Teoria sociologica classica e contemporanea

Alessandro Orsini

UTET UNIVERSITÀ

Alessandro Orsini

TEORIA SOCIOLOGICA CLASSICA E CONTEMPORANEA

UTET
UNIVERSITÀ

UTET UNIVERSITÀ

www.utetuniversita.it

Proprietà letteraria riservata
© 2021 De Agostini Scuola SpA – Novara
1ª edizione: settembre 2021
Printed in Italy

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

In copertina: iStock
Grafico: Marco Fiorello, Erika Barabino
Art Director: Carla Nadia Maestri

Stampa: Micrograf – Mappano (TO)

Ristampe:	0 1	2 3	4 5	6 7	8 9
Anno:	2021	2022	2023	2024	2025

Indice

XIII *Prefazione*

3 **Parte 1 – Teoria sociologica classica**

5 **Capitolo 1** Auguste Comte
5 1.1 Il potere della previsione
6 1.2 Il primo tema: l'unità del metodo scientifico
7 1.3 Il secondo tema: la riforma intellettuale
8 1.4 Il terzo tema: la religione positiva
9 1.5 Le opere
9 1.6 Società teologico-militare e società scientifico-industriale
11 1.7 Statica sociale
15 1.8 Dinamica sociale
16 1.9 Lo stadio teologico e il feticismo
18 1.10 Il politeismo
20 1.11 Il monoteismo
21 1.12 Lo stadio metafisico
23 1.13 Lo stadio positivo
24 1.14 Il «Sistema di politica positiva» e le critiche di Coser
26 1.15 Comte e l'incapsulamento sociale
28 1.16 Una critica alla critica di Coser
31 1.17 La rivalutazione di Aron e Abbagnano
32 1.18 Tipi di positivismo
35 *Percorso di autoverifica*

37 **Capitolo 2** Herbert Spencer
37 2.1 Il paradosso di Spencer

38 2.2 L'analogia organica
38 2.3 La legge dell'evoluzione
39 2.4 Clima e superficie
41 2.5 La flora e la fauna
42 2.6 Struttura, funzione ed equilibrio di sistema
45 2.7 Il rapporto tra funzione e struttura
47 2.8 Il rapporto tra Comte e Spencer
49 2.9 Spencer contro il socialismo
51 2.10 Spencer e il destino dei «meno adatti»
52 2.11 Il darwinismo sociale di Spencer
55 2.12 Il progresso in Spencer
57 2.13 Spencer ha una concezione matura dell'evoluzione?
59 2.14 L'evoluzionismo di Spencer nel giudizio di Boudon e Bourricaud
60 2.15 L'evoluzionismo di Spencer nel giudizio di Carneiro
62 2.16 Kropotkin contro Spencer
64 2.17 Spencer e l'individualismo metodologico
67 2.18 L'individualismo metodologico nella formula di Boudon
69 2.19 La nascita del linguaggio e della moneta
71 2.20 Individualismo e ottimismo in Spencer
73 *Percorso di autoverifica*

75 **Capitolo 3** Karl Marx
75 3.1 Il materialismo storico
76 3.2 L'uomo e la natura
76 3.3 Le forze produttive
77 3.4 La divisione sociale del lavoro
78 3.5 I rapporti di produzione
79 3.6 La schiavitù e il cristianesimo
81 3.7 Modi di produzione precapitalistici
83 3.8 Il modo di produzione capitalistico e il plus-valore
86 3.9 Il feticismo della merce
88 3.10 La sovrastruttura
91 3.11 Il metodo: la dialettica
92 3.12 La teoria del mutamento sociale
93 3.13 Coscienza di classe e alienazione
96 3.14 Plus-valore assoluto e plus-valore relativo
97 3.15 L'autodistruzione della borghesia
99 3.16 Dalla dittatura del proletariato alla società comunista
102 3.17 Marx: una sindrome di personalità?

105 3.18 Il metodo del sospetto e la nascita del capitalismo
106 3.19 L'espulsione dei contadini dalle terre
107 3.20 La violenza dello Stato
109 *Percorso di autoverifica*

111 **Capitolo 4** Émile Durkheim
111 4.1 La teoria dei fatti sociali
113 4.2 Le regole del metodo sociologico
115 4.3 L'interiorizzazione delle norme
117 4.4 Il ruolo pedagogico della scienza
117 4.5 Solidarietà meccanica e solidarietà organica
119 4.6 La divisione del lavoro e la lotta per la vita
122 4.7 Il ruolo dell'immaginazione nello sviluppo della civiltà
123 4.8 La definizione di suicidio
124 4.9 Il suicidio egoistico
127 4.10 Il suicidio altruistico
130 4.11 Il suicidio anomico
134 4.12 Il suicidio fatalista
137 4.13 Suicidi misti
138 4.14 Le forme elementari della vita religiosa
141 4.15 L'educazione religiosa e l'«uomo duplice»
142 4.16 La nascita del totem e lo schema AETR
144 4.17 La spiegazione causale e il metodo delle variazioni concomitanti
147 4.18 Critiche a Durkheim
151 4.19 Durkheim e Marx
153 *Percorso di autoverifica*

155 **Capitolo 5** Max Weber
155 5.1 La sociologia comprendente
157 5.2 L'avalutatività
159 5.3 Giudizi di valore e riferimento ai valori
160 5.4 L'azione sociale
163 5.5 Comprensione e spiegazione
165 5.6 Il dibattito sul metodo
168 5.7 L'influenza di Nietzsche e il politeismo dei valori
170 5.8 Oggettività e sottrazione della causazione adeguata
172 5.9 Imputazione causale e giudizi di possibilità
174 5.10 Causazione adeguata e causazione accidentale
178 5.11 La definizione di capitalismo
180 5.12 Calvinismo e spirito del capitalismo

182 5.13 Capitalismo, confucianesimo e induismo
184 5.14 Il tipo ideale e l'imputazione causale
187 5.15 La comunità carismatica
190 5.16 La successione carismatica
191 5.17 La burocratizzazione universale e i tipi di razionalità
193 5.18 La stratificazione sociale
197 5.19 Weber e il nazionalismo
199 5.20 Critiche a Weber
202 *Percorso di autoverifica*

203 **Capitolo 6** Vilfredo Pareto
203 6.1 Ragioni e sentimenti
205 6.2 Azioni logiche e azioni non-logiche
207 6.3 Residui e derivazioni
211 6.4 La teoria della conoscenza
214 6.5 Lo stato psichico e il concetto di interesse
217 6.6 Il metodo logico-sperimentale
219 6.7 Le «élites» e il mito della rivoluzione
222 6.8 Decadenza e circolazione delle «élites»
225 6.9 La concezione ciclica della storia
227 6.10 Il ruolo della forza
230 6.11 La teoria dell'equilibrio e la lotta per la vita
231 6.12 Pareto e il fascismo
239 *Percorso di autoverifica*

241 **Capitolo 7** Georg Simmel
241 7.1 L'importanza dell'interazione
242 7.2 La vita come forza primordiale
244 7.3 La sociazione
246 7.4 La socievolezza
250 7.5 Una sociologia della contraddizione
253 7.6 La microsociologia
254 7.7 La moda
257 7.8 La moda e le correnti della vita
259 7.9 Moda, donne e potere
260 7.10 Le metropoli e la vita dello spirito
261 7.11 Economia monetaria e relazioni affettive
263 7.12 L'uomo «blasè» e l'economa monetaria
264 7.13 Che cosa pensa Simmel della metropoli?
268 7.14 La tragedia della cultura

271 7.15 La sociologia del conflitto

272 7.16 Le contraddizioni di Simmel

274 7.17 Lukács contro Simmel

276 *Percorso di autoverifica*

277 **Parte 2 – Teoria sociologica contemporanea**

279 **Capitolo 8** Funzionalismo

279 8.1 Introduzione

280 8.2 Il funzionalismo assoluto di Malinowski

La cerimonia del «kula» p. 281 – Il «kula» e le sue funzioni p. 282

283 8.3 Parsons. Un teorico imprescindibile

Parsons e la sociologia europea p. 285 – Le opere principali p. 286 – Tre riferimenti fissi: valori, sistemi e interdisciplinarietà p. 288 – La teoria dell'azione sociale p. 289 – Situazione: mezzi e condizioni p. 291 – Lo schema delle variabili strutturali p. 292 – La ricerca sui ruoli in ambito medico-ospedaliero p. 294 – Variabili strutturali e socializzazione p. 295 – Quando la socializzazione fallisce: sanzioni e controllo sociale p. 297 – L'attore sociale di Parsons è autonomo o determinato? p. 298 – Il modello AGIL p. 299 – L'ordine gerarchico di controllo cibernetico p. 302 – La cibernetica contro il riduzionismo p. 303 – Sistema sociale e sistema culturale p. 304 – La struttura p. 305 – Il cambiamento sociale p. 305 – La teoria degli universali evolutivi p. 306 – Critiche metodologiche a Parsons p. 309 – Le critiche più ingiuste contro Parsons p. 313

314 8.4 Robert K. Merton. Le teorie di medio raggio

Il postulato dell'unità funzionale della società p. 316 – Il postulato del funzionalismo universale p. 317 – Il postulato dell'indispensabilità p. 319 – Sintesi dei tre articoli di fede del funzionalismo p. 319 – Dalla critica alla difesa del funzionalismo p. 320 – Funzioni latenti e funzioni manifeste p. 322 – La ricerca Hawthorne p. 323 – La teoria della classe agiata p. 325 – Il boss e la macchina politica p. 326 – Canali alternativi di mobilità sociale p. 329 – La teoria della devianza p. 330 – La sindrome del ritualista p. 333 – La rinuncia p. 335 – La ribellione p. 336 – Famiglia e anomia p. 337 – La profezia che si autoadempie p. 338 – L'«alchimismo morale» p. 339 – Come combattere i pregiudizi p. 341

342 8.5 La teoria dei sistemi di Niklas Luhmann

Autoreferenza e contingenza p. 343 – Sistema e ambiente p. 345 – Autopoiesi e differenziazione p. 347 – Tipi di differenziazione p. 350 – La comunicazione p. 353 – La critica marxista p. 354 – Struttural-funzionalismo o funzionalismo strutturale? p. 356

358 *Percorso di autoverifica*

359 **Capitolo 9** Teoria del conflitto

359 9.1 Introduzione

360 9.2 Gramsci e la teoria dell'egemonia culturale

Gramsci e il ruolo degli intellettuali p. 361

364 9.3 Lukács: reificazione e coscienza di classe

365 9.4 Dahrendorf e il conflitto regolato

Scomposizione del capitale e differenziazione del lavoro p. 367 – La nuova classe media p. 370 – La mobilità sociale e diritti di cittadinanza p. 370 – L'istituzionalizzazione del conflitto di classe p. 372 – Interessi latenti e interessi

manifesti p. 373 – Quasi gruppi, gruppi di interesse e gruppi di conflitto p. 374 – Intensità e violenza dei conflitti p. 375 – Sovrapposizione o pluralismo dei conflitti p. 377 – Dahrendorf e il funzionalismo p. 379

380 9.5 Lewis A. Coser e le funzioni del conflitto

392 9.6 La teoria critica della società

La teoria critica: attività di ricerca e tratti peculiari p. 394 – L'industria culturale p. 395 – Adorno e la personalità autoritaria p. 395 – Fromm e il valore della disobbedienza p. 398 – Foucault e il potere invisibile p. 401 – Charles Wright Mills p. 402 – Herbert Marcuse p. 404

406 9.7 Jürgen Habermas

La colonizzazione del mondo vitale p. 407 – Le pretese di validità dell'atto linguistico p. 408 – Austin e la teoria degli atti linguistici p. 410 – Mondo vitale e agire comunicativo p. 412 – Sistema e agire strategico p. 414 – Critica dell'ideologia tecnocratica p. 415

419 9.8 Pierre Bourdieu e la riproduzione dissimulata del potere

Il campo p. 420 – Capitale e «habitus» p. 421 – Il gusto come arma p. 425

429 9.9 La nostra ricerca sulla violenza simbolica in un ospedale italiano

431 *Percorso di autoverifica*

433 **Capitolo 10** Interazionismo simbolico

433 10.1 Introduzione

434 10.2 Charles Horton Cooley e il sé riflesso

435 10.3 La scuola di Chicago

436 10.4 Mead e la formazione del sé

L'altro generalizzato p. 439

442 10.5 Herbert Blumer

La metodologia dell'interazionismo simbolico p. 446 – L'esplorazione p. 446 – L'ispezione p. 447

448 10.6 Erving Goffman

Il carattere morale della comunicazione p. 453 – L'arte di controllare le impressioni p. 454 – L'«équipe» p. 455 – Le istituzioni totali p. 457

458 10.7 L'osservazione partecipante

L'ingresso nel campo p. 460 – Che cosa osservare p. 461 – La registrazione delle informazioni p. 463 – Che cosa, come, quando p. 464 – Analisi del materiale e generalizzazioni sociologiche p. 466 – Disintegrazione dell'identità sociale p. 467 – Ricostruzione dell'identità sociale p. 467 – Integrazione in una setta rivoluzionaria p. 468 – Alienazione dal mondo circostante p. 468 – Classificare gli attentati terroristici p. 468 – Il familismo amorale p. 472 – Il deficit politico-istituzionale p. 474 – L'intervista qualitativa p. 476 – L'uso dei documenti p. 480

481 10.8 Frame Analysis

484 10.9 Randall Collins e la microsociologia della violenza

489 *Percorso di autoverifica*

491 **Capitolo 11** Sociologia fenomenologica

491 11.1 Introduzione

492 11.2 Edmund Husserl

495 11.3 Alfred Schütz

Lo straniero p. 499 – Il reduce p. 502

505 11.4 Berger e Luckmann

La realtà della vita quotidiana p. 506 – Il linguaggio p. 508 – La tipificazione p. 509 – La realtà come realtà oggettiva p. 510 – L'interiorizzazione della realtà p. 514 – L'asimmetria tra realtà oggettiva e soggettiva p. 516 – La reificazione p. 517

518 11.5 L'etnometodologia di Garfinkel

L'esperimento di rottura p. 522 – Etnometodologia e maschilismo p. 527 – La storia di «Agnese» p. 530 – Accountability e ordine sociale p. 532 – Membro e non individuo p. 534 – Riflessività, indicalità e adeguatezza unica p. 535 – Indicalità p. 538 – Etnometodologia e interazionismo simbolico p. 540

542 *Percorso di autoverifica*

543 **Capitolo 12** Teoria della scelta razionale

543 12.1 Introduzione

544 12.2 I tre presupposti della teoria della scelta razionale

547 12.3 James C. Coleman

Gurr e la teoria della privazione relativa p. 549 – «Farla franca» p. 552 – Scrocconi e ideologie p. 557 – L'analisi interna del comportamento sistemico p. 560 – Il legame micro-macro e la «nave di Coleman» p. 562 – La spiegazione attraverso meccanismi del terrorismo p. 567 – Arie Kruglanski e la teoria della richiesta di significato p. 572

576 12.4 La teoria dello scambio

L'utilità marginale decrescente p. 577 – Le proposizioni di Homans p. 579 – Peter Blau e la dinamica della burocrazia p. 581 – Scambio e potere nella vita sociale p. 584 – La classificazione delle ricompense p. 587 – La critica di Collins p. 590 – Scambio, potere e conflitto p. 591

597 12.5 Relazioni internazionali e scelta razionale

Il realismo offensivo di John J. Mearsheimer p. 598 – Cina e Russia come attori razionali p. 600 – La proliferazione nucleare p. 603

606 *Percorso di autoverifica*

607 *Note*

667 *Bibliografia*

691 *Indice analitico*

705 *Indice dei nomi*

Prefazione

Questo volume è diviso in due parti.

La prima è dedicata alla teoria sociologica classica e include sette autori: Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Pareto e Simmel. La seconda è dedicata alla teoria sociologica contemporanea e include cinque scuole: il funzionalismo, la teoria del conflitto, l'interazionismo simbolico, la fenomenologia e la teoria della scelta razionale.

Perché leggere questo libro?

Chiunque studi la teoria sociologica finisce per avere una visione più profonda dei problemi della società: una visione «superiore», come sembra indicare la copertina di questo volume, che mostra un insieme di persone viste dall'alto. Per quanto possano fare professione di umiltà, i teorici sociali pensano di osservare il mondo da una vetta, cogliendo fatti e interconnessioni che sfuggono a chi è digiuno di teoria. Questa esaltante sensazione psicologica è ciò che, generalmente, fornisce la motivazione principale allo studio della teoria sociologica. È un bene che sia così: la motivazione è l'energia che ci spinge ad agire. Nessun uomo troverebbe la forza di scrivere un libro ampio e complesso sulla teoria sociologica se non fosse animato dal desiderio di riuscire a vedere ciò che ad altri sfugge o dalla speranza di cogliere fatti e connessioni che prima ignorava. Provo ammirazione per Nietzsche, Marx, Pareto, perché non fanno professione di umiltà e non ricorrono a infingimenti. Per non parlare della schiettezza di Comte, il quale afferma che l'uomo non è fatto per pensare, o quella di Durkheim, il quale sostiene che l'uomo non comprende la causa per cui crede in Dio perché ha un'intelligenza poco sviluppata. Per Pareto, l'uomo è sprovveduto e inconsapevole; per Schütz, l'uomo agisce sulla base di schemi di tipizzazione che riceve inconsapevolmente dall'ambiente in cui è cresciuto. Weber pensa che, nella maggioranza dei casi, gli uomini agiscano istintivamente, in base all'abitudine, nella semicoscienza o nell'incoscienza del senso intenzionato. Quanto a Marx, pensava di avere raggiunto un'altura talmente elevata da riuscire a prevedere il futuro. Habermas sostiene che la sua teoria critica fa con le strutture sociali ciò che Freud fa con l'inconscio: svela le forze nascoste che influenzano le nostre azioni per favorire l'autoemancipazione dell'uomo attraverso lo studio delle relazioni asimmetriche[1]. Sono molto attratto dalla missione umani-

stica della sociologia e questo ha certamente influenzato il mio modo di raccontare questa disciplina, ma non sono così ingenuo da credere che un mondo pieno di sociologi sarebbe necessariamente migliore di quello in cui viviamo: il senso di queste mie parole diventerà più chiaro quando incontreremo la sociologia della sociologia di Bourdieu (p. 428) o le riflessioni sugli intellettuali laici di Pareto (p. 210), di Aron (p. 31) e di Pellicani (p. 29). Che studino la politica internazionale[2] o le «buone maniere» quando siamo seduti a tavola[3], i maestri del pensiero sociologico vogliono farci sapere che ci guardano dall'alto[4].

Tutti gli studenti hanno un professore ideale, ma anche i professori hanno le loro preferenze. Il mio studente ideale non pratica la *politicizzazione della teoria sociologica*, che si manifesta in due modi principali. Il primo modo consiste nel distinguere *a priori* tra oggetti di studio di sinistra e oggetti di studio di destra. Dovremmo ormai sapere che l'ordine sociale può essere studiato per difenderlo o per abbatterlo, mentre le rivoluzioni possono essere studiate per promuoverle o per soffocarle. Parsons può essere utile ai movimenti rivoluzionari e Marx a quelli reazionari. La teoria sociologica si pone a un livello elevato di generalità e può essere impiegata per giustificare programmi e regimi politici molto diversi tra loro. Il materialismo storico può essere utilizzato per legittimare le dittature, pur aspirando alla democrazia, mentre la teoria delle *élites* di Pareto può essere utilizzata per giustificare le democrazie, pur negando che esistano realmente. La mia idea è che gli scritti etico-politici di un teorico sociale non dovrebbero essere utilizzati per valutare lo spessore della sua teoria generale della società. Gli scritti in cui Marx invita a usare la violenza contro i borghesi sono fondamentali per ricostruire la parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario, ma non dovrebbero essere utilizzati per valutare la teoria del materialismo storico (Cap. III). In modo analogo, gli scritti in cui Spencer esorta ad abbandonare i «meno adatti» alle loro disgrazie non dovrebbero essere utilizzati per giudicare la sua teoria dell'evoluzione (Cap. II). La politicizzazione della teoria sociologica attraversa la storia di questa disciplina da cima a fondo e Comte è stata la sua prima vittima.

In secondo luogo, il mio studente ideale evita di giudicare le teorie sociologiche per quello che non dicono. Se giudicassimo le teorie sociologiche per gli elementi che non prendono in considerazione, dovremmo rigettarle tutte. Dahrendorf ha scritto che lo studio del consenso e lo studio del conflitto sono ugualmente importanti e hanno pari dignità scientifica, ma nessuno può studiare entrambi approfonditamente in uno stesso libro e questo impone ai teorici di fare una scelta. Nessuna teoria sociologica può dire tutto e questo implica che l'«altura» su cui siedono i sociologi è sempre franabile.

In terzo luogo, il mio studente ideale non si invaghisce di nessun teorico, eleggendolo a guida spirituale. D'altra parte, gli stessi maestri del pensiero sociologico sono ricchi di contraddizioni: in nessuno di loro esiste piena unità e coerenza. Per non parlare dei loro interpreti, i quali riescono a giungere a conclusioni opposte persino sugli aspetti più elementari del pensiero degli autori di cui si occupano. Randall Collins, per citare un solo esempio, ha scritto che la differenza tra Mead e Blumer è che il primo sottolinea principalmente il Me, mentre Blumer enfatizza l'Io: George Ritzer afferma esattamente il contrario (Cap. X). Per Patrick Baert,

ci sono buone ragioni per ritenere che Erving Goffman sia un interazionista simbolico[5]; per Collins, chiunque attribuisca a Goffman una simile etichetta è un «profano incompetente»[6]. Secondo Anthony Giddens, la sociologia di Goffman è rilevante per lo studio dell'ordine sociale; secondo Baert, chiunque lo creda è in errore[7]. Per Collins, Simmel è un sociologo modesto, impegnato a diffondere affermazioni false[8]. Per altri, Simmel è un gigante della sociologia e io stesso lo presento come tale.

Molte delle domande che il lettore troverà alla fine di ogni capitolo sono le domande che ho ricevuto più spesso in aula in questi anni di insegnamento. Ad esempio, la mia decisione di approfondire, con particolare cura, la teoria della causalità di Weber nasce proprio dalla difficoltà che molti studenti incontrano nel comprendere la differenza tra causazione adeguata e causazione accidentale. È sempre per rispondere alle loro domande che ho passato in rassegna tutti i tipi di suicidio contenuti nell'opera omonima di Durkheim, inclusi i suicidi misti. Sono grato ai miei studenti per tutti gli stimoli che mi hanno dato in questi anni di insegnamento.

A Sofia e Alberto

Teoria sociologica classica e contemporanea

PARTE 1

Teoria sociologica classica

Capitolo 1

Auguste Comte

1.1
Il potere della previsione

Il fondatore del positivismo

Auguste Comte (1798-1857) è stato il fondatore del positivismo, la corrente filosofica che ha dominato la cultura europea nella seconda metà dell'Ottocento. Il positivismo propone di basare la conoscenza sull'osservazione della realtà. La parola «positivo» viene dal latino «*positum*», letteralmente «ciò che è posto» ovvero «radicato nella realtà dei fatti». Positivo è sinonimo di «dato», «fatto». Il positivismo non si interroga sulle cause ultime dei fenomeni; si limita a constatare la loro esistenza per comprendere le leggi da cui sono regolati. Nel *Discorso sullo spirito positivo* (1844), Comte scrive che, riguardo ai fenomeni sociali, «noi non possiamo veramente conoscere che le diverse mutue relazioni, proprie del loro modo di compiersi, senza mai penetrare il mistero della loro produzione»[1]. La scienza, aggiunge, consiste nelle leggi dei fenomeni[2]. Pieno di ammirazione per i «progressi immensi e sempre crescenti, fatti dalle scienze di osservazione da Galilei in poi»[3], Comte scrive che, «per rendere positiva la scienza politica, bisogna introdurvi, come nelle altre scienze, la preponderanza dell'osservazione sull'immaginazione»[4].

Comte distingue l'erudizione dalla scienza. L'uomo erudito accumula una grande quantità di fatti senza dedurli gli uni dagli altri, a differenza dell'uomo positivo, il quale sa che i fatti, incapaci di produrre leggi, sono sterili.

Qual è la caratteristica principale dello spirito positivo?

Questa caratteristica, risponde Comte, è la «previsione razionale»[5] che consente il dominio sulla natura, da cui dipende il progresso dell'umanità: «L'autentico spirito positivo – scrive Comte – consiste soprattutto nel *vedere per prevedere*, nello studiare ciò che è per concluderne ciò che sarà, secondo il dogma generale dell'invariabilità delle leggi naturali»[6].

In questo capitolo, ci confronteremo con l'uomo che ha inventato le parole «sociologia» e «teoria sociologica». Quasi tutto ciò che ha scritto è, nel giudizio di molti, superato. Tuttavia, negli ultimi cinquant'anni, come ha evidenziato Mike

Gane, un gruppo di ricercatori «ha trasformato»[7] gli studi su Comte, a lungo dominati da Raymond Aron[8], Laszek Kołakowski[9], Frank E. Manuel[10], Karl R. Popper[11], Friedrich Hayek[12], Norbert Elias[13], Evans-Pritchard[14], Ronald Fletcher[15], Donald G. Charlton[16] e Walter M. Simon[17]. Questi studiosi meritevoli, che hanno rinnovato gli studi su Comte, sono Terence Wright[18], Mary Pickering[19], David Hesse[20], Robert Scharff[21], Gillis Harp[22], Andrew Wernick[23], Johan Heilbron[24] e lo stesso Gane, di cui terremo conto.

1.2 Il primo tema: l'unità del metodo scientifico

La sociologia di Comte è dominata da tre temi principali.

Il primo è l'*unità del metodo scientifico*.

Secondo Comte, tutte le discipline devono utilizzare il metodo delle scienze naturali. Gli uomini devono studiare i fenomeni sociali con l'osservazione, la sperimentazione e la comparazione. Per chiarire che i filosofi devono studiare la società come i fisici studiano la materia, Comte chiamò «fisica sociale» la sua nuova disciplina, presentando i suoi scopi in un articolo del 1825 intitolato *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza*[25].

In questo brano, Comte stabilisce che la fisica sociale deve elaborare spiegazioni causali dei fenomeni sociali:

> Intendo per fisica sociale la scienza che ha per suo oggetto particolare lo studio dei fenomeni sociali, considerati con lo stesso spirito con cui si considerano i fenomeni astronomici, fisici, chimici e fisiologici, cioè come soggetti a leggi naturali invariabili, la cui scoperta è l'obiettivo speciale delle sue ricerche. Così, essa si propone di *spiegare*, con la maggiore precisione possibile, il grande fenomeno dello sviluppo della specie umana, considerato in tutte le sue parti essenziali: cioè di scoprire attraverso quale concatenamento necessario di trasformazioni successive il genere umano, partendo da uno stato appena superiore a quello delle società di scimmioni, è stato gradualmente condotto a quello in cui oggi si trova nell'Europa civile[26].

Il legame tra storia e sociologia

Alcuni anni dopo, Comte avrebbe coniato il termine «sociologia»[27], che appare, per la prima volta, nel quarto volume del suo *Corso di filosofia positiva*, pubblicato nel 1839.

La storia, per Comte, è la base scientifica della sociologia ed è anche il laboratorio in cui il sociologo verifica le sue ipotesi e le sue teorie[28]. Il sociologo trova nella storia i fatti da osservare, che deve ordinare secondo relazioni di causa-effetto[29]. Come il sociologo non può fare a meno della storia, così lo storico non può fare a meno della sociologia. Senza una teoria generale della società, il lavoro dello storico «degenererebbe inevitabilmente in una semplice compilazione di materiali provvisori»[30]. La teoria sociologica consente allo storico di separare i fatti rilevanti da quelli irrilevanti[31]. Una cattiva teoria, spiega Comte, conduce a cattive osservazioni.

In questo brano, Comte scrive che il primato della teoria sociologica sulla ricerca empirica è «una prescrizione logica» e stabilisce che la funzione della teoria sociologica è di guidare le osservazioni. In questo modo, Comte fissa un principio che Pierre Bourdieu, in anni più recenti, ha riassunto come segue: «Nessuno di noi vive nel mondo senza occhiali per interpretarlo»[32].

Leggiamo le parole di Comte:

> Una simile prescrizione logica deve, per sua natura, diventare tanto più irresistibile, quanto più si tratta di fenomeni complessi, in cui, senza la chiara indicazione di una teoria preliminare [...] l'osservatore non saprebbe nemmeno il più spesso ciò ch'egli deve considerare nel fatto che si compie sotto i suoi occhi; è allora dal legame dei fatti precedenti che si impara veramente a vedere i fatti susseguenti. Non si può, a questo riguardo, avanzare alcun dubbio [che] in virtù dell'estrema complessità dei fenomeni, le buone osservazioni sono così difficili e ancora così rare, proprio a causa della maggiore imperfezione delle teorie positive. In base a questa irresistibile analogia scientifica, è dunque evidente per prima cosa che qualsiasi osservazione sociale, sia statica, sia dinamica, relativa al più alto grado di complessità possibile dei fenomeni naturali, deve esigere, più necessariamente ancora di tutte le altre, l'impiego continuo delle teorie fondamentali destinate a collegare di continuo i fatti che accadono ai fatti accaduti; [...]. Comunque sia è evidente che l'assenza d'ogni teoria positiva è oggi ciò che rende le osservazioni sociali così vaghe ed incoerenti. I fatti non mancano [..] ma questi restano profondamente sterili, ed anche essenzialmente inosservati, sebbene noi vi siamo immersi[33].

1.3
Il secondo tema: la riforma intellettuale

La *riforma intellettuale* è il secondo grande tema della sociologia di Comte, che inaugura una tradizione sociologica basata sull'impegno sociale da parte del sociologo, chiamato a utilizzare le sue ricerche per risolvere i problemi del proprio tempo. Come vedremo nei prossimi capitoli, non tutti si riconoscono in questa concezione della sociologia, che, tuttavia, non ha mai smesso di attirare ammiratori.

Comte vorrebbe aiutare l'Europa a uscire dallo stato di «profonda anarchia intellettuale»[34] in cui è precipitata. A suo dire, idee sbagliate creano società disorganizzate e la disorganizzazione sociale è sempre fonte di anarchia e di infelicità. La sua riforma intellettuale consiste nella diffusione del positivismo in tutti gli ambiti della vita, pubblica e privata. Se gli uomini sono in conflitto tra loro perché hanno opinioni diverse sul modo di organizzare la società, allora è urgente individuare una fonte di verità assolute che metta tutti d'accordo. Le leggi scientifiche sono questa fonte e la politica non deve fare altro che recepirle per risolvere i problemi sociali ed economici. Quando tutti avranno abbracciato il positivismo, la politica diventerà inutile.

La crisi intellettuale, che Comte vorrebbe fronteggiare, trae origine dalla Rivoluzione francese, su cui è utile conoscere il giudizio del nostro autore. In questo modo, potremo chiarire subito le differenze che separano Comte dai pensatori ri-

voluzionari e da quelli reazionari, come Edmund Burke[35] (1729-1797), Joseph de Maistre[36] (1753-1821) e Louis de Bonald[37] (1754-1840).

Il giudizio di Comte può essere considerato una sintesi tra la posizione rivoluzionaria e quella controrivoluzionaria.

Della cultura rivoluzionaria, Comte ama il culto del progresso, basato sul futuro; della cultura controrivoluzionaria ama il culto dell'ordine, basato sul passato. Questo spiega il motto del positivismo di Comte: «Ordine e progresso». Per Comte, la crisi dell'Europa non si risolve in modo rivoluzionario, cancellando il mondo vecchio, e nemmeno in modo reazionario, rifiutando il mondo nuovo. La crisi dell'Europa deve essere risolta legando insieme il progresso e la tradizione. Comte attribuiva alla Rivoluzione francese una funzione positiva e una funzione negativa. I rivoluzionari, diceva, hanno dato una «salutare scossa generale»[38] alle intelligenze degli europei, affermando il bisogno di un nuovo ordine politico. Tuttavia, la critica rivoluzionaria è puramente negativa e, come tale, è incapace di costruire alcunché di positivo. La Rivoluzione francese è stata una tappa necessaria e indispensabile nel cammino dell'umanità, ma la filosofia metafisica dei rivoluzionari è inconcludente e aggrava la «malattia morale»[39] dell'Europa. Questa malattia è la mancanza di verità assolute, che soltanto la sociologia può garantire.

Una volta che gli uomini si siano uniti intorno alla filosofia positiva, la società potrà svilupparsi indefinitamente grazie a un nuovo «regime mentale»[40], che renderà possibile l'organizzazione della società in base ai principi infallibili ricavati dalle leggi naturali.

1.4
Il terzo tema: la religione positiva

Il terzo grande tema della sociologia di Comte è la fondazione della *religione positiva*, che rappresenta la parte più avanzata della sua riforma intellettuale. Le religioni tradizionali devono scomparire perché hanno terminato la loro importante funzione storica di condurre l'umanità fino all'era della scienza. Il cristianesimo, a cui Comte riconosceva molti meriti, dev'essere sostituito dal positivismo[41]. Soltanto in questo modo l'uomo potrà conciliare le due parti da cui è composto: la ragione e la passione. La scienza, da sola, non può sconfiggere l'anarchia intellettuale. I sentimenti sono più potenti dei ragionamenti e Comte vorrebbe unirli in una nuova religione. Questa è la parte più controversa, e anche vilipesa, della sua riflessione, anzi, della sua vita, visto che non si è limitato a teorizzare una nuova religione, ma ha anche costituito una Chiesa, la Chiesa positivista, di cui si nominò pontefice. Per questo motivo, è stato isolato con l'accusa di essere impazzito, accusa mossagli, tra gli altri, anche da Norbert Elias[42]. Tuttavia, le ricerche più recenti di Mary Pickering, come vedremo, hanno smentito questa tesi, collocando la religione di Comte nel perimetro di un progetto culturale, che affonda le radici nei suoi anni giovanili.

1.5 Le opere

Dopo avere introdotto i temi principali del pensiero di Comte, siamo pronti per addentrarci nelle sue opere. A differenza di Raymond Aron, che ha proposto di suddividere l'evoluzione filosofica di Comte in tre fasi[43], proponiamo una suddivisione in due fasi, poiché non scorgiamo differenze sostanziali tra le idee giovanili degli *Opuscoli di filosofia sociale* e quelle contenute nella sua opera fondamentale, il *Corso di filosofia positiva*.

Le due fasi dell'opera di Comte

In sintesi, questo capitolo distingue due periodi[44].

Il primo include i sei *Opuscoli di filosofia sociale*, pubblicati tra il 1819 e il 1828, più il *Corso di filosofia positiva*, pubblicato in sei volumi, tra il 1830 e il 1842[45].

Il secondo periodo include il *Sistema di politica positiva*[46], pubblicato in quattro volumi, tra il 1851 e il 1854, più altre opere minori, che citeremo a tempo debito.

La grande differenza tra i due periodi è rappresentata dal fatto che, nel primo, Comte si limitò a teorizzare; nel secondo, fondò una vera e propria Chiesa, di cui si proclamò «grande sacerdote», per conquistare gli uomini a una religione basata sui principi del positivismo: la *religione dell'umanità*[47].

Nel primo periodo, Comte tentò di conquistare le menti; nel secondo, i cuori.

Procediamo con ordine, iniziando dalle opere giovanili.

1.6 Società teologico-militare e società scientifico-industriale

Negli *Opuscoli di filosofia sociale*, Comte fissa alcune idee fondamentali, che lo accompagneranno per tutta la vita. Un'idea onnipresente è che il progresso umano è inarrestabile e si sviluppa secondo una legge naturale che spinge gli uomini ad attraversare tre fasi: teologica, metafisica e positiva[48]. Anche quando gli uomini stabiliscono istituzioni difettose, il progresso della civiltà verso il positivismo prosegue. Comte riconosce che le istituzioni politiche possono rallentare il progresso[49], ma niente e nessuno può arrestarlo: «È dunque certo che la civiltà è progredita continuamente e sotto tutti gli aspetti. [...] il progresso della civiltà attraverso istituzioni politiche sfavorevoli prova chiaramente che la civiltà è soggetta ad un progresso naturale, indipendente da tutte le istituzioni e tale che le domina. [...] la civiltà ha quasi sempre tratto profitto dagli errori che sono stati commessi, anziché subirne causa di ritardo»[50].

Siccome il progresso attraversa l'opera di Comte da cima a fondo, dobbiamo capire che cosa significhi per il nostro autore.

La definizione di processo

Scavando nell'opera di Comte, si può ricavare questa prima definizione: *il progresso è la riduzione della preponderanza della vita affettiva sulla vita intellet-*

tuale[51]. Quando i sentimenti arretrano e i ragionamenti avanzano, assistiamo a un progresso, con due precisazioni importanti.

La prima è che, per quanti progressi l'uomo possa fare, le sue passioni saranno sempre preponderanti rispetto alla ragione. Ne deriva che l'evoluzione consiste nella riduzione, mai nell'eliminazione, del peso del sentimento sul ragionamento.

La seconda precisazione è che, per parlare di progresso, lo sviluppo dell'intelligenza deve essere utilizzato per sottomettere la natura[52]. Comte riteneva che l'intelligenza dovesse svolgere la funzione pragmatica di trasformare il mondo materiale, giacché «il principale desiderio di quasi tutti gli individui non è di agire sull'uomo, ma sulla natura»[53]. L'uomo vuole godere dei vantaggi della civiltà, ma questo godimento dipende dalla sua capacità di esercitare un'azione sulle cose. Un popolo che non sviluppi la capacità di modificare la natura a suo vantaggio è, sostanzialmente, un popolo inutile[54].

Siamo adesso in grado di elaborare una definizione più ampia e precisa del progresso in Comte: *il progresso è la riduzione della preponderanza della vita affettiva sulla vita intellettuale per sottomettere la natura ai bisogni dell'uomo.*

Il conflitto tra due tipi di società

Un'altra idea giovanile, che ritroviamo anche nella maturità, è che la crisi dell'Europa è dovuta al conflitto tra due tipi di società: quella teologico-militare, declinante, e quella scientifico-industriale, ascendente. La società teologico-militare si caratterizza per il predominio dei teologi e dei guerrieri, che vengono scalzati, lentamente ma inesorabilmente, dagli uomini di scienza e da quelli dell'industria, una categoria sociale che include anche banchieri, imprenditori e dirigenti d'impresa. L'Europa, spiega Comte, è divisa tra due modi opposti di organizzare la società. Tuttavia, nonostante «tutte le irregolarità apparenti»[55], la vittoria arride all'ordine scientifico-industriale poiché la scienza, applicata al mondo della produzione, creerà una società opulenta, che renderà inutile la guerra. La società scientifico-industriale produce in fabbrica le risorse che i guerrieri conquistano armeggiando. Nel sistema che si delinea all'orizzonte, gli scienziati avranno il potere spirituale e gli industriali il potere temporale[56].

Il problema è che i preti e i guerrieri non vogliono abdicare.

Come fare?

Un modo di risolvere lo scontro potrebbe essere una nuova rivoluzione, che lasci in vita un solo vincitore. Comte, però, rifiuta la violenza, che, a suo dire, aggrava i problemi, invece di risolverli, e indica la soluzione nel contributo di una mente superiore, la sua, che, sviluppando una riforma intellettuale, aiuti gli uomini a comprendere che lo sviluppo scientifico-industriale è inarrestabile e «salutare»[57]. L'evoluzione scientifica, assicura Comte, dischiude un futuro radioso per tutti. Grazie all'alleanza tra la scienza e l'industria, l'uomo non dovrà più combattere con i propri simili per procurarsi le risorse; dovrà combattere soltanto contro la natura, grazie al connubio tra scienza e industria.

Dopo avere introdotto i temi principali della sociologia di Comte, siamo pronti per confrontarci con la sua opera maggiore: il *Corso di filosofia positiva*.

1.7 Statica sociale

Nel *Corso di filosofia positiva*, Comte non muta le sue idee fondamentali, ma le approfondisce, estendendole al mondo intero. Negli *Opuscoli di filosofia sociale*, si era concentrato sull'Europa. Nel *Corso di filosofia positiva*, parla al mondo intero. L'oggetto della sua riflessione è il cammino dell'uomo verso la scienza, dagli albori fino ai nostri giorni.

Il modo migliore di non perdersi in quest'opera poderosa è quello di partire dalla distinzione, che peraltro la sorregge, tra la *teoria della statica sociale* e la *teoria della dinamica sociale*.

La sociologia statica studia l'ordine spontaneo delle società umane.

In tutte le società, spiega Comte, alcune istituzioni tendono a formarsi spontaneamente e, per questo motivo, è possibile trovarle in ogni tempo e in ogni luogo[58]. Tutte le società, grandi o piccole che siano, hanno una serie di elementi comuni, che la statica sociale identifica attraverso lo studio della storia. Tra questi, Comte cita la natura umana, la famiglia, la specializzazione delle funzioni e il governo.

L'istinto alla socialità

In primo luogo, gli uomini sono naturalmente dotati di un *istinto alla socialità*. Essi sono spinti alla vita comune in modo immediato e diretto «indipendentemente da ogni calcolo personale»[59].

Comte nega che l'utilità individuale sia la forza profonda che spinge gli uomini ad associarsi. L'utilità, che gli uomini ricavano dallo stare insieme, si sviluppa dopo che la società si è costituita e non prima. Il calcolo dell'utilità individuale non può avere creato la società; semmai è la società che ha fornito agli uomini i beni per calcolare le loro utilità individuali. Una volta entrati in società, gli uomini scoprono che lo stare insieme offre molti beni e vantaggi, che prima ignoravano. Se l'utile individuale non ha creato la società, perché gli uomini hanno deciso di associarsi? Comte risponde ringraziando Franz Joseph Gall per avere dimostrato, con la sua teoria cerebrale, «l'irresistibile tendenza sociale della natura umana»[60] e per avere «distrutto» le tesi di chi vorrebbe disconoscere che l'uomo è naturalmente socievole. La società nasce perché gli uomini hanno un istinto alla socievolezza.

La concezione ottimistica dell'uomo

Comte è animato da una concezione ottimistica della natura umana: l'uomo mostra una tendenza spontanea, non soltanto ad associarsi, ma anche a compatire le sofferenze degli esseri viventi, soprattutto quelle dei suoi simili. Per di più, l'altruismo lo induce spesso a mettere a repentaglio i propri interessi e la sua stessa vita. Comte inorridisce davanti a coloro che descrivono l'uomo come un essere dominato soltanto dall'egoismo. Tutti dovrebbero riconoscere «l'ammirevole spontaneità che ci fa irresistibilmente compatire qualsiasi dolore di tutti gli esseri sensibili, soprattutto dei nostri simili, al punto da dimenticare qualche volta in loro favore la cura continua della nostra conservazione»[61]. Comte riconosce che l'uomo è fatto anche di egoismi e istinti personali. L'ottimismo di Comte trasforma gli egoismi in un fatto positivo poiché l'uomo, senza amare se stesso, non potrebbe amare il prossimo. Amare se stessi è la precondizione per adempiere il «sublime precetto»[62] evangelico, che impone di amare i nostri simili come noi stessi. Oltre all'istinto alla sociali-

tà, un'altra caratteristica dell'uomo è la «forte preponderanza delle facoltà affettive sulle facoltà intellettuali»[63]. Breve: i sentimenti sono più potenti dei ragionamenti.

La debole intelligenza e il suo sviluppo

Il tema della «debole intelligenza»[64] dell'uomo è centrale in Comte e richiede attenzione.

A causa della sua fragile costituzione corporea, l'uomo deve progredire facendo leva su ciò di cui scarseggia: le facoltà dell'intelletto. La mente umana è fiacca e si affatica facilmente. Questo dato, che la biologia fornisce alla sociologia, scrive Comte, spiega la grande parte che il «dolce far niente» occupa in tutte le civiltà. L'uomo è naturalmente portato al lavoro manuale, non a quello intellettuale, ed è solito attivare le sue facoltà mentali per risolvere soprattutto problemi pratici, associati alla vita organica. Comte, riferendosi all'uomo, è lapidario: «L'esercizio intellettuale gli è spontaneamente avverso»[65].

Nella lezione cinquantesima del *Corso di filosofia positiva*, Comte scrive:

> Essendo le facoltà intellettuali le meno energiche, la loro attività, per poco che si prolunghi [...], determina nella maggioranza degli uomini una vera fatica, presto insopportabile [...]. Nondimeno, è soprattutto dall'uso abbastanza caparbio di queste importanti facoltà che devono evidentemente dipendere per la specie come per l'individuo, le modifiche graduali dell'esistenza umana durante il corso naturale della nostra evoluzione sociale; di modo che, per una deplorevole coincidenza, l'uomo ha proprio bisogno del genere di attività al quale è meno adatto. Le imperfezioni fisiche e le necessità morali della sua condizione impongono, più imperiosamente che a qualsiasi altro animale, l'indispensabile obbligo di impiegare costantemente la sua intelligenza a migliorare la sua situazione primitiva. Perciò è, a tale riguardo, il più intelligente di tutti gli animali, e in questo fatto si deve senza dubbio riconoscere una certa armonia; ma questa armonia [...] è estremamente imperfetta, poiché l'intelligenza dell'uomo è molto lontana dall'essere naturalmente pronunciata in grado sufficiente perché il suo esercizio un po' continuo possa essere abitualmente sopportato senza un'insopportabile fatica [...]. Ne risulta immediatamente qui che quasi tutti gli uomini sono, per loro natura, assolutamente inadatti al lavoro intellettuale, e votati essenzialmente ad un'attività materiale[66].

Il fatto che la mente dell'uomo sia così debole spiega anche la facilità con cui si lascia dominare dalle passioni. L'uomo, come abbiamo detto, è fatto molto più di sentimenti che di ragionamenti. Tuttavia, Comte non giudica negativamente la preponderanza delle passioni sull'intelletto, anzi, è ben felice che questo squilibrio non possa mai mutare per ragioni fisiologiche. I sentimenti svolgono una duplice funzione. Da una parte, mettono in moto la ragione, scuotendola dal suo letargo fisiologico; dall'altra, le forniscono le mete verso cui indirizzarsi. Se la passione non dettasse gli obiettivi, la mente umana si perderebbe in un mare di speculazioni inconcludenti fino al limite dell'«idiotismo trascendente»[67].

E se l'uomo potenziasse il suo intelletto, sarebbe un male?

No, risponde Comte pieno di ottimismo, sarebbe un bene: un intelletto più potente causerebbe una crescita della «bontà naturale»[68] dell'uomo, che potrebbe disciplinare meglio i suoi impulsi più egoistici. Che gli uomini possano utilizzare lo sviluppo intellettuale per fare cose turpi contro i propri simili è un'eventualità che Comte non prende in considerazione. A suo dire, nessuno può contestare «l'armonia continua»[69] che collega l'attività intellettuale e l'istinto sociale.

La famiglia è il secondo elemento della statica sociale. Anche quando è composta soltanto dai due coniugi, la famiglia è l'unica vera unità sociale. Essa funge da tramite tra l'individuo e la società ed è il luogo in cui impariamo le regole per vivere in armonia con il mondo circostante. La famiglia aiuta l'uomo a disciplinare i suoi egoismi e a rispettare le gerarchie. L'importanza della famiglia diventa più chiara una volta precisata la natura duplice dell'uomo, attraversato da due spinte contrapposte: l'egoismo e l'altruismo. La vita domestica rende possibile «una specie di fusione completa delle due nature in una sola»[70]. Per conciliare l'egoismo e l'altruismo, la famiglia stabilisce un obiettivo comune e inculca il principio della subordinazione[71].

La famiglia come vera unità sociale

In feroce polemica con i fautori dell'eguaglianza sociale, Comte esalta la diversità e le disuguaglianze tra i generi, essendo convinto che la gerarchia familiare sia fondamentale per il corretto funzionamento di ogni società. Per rendersi socialmente utili, gli uomini devono imparare a subordinarsi gli uni agli altri. La donna deve sottomettersi al marito e il figlio ai genitori. Avendo identificato «la base costante della vita sociale»[72] nella famiglia, Comte esecrava gli attacchi contro questa istituzione. Attaccare la famiglia significa esporre tutta l'organizzazione sociale al rischio della dissoluzione. Comte riconosce che le famiglie sono colpite da una crisi di legittimità, che vuole risolvere liberandole dalla religione cattolica: «Solo la filosofia positiva può ormai [...] sistemare, su basi naturali veramente stabili, lo spirito fondamentale della famiglia con le modifiche convenienti al carattere moderno dell'organismo sociale»[73].

Dunque, la famiglia è la cellula fondamentale su cui costruire un nuovo ordine intellettuale purché rispetti questi due principi immutabili: la *subordinazione dei sessi* e la *subordinazione delle età*. La prima forma di subordinazione fonda la famiglia e la seconda la preserva. Lo spirito fondamentale della famiglia «consiste sempre in quell'inevitabile subordinazione naturale della donna all'uomo, di cui tutte le età della civiltà riproducono, sotto varie forme, l'incancellabile carattere»[74]. Comte si scaglia contro le «chimeriche declamazioni rivoluzionarie sulla pretesa eguaglianza dei due sessi»[75]. Se davvero una simile eguaglianza fosse mai raggiunta, la società cesserebbe di funzionare.

La gerarchia dei sessi e delle età

Proseguiamo, dunque, con ciò che Comte chiama la «teoria sociologica della famiglia»[76]. Le donne, assicura, non possono evolvere intellettualmente per limiti fisiologici. Esse non sono predisposte al ragionamento razionale, avendo la tendenza spiccata a lasciarsi dominare da emozioni e stati d'animo. Questo è il motivo per cui «non si può che seriamente constatare oggi l'evidente inferiorità relativa della donna, molto meno adatta dell'uomo all'indispensabile continuità come alla grande intensità del lavoro mentale, sia in virtù della minor forza intrinseca della sua intelligenza, sia per la sua più viva suscettibilità morale e fisica, così contraria ad ogni astrazione e applicazione veramente scientifica»[77].

La svalutazione della figura femminile

Comte non associa i tratti caratteriali delle donne al modo in cui è organizzata la società e non pensa nemmeno che le donne del suo tempo abbiano un livello culturale relativamente più basso degli uomini perché la società ostacola il loro accesso all'istruzione. Pensa, ben diversamente, che la causa del problema sia fisiologico. La storia, incalza Comte, ha sempre confermato, a parità di rango e di

condizioni, l'inferiorità della donna rispetto all'uomo in tutti i campi. La donna è inadatta a svolgere funzioni di governo, che richiedono il controllo delle passioni e la capacità di cogliere l'interdipendenza di fenomeni complessi. Le donne, però, sono superiori agli uomini nella capacità di amare. La funzione «eterna» delle donne nella famiglia e nella società è quella di utilizzare la loro dolcezza innata per mitigare le asprezze degli uomini: «È infatti incontestabile [...] che le donne sono in generale tanto superiori agli uomini per un più grande slancio naturale della simpatia e della socievolezza, quanto sono ad essi inferiori per intelligenza e ragione»[78].

Emerge una contraddizione.

Comte afferma che un principio fondamentale della sua sociologia è che la società deve spiegare il comportamento degli individui[79]. La sociologia, intesa come disciplina scientifica, «non permette di considerare la società umana come realmente composta d'individui»[80]. Tuttavia, Comte applica questo principio in modo selettivo, a seconda che studi gli uomini o le donne.

Se la donna non eccelle in politica o nello studio, l'organizzazione della società non viene contemplata. Quando, però, in un'altra pagina della sua opera, Comte cerca di spiegare la vita dissoluta degli uomini, individua la causa del problema nella società e nello spirito di un'epoca, caratterizzato dall'anarchia intellettuale, «principale malattia del nostro secolo»[81]. Ecco la contraddizione: Comte spiega le donne con la biologia, riducendo tutto all'individuo, e gli uomini con la sociologia, riconducendo tutto alla società. In questa «filosofia biologica»[82], la posizione subordinata delle donne ha cause organico-individuali, mentre la depravazione degli uomini ha cause storico-sociali.

Il terzo elemento della sociologia statica è la specializzazione del lavoro, che costituisce «il principio elementare della società generale»[83].

La specializzazione contiene una tendenza positiva e una negativa.

La tendenza positiva della specializzazione spinge la società verso un continuo progresso. Gli uomini, dividendosi i lavori, hanno creato la società, che è sinonimo di cooperazione regolare su ampia scala. La divisione del lavoro è la causa elementare dell'estensione e della complessità dell'organismo sociale.

La correlazione necessaria tra governo e specializzazione

La tendenza negativa della specializzazione spinge alla disgregazione della società. Gli uomini, svolgendo lavori diversi, sviluppano interessi e competenze differenti. La divisione del lavoro rischia di causare un regresso, se è discordante. La specializzazione, senza una guida, fa evaporare la «solidarietà comune»[84], ponendo gli individui gli uni contro gli altri. Da una parte, la separazione delle funzioni sociali consente lo sviluppo; dall'altra, rende difficile lo «spirito d'insieme»[85]. Insomma, ammonisce Comte, la specializzazione dei lavori contiene un'universale tendenza alla dispersione. Per scongiurare un simile pericolo, occorre una disciplina permanente che riduca le divergenze individuali. Questa funzione è svolta dal governo, che è il quarto elemento della statica sociale. La specializzazione e il governo sono in un rapporto talmente stretto da trovarsi in una «correlazione necessaria»[86]. Intervenendo nella vita sociale, il governo impedisce che la specializzazione del lavoro danneggi lo spirito d'insieme. La capacità del governo di dirigere la società deve aumentare con il progredire dell'evoluzione. Più la società

diventa complessa e sviluppata, più il governo diventa «indispensabile»[87] come organo regolatore.

Riassumendo, la sociologia statica indica quattro elementi che non mutano mai perché sono «spontanei»[88]. Essi sono: 1) la *natura umana*, caratterizzata da un intelletto debole e soggetta alle passioni; 2) la *famiglia*, fondata sulla gerarchia tra i sessi e le età; 3) la *specializzazione*, che ripartisce il lavoro tra gli uomini; 4) il *governo*, che impedisce la disgregazione.

1.8 Dinamica sociale

Il cuore della sociologia dinamica è la *legge dei tre stati* o *stadi*, secondo cui l'umanità evolve senza sosta, fino a entrare nello stato scientifico o positivo. Gli stadi sono chiamati anche «età mentali»[89].

Il concetto di evoluzione

Prima di procedere, dobbiamo porci una domanda cruciale: che cos'è l'evoluzione?

Scavando nell'opera di Comte, si può ricavare la definizione seguente: l'evoluzione consiste nella diminuzione della preponderanza della vita affettiva sulla vita intellettuale[90]. Quando la passione fa un passo indietro, e l'intelletto fa un passo avanti, Comte parla di progresso o evoluzione, con una precisazione a cui tiene molto: per quanto l'uomo possa progredire, le passioni saranno sempre preponderanti rispetto alla ragione. L'evoluzione consiste nella riduzione del potere delle emozioni sulla mente umana, mai nella sua eliminazione. La legge dei tre stadi vuole spiegare il processo di formazione della mentalità scientifica, che si è sviluppata cumulativamente, millennio dopo millennio, grazie al contributo di tutte le società passate, ognuna delle quali ha fornito un piccolo progresso in direzione della scienza. Una delle implicazioni educative della legge dei tre stadi è che gli uomini hanno sempre qualcosa di cui essere grati e riconoscenti alle generazioni precedenti, compresi i popoli primitivi giacché «gli uomini di tutti i tempi, e quelli di tutti i luoghi [...] sono indispensabili cooperatori di una stessa evoluzione fondamentale, intellettuale o materiale, morale o politica»[91].

I tre stadi

Lo *stadio teologico* è caratterizzato dall'immaginazione: gli uomini cercano di spiegare la natura intima delle cose e le cause prime e finali dei fenomeni, immaginando che alcuni agenti soprannaturali intervengano direttamente, costantemente e arbitrariamente, nell'universo. Nello stato teologico, gli uomini cercano una conoscenza assoluta.

Lo *stadio metafisico* è dominato dalla speculazione: gli uomini spiegano il mondo non più con gli agenti soprannaturali, ma con una serie di forze astratte o di astrazioni personificate, che hanno il potere di produrre tutti i fenomeni. Lo stadio metafisico è uno stadio intermedio dell'intelligenza, in cui sono presenti elementi dello stato precedente e anticipazioni di quello successivo. Questa condizione transitoria e ibrida fa sì che lo stadio metafisico sia caratterizzato da

una grande confusione tra l'immaginazione e la realtà, continuamente sostituite l'una all'altra[92].

Lo *stadio positivo* è contraddistinto dall'osservazione: gli uomini rinunciano a indagare sul destino e l'origine dell'universo. Chiedersi chi abbia creato il Sole e la Terra non è importante per un positivista. Tutto ciò che conta è scoprire le leggi invariabili che regolano le relazioni di successione e di somiglianza tra i fenomeni attraverso l'uso della ragione e dell'esperimento. Nello stato positivo, i fenomeni particolari devono essere spiegati con una legge generale. Le leggi generali rendono possibili le previsioni e le previsioni consentono agli uomini di dominare la natura.

1.9 Lo stadio teologico e il feticismo

Le pagine che Comte ha dedicato alle prime forme di religione sono, probabilmente, le più belle che abbia scritto.

L'inizio del progresso

La filosofia teologica, spiega, ha svolto la funzione fondamentale di porre i primi uomini sulla strada del progresso, scuotendo le loro intelligenze dal «torpore iniziale»[93]. Se i primitivi, con le loro forze esigue, avessero saputo che il mondo è dominato da leggi necessarie, sarebbero caduti nello sconforto e nell'apatia. La filosofia teologica ha permesso loro di sperare che la natura sarebbe stata più benigna se avessero saputo ingraziarsi le divinità. La filosofia teologica ha anche consentito la costituzione delle prime società, fornendo agli individui un sistema comune di idee e di valori, con cui superare gli egoismi individuali, che impediscono la cooperazione.

Una questione importante, su cui dobbiamo soffermarci, è che lo stato teologico è stato attraversato da tre fasi in progressione: *feticismo*, *politeismo* e *monoteismo*, tre «regimi mentali»[94] o modi di pensare.

Il feticismo

Nel *feticismo*, che è una teologia spontanea, gli uomini divinizzano ogni corpo o fenomeno da cui sono impressionati o spaventati, incluse le ombre e gli animali dall'apparenza misteriosa. Questa filosofia, la più antica di tutte, animava la natura intera. Agli albori dell'umanità, i primitivi animavano e personificavano tutti i corpi osservabili. In questo modo, rendevano il mondo riconoscibile e potevano aggrapparsi a qualche certezza sul suo funzionamento. L'universo mentale feticista fa apparire il mondo esterno in un'«armonia perfetta, che non si è mai potuta ritrovare in seguito nello stesso grado, e che deve produrre [nell'uomo primitivo] un particolare sentimento di piena soddisfazione»[95].

Secondo Comte, il feticismo è stato un mezzo di civilizzazione piuttosto debole perché non ha creato una casta sacra dedita esclusivamente all'attività speculativa. Più precisamente, il feticismo, con il suo modo particolare di concepire la divinità, ha ostacolato la formazione dell'autorità sacerdotale. Gli dei del feticismo sono generalmente divinità individuali, ognuna delle quali risiede in un luogo specifico

o in un oggetto. Non occorre un sacerdote che evochi la divinità, se la dimora di quest'ultima è nota a tutti e ognuno può entrare in contatto diretto con essa. Il culto esiste, ed è talvolta molto praticato, ma si tratta di un culto personale, che non ha bisogno di intermediari.

Le funzioni della casta sacerdotale

Secondo Comte, la casta sacerdotale svolge due funzioni fondamentali nella storia del progresso. La prima funzione è che i sacerdoti, liberi dalle attività produttive, possono dedicare tutta la vita alla riflessione, sviluppando l'intelligenza. La seconda funzione è che, innalzandosi sulle masse, creano una prima forma di governo. Il progresso della civiltà, spiega Comte, richiede l'assoggettamento degli uomini a un governo superiore, di cui la casta sacerdotale è la prima forma. Le credenze religiose hanno bisogno, più di altre, di sottostare a un'autorità superiore, che imponga agli uomini un solo modo di credere in Dio sotto la sferza della disciplina. Senza un'autorità sacerdotale, gli uomini si abbandonano alle più incredibili fantasticherie e la religione diventa fonte di discordia, anziché di concordia, dal momento che tutti finiscono per avere idee diverse. A loro volta, le divisioni religiose impediscono la nascita di una comunità politica solida e coesa. Il feticismo, impedendo la nascita di una casta sacerdotale, ha prolungato «al massimo»[96] la condizione primordiale dell'organizzazione primitiva.

Collegando una serie di brani, sparsi in punti diversi del *Corso di filosofia positiva*, abbiamo ricostruito una catena causale, che suddividiamo in quattro punti, per chiarire il modo in cui il feticismo ha frenato il processo di civilizzazione:

a) La concezione feticista della divinità ha impedito la nascita di una casta sacerdotale.
b) La mancanza di una casta sacerdotale ha impedito la formazione di un potere religioso superiore.
c) La mancanza di un potere religioso superiore ha impedito che gli uomini primitivi si assoggettassero a un sistema di credenze condivise su cui fondare una comunità coesa.
d) La mancanza di una comunità coesa ha impedito, per molto tempo, ai primi uomini di marciare compatti alla conquista di mete sempre più ambiziose, che segnano il processo di civilizzazione.

L'astrolatria

Siccome Comte crede che il progresso sia cumulativo e graduale, deve necessariamente trovare un elemento di progresso nel feticismo che gli consenta di trovare un legame evolutivo con il politeismo. Nella logica di Comte, il feticismo deve avere necessariamente lasciato un contributo perché il progresso passa attraverso una «lunga serie di modifiche graduali nelle concezioni umane»[97]. Ebbene, questo contributo è l'*astrolatria*, che rappresenta il «più alto perfezionamento»[98] della religione feticista. L'adorazione degli astri è stata la svolta fondamentale, che ha consentito all'umanità di passare dal feticismo al politeismo. L'astrolatria, infatti, tende a creare un sacerdozio in piena regola.

Vediamo come.

Le stelle sono feticci molto generali. Essendo visibili da ogni luogo, possono essere il feticcio di popolazioni estese. Gli uomini, una volta compreso che le

stelle sono inaccessibili, hanno sentito il bisogno di avere un gruppo di intermediari speciali tra loro e quelle divinità irraggiungibili. Prima che ai maghi venisse riconosciuto un potere sulla luna e le stelle, scrive Comte, dev'essere passato molto tempo. Agli albori dell'umanità, i primitivi attribuivano più importanza ai fenomeni vicini che a quelli lontani. Gli uomini divinizzavano gli oggetti e gli animali che apparivano sulla loro strada e non le lontanissime stelle del cielo. Ma poi il feticismo ha riscoperto l'astrolatria, che ha potuto esercitare un'influenza politica «veramente capitale»[99], facendo fare un passo avanti al progresso dell'umanità.

Leggiamo, con attenzione, questo brano di Comte sul rapporto tra astrolatria, classe sacerdotale e progresso sociale:

> Sono questi i due caratteri essenziali, maggiore generalità e accesso più difficile, i quali, senza alterare direttamente la natura fondamentale del feticismo universale, hanno dovuto rendere l'adorazione degli astri particolarmente adatta a determinare la formazione di un culto veramente organizzato e di un sacerdozio nettamente distinto, senza i quali lo sviluppo politico sarebbe rimasto essenzialmente impossibile. Si capisce quindi quanto siano radicalmente erronee le tendenze vaghe e assolute della filosofia politica attuale, che ci fanno, per esempio, condannare ciecamente il culto degli astri come un principio universale di degradazione umana; mentre invece l'avvento dell'astrolatria costituisce veramente non solo un sintomo essenziale, ma anche un notevole mezzo di progresso sociale, per l'epoca corrispondente, benché il suo smisurato prolungamento abbia dovuto divenire in seguito una fonte di ostacoli[100].

1.10 Il politeismo

Quali progressi possiamo attribuire al politeismo?

L'immaginazione e la nascita della scienza

Nel *politeismo*, le divinità sono indipendenti le une dalle altre e ognuna di esse possiede caratteristiche speciali, che corrispondono all'infinita varietà dei fenomeni naturali. La struttura mentale dei politeisti è lontana dal concepire l'esistenza di leggi naturali invariabili e necessarie, giacché riconduce gli avvenimenti terreni alla volontà arbitraria delle divinità. Tuttavia, il politeismo ha svolto la funzione fondamentale di favorire lo sviluppo dell'immaginazione umana, chiamata a inventare gli esseri fittizi responsabili di tutti i fenomeni. Nel feticismo, il potere dei sentimenti sulla ragione è più accentuato rispetto al politeismo. L'immaginazione dei politeisti non cancella i sentimenti, ma inizia a contenerli seriamente per la prima volta nella storia[101].

Comte attribuisce al politeismo una tolleranza molto più grande del monoteismo. Dato che le religioni politeiste hanno moltissime divinità, devono sempre immaginare di poterne aggiungere una nuova e questo fatto le provvede di una certa flessibilità e apertura. Per queste stesse ragioni, il politeismo è poco incline al fanatismo e al proselitismo, e ha anche alcune caratteristiche che hanno favorito il progresso

verso lo spirito scientifico. Tra queste, lo spirito di osservazione e di induzione[102]. Il volo degli uccelli e le viscere degli animali venivano osservati in modo sistematico dagli aruspici per interpretare la volontà delle divinità.

Comte scrive che nessuno stadio è più importante del politeismo nel processo di sviluppo dell'umanità. L'educazione scientifica dell'umanità è iniziata sotto il regno del politeismo, eppure «i filosofi hanno quasi sempre sottovalutato l'importanza capitale del passo veramente decisivo fatto dall'intelligenza umana quando essa si è finalmente elevata dal feticismo al politeismo propriamente detto. Per quanto semplice ci debba sembrare oggi questo primo progresso, esso è forse stato più fondamentale di qualsiasi altro successivo perfezionamento; infatti la grande creazione degli dèi costituisce certamente, per la sua natura, il primo tentativo generale dell'attività puramente speculativa propria della nostra intelligenza»[103], che fino a quel momento, con il feticismo, si era limitata ad animare tutti i corpi esterni, seguendo un impulso spontaneo e, quindi, senza operare il minimo sforzo intellettuale.

La prima forma di organizzazione sociale

Il politeismo ha avuto meriti importanti anche nell'evoluzione dell'organizzazione sociale. Esso ha dato impulso alla prima forma di divisione del lavoro, innalzando un gruppo di individui al di sopra della massa, i sacerdoti, che potevano dedicare tutto il loro tempo a coltivare l'intelletto. Nel politeismo, anche se le divinità intervengono direttamente nelle vicende umane, comunicano con gli uomini tramite una classe eletta. Il feticismo, invece, non prevedeva l'istituzione di un vero sacerdozio, se non nella fase finale dell'astrolatria, che, come abbiamo detto, spiana la strada al politeismo[104].

Il discorso sul politeismo dev'essere seguito con attenzione perché diventa più complesso.

Comte ritiene che il politeismo abbia prima creato, e poi rimosso, alcuni ostacoli sulla strada che conduce alla mentalità scientifica.

Quale ostacolo ha posto alla scienza?

Riconducendo tutti gli eventi alla volontà imprevedibile di una serie di divinità indisciplinate e assai volubili, il politeismo ha allontanato gli uomini dall'idea, così centrale nella scienza, dell'esistenza di leggi immutabili: «Il politeismo [...] subordinava tutti i fenomeni ad una moltitudine di volontà sommamente arbitrarie, incompatibili con qualsiasi grande idea di regole fisse»[105].

Quali ostacoli ha rimosso?

Introducendo il concetto di destino, il politeismo ha introdotto un correttivo ai capricci degli dei. Il destino è una divinità, a cui gli stessi dei devono sottostare. Il destino è una forza oscura imperscrutabile, che ha già deciso il corso degli eventi, proprio come le leggi scientifiche.

Il concetto di forza oggettiva

Grazie all'idea del destino o fato, il politeismo ha introdotto un'idea fondamentale della mentalità scientifica, secondo cui gli eventi sono mossi da forze oggettive, esterne e necessarie, immodificabili dalla volontà individuale, con la differenza che, nella scienza, quelle forze sono note e non oscure:

> «D'altronde – scrive Comte – il politeismo, pienamente sviluppato, introdusse spontaneamente, sotto il nome di destino o di fatalità, una concezione generale atta a fornire un punto d'appoggio primordiale al fondamentale principio dell'invariabilità delle leggi

> naturali. [...] Per conciliare ogni cosa, [il politeismo ha] dovuto aggiungere al sistema un indispensabile complemento generale, creando un Dio particolare per l'immutabilità, di cui tutti gli altri dèi, nonostante la propria indipendenza, avrebbero dovuto, per certi aspetti, riconoscere la preminenza. È così che la nozione del destino costituisce il correttivo necessario del politeismo, da cui è, per sua natura, inseparabile [...]. In questo modo, il politeismo si era quindi creato un primo accesso al principio ulteriore dell'invariabilità delle leggi naturali, subordinando ad alcune regole fisse, sebbene profondamente oscure, le numerose volontà che introduceva abitualmente»[106].

1.11 Il monoteismo

Domandiamoci, adesso, quali siano stati i progressi offerti dal monoteismo.

La forma di monoteismo di cui Comte si occupa maggiormente è il monoteismo cattolico, che ha consentito all'umanità di fare un enorme passo avanti verso lo spirito scientifico, limitando il *diritto di ispirazione soprannaturale*, che ha sottoposto a severi controlli di autenticità.

La limitazione del soprannaturale

Che cosa significa limitare il diritto di ispirazione soprannaturale e quali sarebbero le sue funzioni positive?

Limitare il diritto di ispirazione soprannaturale significa, molto semplicemente, che il cattolicesimo non accetta che un comune credente dichiari di essere venuto in contatto diretto con Dio, la Madonna o i santi. Una simile prerogativa spetta soltanto al papa e, eventualmente, a pochi sacerdoti, i quali devono peraltro dimostrare di essere sinceri, fornendo le prove delle loro visioni.

La concentrazione dei poteri soprannaturali nelle mani del papa e i controlli su quanti dichiarano di essere venuti in contatto con una forza ultraterrena hanno consentito di ridurre la presenza del soprannaturale nella vita pubblica e privata. Più concretamente, Comte vuole dire che una società in cui tutti hanno un'apparizione quotidiana è anche una società piena di emozioni prorompenti, che infiacchiscono la ragione e le rubano la scena. Con il monoteismo cattolico, le passioni hanno dovuto allentare la loro presa sull'intelletto. Questa è la ragione per cui Comte ritiene che il protestantesimo rappresenti un regresso enorme nel cammino verso la mentalità scientifica: in opposizione alla casta sacerdotale della Chiesa romana, il protestantesimo attribuisce ai singoli credenti il potere di mettersi in contatto diretto con Dio, restituendo nuovo slancio al diritto di ispirazione soprannaturale. Insomma, «il protestantesimo, lungi dal sopprimere il diritto di ispirazione divina, facilitava invece la sua estensione, facendo retrocedere lo sviluppo progressivo dell'umanità. Dato che la cosiddetta riforma consisteva nel volgarizzare sempre di più questa mistica facoltà, finendo così per individualizzarla, il che non avrebbe mancato di creare grandissima confusione intellettuale e sociale»[107].

Un sistema di istruzione generale

Il monoteismo cattolico ha dato un grande contributo al progresso umano anche con l'organizzazione di un sistema di istruzione generale, un'innovazione sociale «immensa e felice»[108], che Comte vede anche nel monoteismo di Maometto[109],

il quale si sarebbe meritoriamente ispirato all'esempio cattolico[110]. La Chiesa cattolica, prosegue Comte, ha introdotto anche altri divieti, che si sono rivelati importantissimi per il progresso dello spirito scientifico, dal momento che hanno ulteriormente sgomberato lo spazio pubblico dalla presenza del sovrannaturale: la Chiesa romana ha soppresso i maghi, le streghe, le premonizioni, la magia, la superstizione.

Queste sono le parole con cui Comte riassume ciò che, a suo giudizio, è stato il ruolo enorme della Chiesa cattolica nell'evoluzione della scienza. Siccome la scrittura di Comte è spesso prolissa, abbiamo dovuto effettuare molti tagli e ricomposizioni per mettere insieme la parte essenziale del suo pensiero sul cattolicesimo.

Scrive Comte:

> Dal punto di vista filosofico propriamente detto, l'atteggiamento intellettuale del cattolicesimo è tanto importante quanto mal valutato. Abbiamo già preso in esame l'estrema importanza sociale del memorabile sistema di educazione universale che il cattolicesimo giunse ad organizzare finanche nelle classi più basse delle popolazioni europee; tentativo del resto compiuto onorevolmente, dietro il suo esempio, dal monoteismo di Maometto [...]. L'influenza puramente scientifica del cattolicesimo non fu di certo meno salutare della sua azione filosofica. [...] durante il medioevo [...] il regime monoteistico, lungi dal comprimere lo sforzo scientifico di allora, doveva invece felicemente incoraggiarlo, liberandolo infine in modo naturale da tutti gli impicci che il politeismo gli aveva creato da ogni parte; [...] mentre il monoteismo, concentrando l'azione soprannaturale, lasciava finalmente allo spirito scientifico libero accesso a questi studi secondari per i quali non doveva scontrarsi con una dottrina religiosa, a patto che si rispettassero le formule, sin dall'ora vaghe e generali, che li riguardavano [...]. Al punto già raggiunto dalla nostra grande dimostrazione storica, mi sembra superfluo spiegare espressamente che il regime monoteista, paragonato al precedente, costituisce una diminuzione intellettuale molto pronunciata dello spirito religioso, come il sistema politeista l'aveva operata, a suo tempo in quello idolatra: questa progressione appare ormai evidente. Oltre alle grandi restrizioni che [...] il cattolicesimo ha accuratamente imposto allo spirito di ispirazione divina, è ugualmente chiaro con la soppressione spontanea degli oracoli e delle profezie, dai quali l'antichità era sommersa, e attraverso il carattere sempre più eccezionale imposto alle apparizioni ed ai miracoli, che il cattolicesimo al tempo della sua maggior potenza, si sforzò nobilmente a spese dello spirito teologico, d'allargare il dominio all'inizio così angusto della ragione umana, per quanto lo poteva permettere la natura stessa della dottrina che era alla base della sua potenza sociale. Da tutte queste qualità incontestabili [...] è facile dedurre la felice influenza che il sistema monoteista del medioevo dovete esercitare sulla nascita delle scienze naturali di allora[111].

1.12 Lo stadio metafisico

Lo stadio metafisico raggiunge il culmine con la filosofia illuminista[112], di cui Comte bersaglia due aspetti fondamentali: l'individualismo e la critica soggettiva[113].

Individualismo e critica soggettiva

La critica soggettiva crea disorientamento e caos perché mette in discussione le verità fondamentali sulla natura umana, diffondendo esiziali «utopie anarchiche». Comte definisce Rousseau un «moderno metafisico», a capo di una «scuola anarchica»[114], che ha spinto «lo spirito di regresso fino al più stravagante delirio, con quella selvaggia utopia, nella quale un brutale isolamento veniva direttamente proposto come esempio allo stato sociale»[115]. La scuola di Rousseau è colpevole di una «disastrosa influenza sociale», responsabile delle «più gravi aberrazioni politiche»[116], che arrivano fino ai nostri giorni.

Comte ritiene che la filosofia teologica e quella positiva condividano la capacità di stabilire un ordine sociale solido perché sono entrambe in grado di fornire certezze assolute. La filosofia metafisica non può riuscire in un'impresa così importante perché la sua natura fondamentale è di essere critica. Lo stadio metafisico assomiglia più allo stadio teologico, senza offrire il vantaggio delle sue certezze.

Vogliamo insistere sui punti di contatto tra la filosofia teologica e quella positiva, ricordando l'atteggiamento di Comte verso la Chiesa cattolica.

Comte crede che il cattolicesimo debba essere soppiantato dal positivismo. Tuttavia, riconosce alla Chiesa romana il merito di saper difendere i suoi precetti fondamentali con la repressione della critica soggettiva. Comte trova «ammirevole»[117] questo assioma cattolico attribuito a Sant'Agostino: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* ovvero «unità nelle cose fondamentali, libertà dove c'è il dubbio, carità in tutto». Le «cose fondamentali» sono le verità indiscutibili su cui la Chiesa non ammette dubbi.

La tolleranza assoluta non può esistere

L'individualismo e la ragione soggettiva, tanto invisi al cattolicesimo, non piacciono nemmeno a Comte perché lasciano la porta aperta a discussioni interminabili sui principi fondamentali dell'organizzazione sociale. Queste discussioni sfiancanti sono incompatibili con l'ordine sociale necessario al progresso: «Esaminare sempre, senza mai decidersi, sarebbe quasi considerato follia nella vita privata»[118], figuriamoci nella vita pubblica, dove l'incertezza può creare sommovimenti popolari. Il progresso ha bisogno dell'ordine, ma «l'ordine sociale sarà sempre necessariamente incompatibile con la libertà permanente lasciata ad ognuno, senza la preliminare realizzazione di una condizione razionale, di rimettere ogni giorno in discussione, senza fine, le basi stesse della società. La tolleranza sistematica non può esistere, e non è realmente mai esistita, che per le opinioni ritenute indifferenti o dubbie, come prova la pratica stessa della politica rivoluzionaria, nonostante la sua proclamazione assoluta della libertà di coscienza»[119].

Fatta eccezione per le opinioni irrilevanti, scrive Comte, la tolleranza assoluta non è mai esistita in nessuna società e mai potrebbe esistere. In tutti i gruppi umani è possibile trovare qualche forma di censura. Gli stessi rivoluzionari, che vorrebbero abbattere l'ordine costituito per edificare una società più tollerante, incalza Comte, non tollerano che qualcuno critichi la loro dottrina. Un discorso analogo vale per le sette protestanti, che, da una parte accusano il cattolicesimo di essere intollerante, e, dall'altra, promuovono un'intolleranza tirannica al loro interno. È vero che Galileo fu processato per la sua dimostrazione del moto della Terra[120], ma è altrettanto vero che la Chiesa romana tollerava la scienza, purché evitasse di mettere in discussione quelle verità fondamentali su cui non ammetteva dubbi.

Il fatto che il papato sia stato o meno amico della scienza è poco rilevante nella prospettiva di Comte[121]. L'evoluzione verso la scienza segue un corso spontaneo e naturale. I maghi nel feticismo, gli aruspici nel politeismo e il papa nel monoteismo seguono, inconsapevolmente, un disegno superiore, che è la legge dei tre stadi. Comte, com'è tipico dei positivisti, è fedele a un programma scientifico che non prende in considerazione le motivazioni soggettive, gli scopi, e i valori degli attori sociali[122]. Ciò che gli individui pensano e vogliono non è importante nel suo schema dell'evoluzione universale. Gli uomini sono guidati da forze esterne. Le interpretazioni degli individui, e il senso che essi attribuiscono alle loro azioni, sono irrilevanti davanti alle leggi della scienza. Non a caso, Comte teorizzerà una società autoritaria basata sul potere degli scienziati, la «sociocrazia»[123], un termine che conia nel primo tomo del *Sistema di politica positiva* del 1851[124].

La sociocrazia

1.13 Lo stadio positivo

Nel *terzo stadio*, la filosofia positiva, stabilendo il primato del tutto sulle parti e della sintesi sull'analisi, consente di raggiungere certezze indiscutibili. Il progresso è guidato da «leggi assolutamente naturali»[125] e lo stadio positivo si affermerà sotto la spinta di un'evoluzione necessaria, continua, inevitabile e spontanea. Comte ritiene che l'Europa sia la civiltà più avanzata e crede anche che la «razza bianca» sia dotata di una «superiorità» riconducibile al suo «apparato cerebrale»[126].

L'eliminazione del conflitto

L'idea che il progresso sia diretto verso un ultimo stadio dell'umanità è presente anche in Marx, con una differenza importante. In Marx, il progresso dipende dalla profusione del conflitto; in Comte, invece, dipende dalla sua eliminazione. Nessuna società, per Comte, può correre verso un traguardo grandioso, se il suo slancio è frenato dai conflitti. Il conflitto tra operai e imprenditori dev'essere eliminato da una riforma culturale. Marx, al contrario, propone una riforma intellettuale, la sua teoria del materialismo storico, per alimentare il conflitto nelle fabbriche ed estenderlo al mondo intero.

Comte era convinto che l'applicazione del metodo scientifico alla politica avrebbe fatto sparire i conflitti tra gli uomini giacché la verità scientifica è unica e gli uomini non devono fare altro che accettarla. La libertà di coscienza non può esistere davanti ai risultati della scienza, che gli uomini e i governi devono semplicemente recepire: «Non v'è affatto libertà di coscienza in astronomia, in fisica, in chimica, e nella stessa fisiologia, nel senso che ognuno troverebbe assurdo non credere con fede ai principi stabiliti in queste scienze dai competenti. Se in politica accade diversamente – scrive Comte – è unicamente perché, essendo caduti i vecchi principi, e non essendo i nuovi ancora formulati, non vi sono affatto, propriamente parlando, in questo intervallo, principi stabili»[127].

Lo sviluppo delle scienze

Muovendo da simili premesse, Comte immagina che la politica possa un giorno essere sostituita dalla filosofia positiva. Nella sua prospettiva, la politica è il gover-

no del conflitto, scatenato dalla scarsità delle risorse. Una volta raggiunta l'opulenza, grazie all'applicazione della scienza al mondo dell'industria, i conflitti svaniranno e la politica diventerà superflua. Nella società fondata sulla scienza, non ci sarà più posto per le opinioni soggettive: gli uomini vivranno di verità oggettive[128].

Anche lo sviluppo delle scienze segue lo sviluppo dell'intelligenza umana. Con il progredire dell'intelligenza, le scienze diventano più complesse e, nello stesso tempo, più specifiche. Comte, ricostruendo lo sviluppo storico delle scienze, scrive che la mente umana ha scoperto prima i principi degli oggetti più semplici e poi quelli degli oggetti più complessi. La fisica, che si occupa di tutti i fenomeni naturali, vivi e morti, grandi e piccoli, si è sviluppata nel XVII secolo; la chimica, che è più complessa e meno generale della fisica, giacché esistono molti fenomeni fisici senza conseguenze chimiche, ma non esistono fenomeni chimici senza conseguenze fisiche, è diventata una scienza positiva soltanto nel XVIII secolo. La biologia, le cui leggi sono ancora più complesse, ma valgono soltanto per i corpi viventi, stava diventando una scienza positiva nel XIX secolo; la sociologia si sarebbe affermata per ultima. Le sue leggi, assicura Comte, hanno una complessità senza paragoni, ma devono dare conto di fenomeni molto specifici. Gli esseri umani formano il più piccolo sottoinsieme di fenomeni naturali[129].

Il rifiuto della schiavitù

Comte attribuisce alla sua opera il compito di accelerare l'evoluzione sociale, chiarendo le sue leggi e i benefici del suo incedere. L'Europa, per lui, è il faro della civiltà, ma questo non lo induce ad avere atteggiamenti aggressivi verso gli altri popoli. Sebbene giuri sulla superiorità della razza bianca, che riteneva «incontestabile»[130], Comte è contrario all'idea di imporre il modello della società europea ad altre società. Ogni popolo, scrive, ha la propria organizzazione sociale, che dev'essere compresa con riferimento al suo contesto e rispettata. La condanna che Comte ha pronunciato del colonialismo è dura. La «schiavitù coloniale», come la chiama, è una vera «mostruosità politica», è un'«aberrazione [...] disonorante per la nostra civiltà»[131]. In un altro brano, Comte parla di «odiosa giustificazione della schiavitù coloniale»[132]. Comte invitava a rispettare gli usi e i costumi dei Paesi extra-europei e predicava l'amore verso tutti i popoli.

1.14
Il «Sistema di politica positiva» e le critiche di Coser

La religione del Grande Essere

L'invito di Comte all'amore universale consente di introdurre agevolmente la sua ultima opera, il *Sistema di politica positiva*, pubblicata in quattro volumi, tra il 1851 e il 1854 a Parigi. In queste pagine, Comte istituisce una nuova religione, esortando tutti gli uomini a celebrare il «Grande Essere» ovvero le imprese gloriose realizzate dall'umanità nel corso della storia. In breve, la religione del Grande Essere è la religione dell'umanità che celebra se stessa. L'istituzione della religione è annunciata sin dal lungo titolo dell'opera, che, citata per intero, è: *Sistema di politica positiva o trattato di sociologia che istituisce la religione dell'umanità*[133].

Il calendario positivista

Comte crea anche una liturgia, un calendario con i santi, rappresentati dai grandi geni dell'umanità, a cui aggiunge la formula sacra dei positivisti: «*L'Amore per principio, l'Ordine per base e il Progresso per fine*»[134]. Il calendario, che inaugura l'era positivista, si compone di tredici mesi, ognuno dei quali è intitolato a un personaggio che ha lasciato un segno indelebile nella storia dell'evoluzione[135]. Comte chiarisce che il suo calendario si basa sulla tradizione ed è per questo diverso da quello dei rivoluzionari francesi, ansiosi di creare una rottura con il passato. I rivoluzionari non si rendono conto che persino «l'uomo più giustamente famoso per le sue scoperte deve quasi sempre la maggior parte dei suoi successi, nel cammino che percorre, ai suoi predecessori»[136].

La necessità della religione

Nell'ultima fase della sua vita, Comte inizia a costruire una vera e propria Chiesa, di cui si proclama grande sacerdote. L'uomo ha bisogno della scienza e della religione perché ha una natura duplice. L'uomo è sì egoista, ma è anche altruista per via del suo istinto alla socialità. L'uomo è duplice anche per ragioni neurologiche. Il suo cervello ha due grandi sedi: nella parte posteriore, ospita i sentimenti; nella parte anteriore, ospita i ragionamenti[137]. Sono però i sentimenti ad avere il potere più grande sulle azioni[138]. La religione, con l'aiuto fondamentale della famiglia, sollecita l'istinto alla socialità e tiene a freno l'egoismo. La religione è una sorta di ago della bilancia, che sposta l'equilibrio cerebrale verso la dimensione emozionale. Gli uomini devono amare il nuovo ordine positivo religiosamente.

Comte ha presentato la sua religione dell'umanità con queste parole:

> In ogni fase o forma qualsiasi della nostra esistenza, individuale o collettiva, si deve sempre applicare la formula sacra dei positivisti: *l'Amore per principio*, *l'Ordine per base*, *il Progresso per fine*. La vera unità è dunque costituita infine dalla religione dell'Umanità. Solo questa dottrina veramente universale può essere indifferentemente caratterizzata come la religione dell'amore, la religione dell'ordine o la religione del progresso, a seconda che si consideri la sua attitudine morale, la sua natura intellettuale, o la sua finalità pratica. Riconducendo tutto all'Umanità, questi tre punti di vista generali tendono necessariamente a confondersi. L'amore ricerca infatti l'ordine e spinge al progresso; l'ordine consolida l'amore e guida il progresso; infine, il progresso sviluppa l'ordine e riconduce all'amore. Così guidati, il sentimento, la speculazione e l'azione tendono ugualmente al servizio costante del Grande-Essere, del quale ogni individualità può divenire un organo eterno [...]. L'unità individuale e l'unità sociale rappresentano il duplice fine della religione. Ora, nei confronti di ciascuna di esse, diventa facile riconoscere che la sintesi fondata sull'Umanità è la sola completa e durevole, perché è la sola veramente conforme alla nostra natura. Nessun altro principio potrebbe stabilire una tale armonia tra le parti essenziali di ogni esistenza. Riconducendo tutto all'Umanità, il sentimento, la speculazione e l'azione sviluppano subito le loro relazioni normali. L'attività, direttamente consacrata a servire il Grande-Essere, si trova nobilmente subordinata al sentimento. Nello stesso tempo, l'intelligenza accetta pienamente il suo vero compito, per illuminare l'attività. Il cuore prevale dunque sullo spirito e sul carattere, in una forma al tempo stesso più spontanea e più sistematica che in qualsiasi altro sistema[139].

Il tentativo di Comte di istituire una nuova religione è stato oggetto di ironie e di giudizi talvolta sprezzanti, al punto che, tra i maestri del pensiero sociologico, Comte gode della «reputazione peggiore»[140], come ha scritto Johan Heilbron, che ha rivalutato seriamente la sua epistemologia, in un articolo prezioso.

Le critiche all'ultimo Comte

Lewis A. Coser è stato severo con la condotta di Comte nell'ultima fase della sua vita. Comte si circondò di uomini di basso livello intellettuale, scrive Coser, tra cui meccanici, carpentieri e poeti falliti, che si prostravano ai suoi piedi con la venerazione che si deve a un'eminente figura religiosa. Molti, fuori della sua cerchia, lo giudicavano «pazzo», e lo stesso Coser è incline a credere che lo fosse veramente. A ben vedere, Coser aderisce all'antico giudizio di John Stuart Mill, secondo cui è esistito un Comte da ricordare, quello del *Corso di filosofia positiva*, e un Comte da dimenticare, quello del *Sistema di politica positiva*[141]. Poi, però, Coser si impegna in un'analisi più profonda e cerca di spiegare la presunta follia di Comte, utilizzando la psicologia e la sociologia dei gruppi.

Sotto il profilo psicologico, Comte, frustrato e addolorato per essere stato allontanato come un reietto dai pensatori del suo stesso livello, si circondò di ammiratori mediocri, che sovrastava facilmente. Comte teneva messa e, durante la settimana, riceveva individui marginali di varia natura, che ascoltavano le sue prediche e gli confessavano sensi di colpa e peccati, chiedendo persino l'assoluzione. Comte si era autoproclamato pontefice della religione dell'umanità e agiva come tale, invitando i suoi seguaci più sbandati persino alla castità[142]. Tutta questa ammirazione, osserva Coser, dev'essere stata psicologicamente gratificante per un uomo caduto in discredito presso i maggiori pensatori, da cui, un tempo, era stimato. Comte aveva ricevuto lettere di apprezzamento per i suoi primi scritti giovanili da alcuni dei più prestigiosi intellettuali di Francia, incluso l'esploratore e scienziato tedesco Alexander von Humboldt, che gli aveva fatto giungere la propria approvazione nel 1824[143]. Sotto il profilo della sociologia dei gruppi, Comte pagò un prezzo carissimo per l'isolamento dai suoi pari, che smisero di esercitare un controllo sulla sua condotta. Non dovendo più temere il giudizio di un gruppo culturalmente elevato, Comte perse ogni freno e cadde in basso, diventando un «patetico Papa dell'Umanità»[144]. È vero, osserva Coser, che la fuoriuscita dagli ambienti accademici ebbe un effetto positivo su Comte, che fu libero di esprimere tutta la sua creatività. Tuttavia, questa libertà gli costò assai cara. Senza più legami con quel mondo accademico rigido e severo, Comte, rifugiatosi nella sua setta religiosa, deragliò e diventò un reietto o forse un pazzo.

1.15 Comte e l'incapsulamento sociale

La perdita del feedback negativo

Coser utilizza una categoria interpretativa, che, oggi, i sociologi chiamano *perdita del feedback negativo*, un termine che è stato utilizzato per indicare la condizione dei fanatici religiosi, i quali, «incapsulati» nelle loro sette, si sottraggono ai giudizi di condanna del mondo circostante. Altri studiosi, invece, soprattutto gli psicologi sociali che si richiamano a Kurt Lewin, parlano di *unfreezing*[145], traducibile in italiano con «scongelamento», che indica la situazione di chi si trova proiettato in un contesto nuovo, senza più legami con la vita precedente e, quindi, libero

di assumere condotte un tempo censurate. *Unfreezing* sta anche per «disconnessione». Secondo l'interpretazione di Coser, Comte era «disconnesso» dal mondo scientifico, di cui non sentiva più il peso moderatore delle sanzioni negative. Vi è un altro concetto che dobbiamo richiamare in questa disamina della devianza di Comte per aggiornare il lessico di Coser: il concetto di «incapsulamento sociale». È questo il termine che i sociologi utilizzano oggi per esprimere l'idea di Coser, secondo cui Comte diventò un deviante soprattutto perché si rinchiuse nella sua setta positivista.

Dawson e la retroazione negativa

Per avere un'idea più chiara di ciò che, forse, è accaduto a Comte nell'ultima fase della sua vita, in cui la sua paranoia e la convinzione di essere una sorta di «eroe messianico» conobbero un'impennata, possiamo leggere una pagina del sociologo delle religioni Lorne Dawson, che descrive quali siano le conseguenze dell'*incapsulamento sociale* e della fine del *feedback negativo*, avvenuta in quattro sette religiose: il Tempio solare, i davidiani, il Tempio del popolo e Heaven's Gate. Dawson preferisce parlare di «nuovi movimenti religiosi», piuttosto che di «sette», perché ritiene che questo termine abbia assunto una connotazione troppo negativa: «I nuovi movimenti religiosi [le sette] formano, secondo Marc Galanter, sistemi sociali piccoli e tuttavia quasi completi. Per sopravvivere, tutti i sistemi sociali devono soddisfare certi requisiti. Tra le altre cose, essi hanno bisogno di ricevere e rispondere a una retroazione e di mantenere i confini del sistema. [...] L'isolamento spesso impedisce al gruppo di ricevere una retroazione sufficiente e accresce la minaccia che i membri avvertono rispetto a ogni incursione nei loro confini. L'isolamento e i confini di cui si parla sono sia sociali che fisici. I membri del tempio solare, per esempio, non smisero mai di partecipare fisicamente alle attività quotidiane della vita in Europa, in Québec e altrove. Essi avevano lavori regolari, famiglie, case e interagivano frequentemente con altri membri della società, ma tuttavia coltivavano la sensazione profonda di costituire una comunità distinta, un'élite spirituale che mentre viveva nel mondo era simbolicamente separato da esso. Una conoscenza particolare e spesso segreta e una serie di riti venivano adoperati per stabilire e mantenere un chiaro confine sociale attorno al gruppo. [...] Di fatto, ciascuno di questi gruppi si trova in circostanze in cui la retroazione, specialmente quella negativa, fu soppressa. La retroazione negativa svolge un'importante funzione regolatrice in ogni sistema sociale, sia che venga dall'interno del sistema sia che venga dall'esterno. [...] La retroazione negativa fa parte di ciò che aiuta un sistema sociale a mantenere il suo equilibrio. Una volta tagliati fuori dal mondo esterno, socialmente e fisicamente, è abbastanza probabile che il Tempio Solare, i davidiani, il Tempio del Popolo e, si potrebbe ipotizzare, Heaven's Gate, abbiano perso tutti una fonte essenziale di feedback negativo. Senza poter accedere alle reazioni degli esterni, può essere diventato sempre più difficile per i membri di questi gruppi stabilire se il loro comportamento stesse diventando troppo bizzarro e disadattato. Ripiegati su se stessi e sentendosi minacciati, i membri possono essersi preoccupati di nascondere o distruggere ogni segno di debolezza. Così individui che si lamentavano o semplicemente manifestavano visioni alternative possono essere stati soppressi o espulsi. In ciascun caso la risultante omogeneizzazione e l'incapsulamento

sociale dei membri possono aver reso i gruppi paranoici riguardo ogni apparente trasgressione dei loro confini simbolici. Ironicamente, nel cercare di rafforzare i propri confini contro un apparente minaccia esterna, ciascuno di questi gruppi può essere diventato troppo rigido nel suo funzionamento interno e sempre più realistico nei suoi rapporti con il resto del mondo. Essendo stati stretti, i confini possono essere diventati troppo fragili e ancora più suscettibili di una violazione simbolica»[146].

L'isolamento politico di Comte

Gli storici non hanno dubbi sul fatto che Comte, verso il finire della sua vita, si sia «incapsulato» socialmente e che abbia perso il feedback negativo dei colleghi. Tuttavia, occorre precisare che Comte non aumentò il suo isolamento soltanto per via della fondazione della nuova religione, ma anche per le sue prese di posizione politiche. Nel 1851, approvò il colpo di Stato di Luigi Napoleone[147], perdendo persino la vicinanza del fedele Littré[148] e di altri seguaci, che abbandonarono la Società positivista, fondata da Comte nel 1848[149]. Nel 1851, l'anno di pubblicazione del primo volume del *Sistema di politica positiva*, Comte perse anche il posto di ripetitore all'École polytechnique di Parigi. Con la sua teoria della discesa verso il basso, Coser spiega anche la degenerazione della scrittura di Comte, il quale avrebbe cercato di accattivarsi un pubblico di livello inferiore rispetto a quello che, un tempo, leggeva il *Corso di filosofia positiva*. Come esempi negativi, Coser cita il *Trattato filosofico di astronomia popolare*, meglio noto come *Discorso sullo spirito positivo*[150], pubblicato nel 1844. Comte, conclude Coser, aveva cercato di conquistare le menti elette; ora punta a conquistare i sentimenti del volgo.

1.16 Una critica alla critica di Coser

Giunti a questo punto, è lecito domandarsi come sia potuta iniziare una caduta sociale così vertiginosa.

Il distacco con Saint-Simon

Per rispondere a questa domanda, Coser risale agli esordi della carriera di Comte, segnati dal rapporto con un intellettuale di spicco, che prima amò e poi odiò: Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Quando i due iniziarono a collaborare, nel 1817, Comte era molto più giovane di Saint-Simon, di cui divenne allievo e segretario. Saint-Simon incluse nella ristampa della sua opera, il *Catechismo degli industriali* (1824), in cui appare per la prima volta il termine «positivo», anche un saggio di Comte, il *Sistema di politica positiva*, senza però citare il nome di Comte, che si allontanò dal maestro, maledicendolo. Saint-Simon aveva un pubblico e una visibilità inimmaginabili per Comte, che, dalla rottura, ebbe molti danni, tra cui la perdita di un uditorio. Inoltre, la sua posizione all'École polytechnique di Parigi, sempre modesta e marginale, non gli dava né le gratificazioni accademiche a cui ambiva, né un pubblico adeguato alla grandiosa missione di rigenerazione dell'umanità che si era attribuito. Non gli dava nemmeno un compenso dignitoso

per vivere, tant'è vero che Comte visse, a lungo, di sussidi generosamente offerti da amici, allievi ed estimatori. Coser attribuisce la degenerazione intellettuale di Comte soprattutto al suo isolamento dai gruppi più colti: siccome Comte bramava un pubblico che non aveva, abbassò la qualità del suo lavoro per ammaliare un numero più ampio di lettori. Il discorso di Coser sembra logico. Tuttavia, se prestiamo attenzione alle date di pubblicazione delle opere comtiane, la successione degli eventi non gli dà ragione.

La nostra critica alla critica di Coser richiede di procedere con ordine.

Comte si distaccò definitivamente da Saint-Simon tra l'aprile e il giugno 1824[151] e poi, tra il 1830 e il 1842, pubblicò i sei tomi del *Corso di filosofia positiva*, che lo stesso Coser, questo dettaglio è fondamentale, elogia per serietà e rigore della scrittura. Secondo Coser, l'abbassamento del livello intellettuale di Comte sarebbe chiaramente documentabile a partire dal 1844, con la pubblicazione del *Discorso sullo spirito positivo*. Se questa ricostruzione è corretta, diventa difficile comprendere come mai Comte non si sia dedicato alla scrittura di opere divulgative subito dopo la rottura con Saint-Simon, nel 1824. Stando ai calcoli di Coser, prima di abbassare la qualità delle sue pubblicazioni, Comte avrebbe atteso venti lunghi anni, dal 1824 al 1844, passando per un'opera molto seria in sei volumi.

La tesi di Coser sembra perciò non avere un fondamento solido.

Più probabilmente, a Comte accadde ciò che, normalmente, accade a moltissimi studiosi.

L'esigenza divulgativa

Nel momento in cui uno studioso porta a conclusione uno sforzo intellettuale enorme, come il *Corso di filosofia positiva*, e sente di avere dato piena espressione alle sue idee e alla sua creatività, peraltro in un arco temporale lungo dodici anni, è tipico che avverta l'esigenza di pubblicare un libro con un taglio più divulgativo affinché le sue tesi arrivino a un pubblico più ampio. Sotto il profilo psicologico, il rapporto che uno studioso ha con i lettori è lo stesso rapporto che i capitalisti hanno con il denaro: ne vogliono sempre di più[152]. Gli intellettuali – come ha scritto Luciano Pellicani in un libro fondamentale sulla formazione dell'intellighenzia laica nella civiltà moderna – ricercano il potere e il successo come tutti gli uomini comuni: «L'intellettuale moderno, se da una parte disprezza il volgo, dall'altra ha bisogno di esso, del suo riconoscimento e della sua adesione entusiastica. Nell'intellettuale urgono due bisogni contraddittori e ugualmente imperiosi: l'isolamento aristocratico e il legame con il popolo per diventarne la guida spirituale»[153]. A noi sembra che Comte, libero dai freni accademici, abbia svelato un tratto psicologico comune a tutti gli studiosi: l'avidità per i lettori. La nostra ipotesi è opposta alla tesi di Coser: Comte non abbassò la qualità della scrittura perché era frustrato, ma perché era appagato.

Il rapporto con Clotilde de Vaux

Vi sarebbe anche la possibilità di sviluppare una terza interpretazione, basata su una lettera a Clotilde de Vaux del 6 giugno 1845, in cui Comte scrive di cercare nella vita pubblica le gioie che la vita privata gli aveva negato[154]. Questa lettera consentirebbe di affermare che Comte abbassò la qualità delle sue pubblicazioni non perché fosse frustrato nella vita pubblica, come ipotizza Coser, ma perché lo era nella vita privata; non per mancanza di lettori, ma per mancanza d'amore. Tuttavia, non possiamo sapere se Comte abbia scritto queste parole a Clotilde sinceramente

oppure perché sperava di attirare le sue cure, dandole l'immagine di un uomo bisognoso d'amore, ingiustamente colpito dalla vita. Probabilmente, ognuna di queste interpretazioni coglie un aspetto della realtà. Più è importante la decisione che un uomo deve prendere, maggiori sono le motivazioni che intervengono nelle sue scelte. Comte aveva conosciuto Clotilde de Vaux – una trentenne separata dal marito, consapevole di essere malata – nell'ottobre 1844, di cui si innamorò profondamente. L'anno successivo, Comte le dichiarò il suo amore, che però Clotilde respinse amabilmente. Il 5 aprile 1846, Clotilde morì sotto gli occhi di Comte, che le dedicò un culto personale. Secondo alcuni storici del pensiero sociologico, Comte identificò il culto per Clotilde con la religione positiva, presentata nella sua ultima opera[155].

I limiti di una lettura psicologica

Ad ogni modo, la conclusione di Mary Pickering è ferma: Comte non era pazzo e gli studiosi che spiegano la sua religione dell'umanità con la follia non riescono a cogliere la coerenza e la continuità del suo pensiero[156]. Vale la pena citare la conclusione di Pickering, che traduciamo come segue: «Nella conclusione [del mio libro], riesamino la documentazione rifiutando la tesi secondo cui Comte fu prima un arido pensatore scientifico e poi diventò un pazzo riformista religioso nella sua cosiddetta seconda carriera a causa del suo amore improvviso per Clotilde de Vaux»[157]. Lo slittamento di Comte verso l'autoritarismo, conclude Pickering, non dev'essere spiegato con la psicologia. Esso va ricondotto al più ampio contesto storico della Francia del Diciannovesimo secolo, caratterizzato dalla debolezza del liberalismo. Molti altri studiosi, e non solo Comte, scivolarono verso l'autoritarismo perché la cultura liberale francese, in quel periodo, non era abbastanza sviluppata. Insomma, conclude Pickering, l'autoritarismo non è stato un problema di Comte; è stato il problema di molti studiosi e pensatori francesi. Per completezza dell'informazione, dobbiamo però aggiungere che Comte, dopo avere appoggiato il colpo di Stato di Luigi Napoleone, se ne allontanò, protestando contro la soppressione della libertà di stampa, che, tra le altre cose, ostacolava la divulgazione del messaggio positivista[158].

Pickering è autrice della ricerca più avanzata su Comte di cui oggi disponiamo. Il fatto che sia proprio lei a dire che Comte non fondò la sua religione perché in preda alla follia dev'essere tenuto in seria considerazione. Tuttavia, l'idea, ancora oggi assai diffusa, secondo cui Comte si era dato alla costruzione di una chiesa perché era in preda alla follia, deve avere avuto un fondamento che non sia soltanto un giudizio lapidario. I pregiudizi sono spesso radicati in avvenimenti o episodi del passato, di cui si è persa la memoria. Pochi risalgono alla fonte dei pregiudizi e questo rende difficile combatterli.

Ebbene, in gioventù, Comte aveva sofferto di ciò che, all'epoca, fu considerata una «malattia mentale».

Quando, esattamente?

Le radici del pregiudizio sulla follia

Il giovane Comte, che apparteneva a una rigida famiglia cattolica e monarchica, aveva dato scandalo dichiarandosi repubblicano e libero pensatore, e, nel 1816, fu espulso dall'École polytechnique per insubordinazione. Dopo la sua espulsione, iniziò la propria collaborazione con Saint-Simon, con cui ruppe i rapporti nel 1824, accusandolo di furto intellettuale. Nel 1826, Comte subì un «severo attacco di malattia mentale»[159] e fu trattenuto in una clinica psichiatrica per otto mesi. Si

riprese con l'aiuto della sua prima moglie, Caroline Massin, ma lottò per tutta la vita con un disordine bipolare. Con il tempo, diventò un «maniaco depressivo», ossessionato dall'idea di dover rigenerare l'umanità. Nel 1838, fu vittima di paranoia. Per preservare la sua «igiene cerebrale», si proibì di leggere libri di autori a lui contemporanei, quotidiani o riviste, che, a suo dire, rischiavano di danneggiare la sua originalità, ma anche per non dover leggere recensioni negative dei propri libri. Il dolore di Comte fu grande quando le persone a lui più care lo abbandonarono, a causa della sua difficile personalità. La moglie, che accusava continuamente di non apprezzarlo e di tradirlo, lo lasciò nel 1842. Nel frattempo, Comte aveva ottenuto un incarico marginale, quello di *répétiteur* (l'equivalente di un attuale *tutor*) all'École polytechnique, dove, altro dolore, tentò, più volte, di vincere una cattedra in analisi matematica, senza successo.

1.17 La rivalutazione di Aron e Abbagnano

Raymond Aron, anziché condannare la religione di Comte, vi ha scorto un «profondo significato»[160].

Il significato filosofico della religione cristiana

Aron scrive che la sociologia non dovrebbe creare religioni. Tuttavia, quella di Comte gli piace molto più delle religioni create da tanti suoi colleghi atei, i quali, scrive Aron, arrivano addirittura ad augurarsi la morte di chi non crede nell'ordine economico, a cui sono devoti. Aron non cita i marxisti, ma si riferisce soprattutto a loro[161]. Molti intellettuali laici, insiste Aron, irridono la religione di Comte, ma poi sono i primi a essere devoti a qualche testo sacro di filosofia: «Per quanto mi concerne – ha scritto Aron – ritengo che la religione di Auguste Comte, che, come si sa, non ha ottenuto un grande successo mondano, è meno assurda di quanto di solito si creda. Comunque, mi sembra di gran lunga più elevata di molte altre concezioni religiose o semi religiose che altri sociologi hanno, deliberatamente o no, diffuso. Se si deve amare qualcosa nell'umanità, al di fuori di persone scelte, è meglio certamente amare l'umanità essenziale, di cui i grandi uomini sono l'espressione e il simbolo, che non amare appassionatamente un ordine economico e sociale al punto di volere la morte di quanti non credono a questa dottrina di salvezza. Se bisogna ricavare una religione dalla sociologia, cosa che personalmente mi guarderei dal fare, l'unica che mi sembra a rigore concepibile, è, in fin dei conti, quella di Comte. Essa non insegna ad amare una società tra le altre, che sarebbe fanatismo tribale, o ad amare l'ordine sociale dell'avvenire, che nessuno conosce e in nome del quale si comincia con lo sterminare gli scettici. Quella che Auguste Comte vuole farci amare non è l'odierna società francese, né la società russa di domani, né quella americana di dopodomani, ma l'eccellenza di cui sono stati capaci alcuni uomini e verso la quale tutti gli uomini devono elevarsi. Forse è un oggetto d'amore che non attira facilmente la maggioranza degli uomini, ma, fra tutte le religioni sociologiche, la sociocrazia di Auguste Comte mi sembra filosoficamente la migliore. D'altronde, è

forse questa la ragione per cui è stata politicamente la più debole. Gli uomini fanno molta fatica ad amare ciò che li unirebbe e a non amare ciò che li divide, quando cessano d'amare realtà trascendenti. [...]. La religione del "Grande Essere" è il meglio dell'uomo trasfigurato in principio d'unità tra tutti gli uomini. Auguste Comte vuole che gli uomini, pur essendo destinati a vivere indefinitamente in società temporali chiuse, siano uniti da convinzioni comuni e da un unico oggetto d'amore»[162].

Il contributo alla diffusione della scienza

Anche Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero sono stati particolarmente indulgenti verso la religione positivista di Comte. Tutto sommato, hanno scritto, quella religione ha cercato di dare un contributo alla diffusione della cultura scientifica e dell'altruismo in tutti gli strati della società. In effetti, «l'ultima fase della filosofia comtiana mette capo ad una vera e propria "religione della scienza" fondata sul culto dell'Umanità e del progresso. Tale fase, che mette a nudo quel romanticismo della scienza che è tanta parte del positivismo, *non deve tuttavia essere giudicata in modo esclusivamente negativo, in quanto essa*, pur con tutte le sue ingenuità e i suoi estremismi, *fa pur sempre parte di una storica battaglia a favore della scienza e della filantropia*»[163].

1.18 Tipi di positivismo

Nato in Francia, il positivismo è diventato la filosofia egemone in Europa nella seconda metà dell'Ottocento. La sua influenza in Inghilterra, in Germania e in Italia, è stata notevole.

Le cause del successo del positivismo sono numerose.

Sotto il profilo politico, se si fa eccezione per la guerra di Crimea del 1853-1856[164] e la guerra-lampo tra la Prussia e la Francia del 1870[165], in Europa prevale la pace. La tesi ottimistica di Comte, sul futuro pacifico della società scientifico-industriale, sembrava confermata, prima di essere smentita dallo scoppio della Prima guerra mondiale del 1914.

I motivi del successo del positivismo

Sotto il profilo economico, il capitalismo europeo fa un balzo in avanti grazie al processo di industrializzazione e all'internazionalizzazione dei commerci. Anche in questo caso, la tesi di Comte sembrava trovare una conferma: la scienza, applicata al mondo dell'industria, stava creando una società opulenta.

Sotto il profilo sociale, la seconda metà dell'Ottocento assiste allo sviluppo dello Stato sociale, soprattutto nella Germania di Bismarck[166]. Anche lo sviluppo dello Stato sociale confermava la tesi ottimistica del progresso inesorabile verso una società opulenta e pacifica.

In ambito tecnico-scientifico, le scoperte sono sempre più numerose e importanti. Tra queste, bisogna ricordare l'uso del vapore e dell'elettricità, che inaugurano la nuova era delle ferrovie. Tutto sembrava confermare le tesi fondamentali di Comte sulla nuova era felice dischiusa dalla scienza. Agli elementi più dinamici della borghesia non potevano non piacere le parole che Claude Henri de

Saint-Simon aveva scritto, nel 1819, sul periodico l'*Organisateur*. Se in Francia venissero a mancare i tremila sacerdoti più alti in carica – scriveva Saint-Simon – lo Stato non ne risentirebbe minimamente; se, invece, venissero meno i tremila scienziati più importanti, ne risentirebbe gravemente. Alla borghesia piaceva l'ottimismo del positivismo, incline al riformismo e nemico della violenza rivoluzionaria[167].

Lo slancio utopistico

Tuttavia, il positivismo, soprattutto quello di Saint-Simon, produsse anche un forte slancio utopistico, che piaceva meno ad ampi strati della borghesia.

Charles Fourier (1772-1837), che, con Pierre-Joseph Proudhon[168], è stato un precursore del socialismo, ha teorizzato una società utopica di circa 1.600 persone, chiamata *falansterio*[169], un termine formato dalla combinazione delle parole «falange» e «monastero». Il falansterio di Fourier è un piccolo mondo felice[170], con refettori, dormitori, biblioteche, teatro e un laboratorio, ma senza carceri e tribunali, in cui tutti si amano e lavorano gli uni per gli altri. Tutt'intorno Fourier immagina 400 ettari di terreno coltivati a frutta, fiori e ortaggi, incluso l'allevamento del bestiame. La vita è campestre, ma prevede la proprietà privata e il diritto all'eredità. Per Fourier, gli uomini devono rendere il lavoro piacevole e lasciarsi governare dalla legge dell'attrazione, lasciando fluire le loro passioni, invece di reprimerle. Fourier non trovò mai il sostegno finanziario per costruire un falansterio, ma l'impresa riuscì, limitatamente, ad Albert Brisbane[171] (1809-1890) e a Horace Greeley[172] (1811-1872) negli Stati Uniti e a un seguace di Fourier, André Godin (1817-1888), fondatore, presso le sue officine siderurgiche a Guise, di un «familisterio» o città operaia, che poi lasciò in eredità ai suoi operai.

Nella sua opera principale, *Teoria dei quattro movimenti*[173], pubblicata nel 1808, Fourier criticò radicalmente la proprietà privata, la libera concorrenza e la produzione per il profitto, ed espresse tutta la sua avversione per la moderna società industriale, causa di povertà e di immoralità. Successivamente, scrisse un libro troppo scandaloso per essere pubblicato a quel tempo, stampato soltanto centotrent'anni dopo la sua stesura, nel 1967. Si tratta del *Nuovo mondo amoroso*[174], in cui Fourier annuncia l'avvento della società utopica di Armonia, incentrata sull'attrazione dei corpi, completamente libera sotto il profilo sessuale. Fourier scrive che il matrimonio è un'istituzione che svolge una funzione contraria alla natura, la quale ha creato l'amore per moltiplicare i legami tra gli uomini, mentre il matrimonio li restringe all'ambito familiare. Tra le forme di unione descritte da Fourier, figurano anche le comunità dell'amore *onnigamo* (le orge) e quelle dell'amore *ambiguo* o omosessuale. Secondo Fourier, il sesso collettivo, consumato in pubblico, avrebbe rigenerato l'umanità[175].

Le forme del positivismo

Oltre al positivismo utopistico, è esistito un *positivismo sociale*, in Italia, con Carlo Cattaneo (1801-1869); un *positivismo utilitaristico*, in Inghilterra, con Thomas Robert Malthus (1766-1834), David Ricardo (1772-1823), Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e John Stuart Mill (1806-1873). Senza sviscerare qui il rapporto tra Comte e Mill, che abbiamo approfondito altrove[176], ci limitiamo a segnalare la differenza maggiore tra i loro positivismi. Secondo Comte, una volta che la storia abbia documentato l'esistenza di una legge, questa deve essere dogmatizzata. Secondo Mill, i fatti da osservare non hanno mai

fine e la scienza deve essere sempre pronta a rivedere le sue conclusioni, anziché dogmatizzarle.

È esistito anche un *positivismo evoluzionistico*, con Herbert Spencer (1820-1903), Charles Darwin (1809-1882) e Roberto Ardigò (1828-1920).

A Spencer dedicheremo un'attenzione particolare perché ha avuto una notevole influenza sulla sociologia ed è stato considerato uno dei più grandi filosofi del suo tempo. In vita, la sua fama eguagliò quella di Darwin.

Percorso di autoverifica

1. Descrivi l'unità del metodo scientifico in Comte.
2. Qual è il tratto caratteristico dello spirito positivo?
3. In che cosa consiste la riforma intellettuale di Comte?
4. Quali sono gli elementi immutabili della società?
5. Spiega la legge dei tre stadi.
6. Qual è stata l'importanza dell'astrolatria nel progresso umano?
7. Perché il politeismo è così importante per Comte?
8. Il cattolicesimo è stato importante per la formazione dello spirito scientifico?
9. Quali sono i principali giudizi critici sulla religione positivista di Comte?
10. Che cosa ha scritto Mary Pickering sulla presunta follia di Comte?

Capitolo 2

Herbert Spencer

2.1
Il paradosso di Spencer

Stupisce che Herbert Spencer (1820-1903) sia scomparso da quasi tutti i manuali di teoria sociologica. Eppure, molti concetti da lui elaborati sono a fondamento della teoria sociologica contemporanea e non c'è sociologo che non li citi di continuo.

Nato a Derby, in Inghilterra, Spencer fu prima ingegnere delle ferrovie a Londra e poi giornalista dell'«Economist» (1848-1853). Nel 1853, ricevette un'eredità da uno zio, che gli consentì di dedicarsi soltanto all'attività di studioso[1]. Pubblicò numerose opere ed ebbe grande successo in vita. I suoi libri di filosofia, biologia e psicologia furono adottati, come testi d'esame, nelle maggiori università americane, tra cui Harvard e Yale, ma anche a Oxford[2]. Ebbe molte onorificenze. Le università di Bologna, St. Andrews, Cambridge, Edimburgo e Budapest gli conferirono titoli dottorali, che però rifiutò perché pensava che simili riconoscimenti creassero una tendenza al conformismo, sottraendo agli studiosi il coraggio necessario per affrontare l'impresa intellettuale[3]. Nel 1860, progettò un'opera monumentale, il *Sistema di filosofia sintetica*, di cui fanno parte anche i *Principi di sociologia*, pubblicati, in tre volumi, tra il 1877 e il 1896[4]. Subito dopo avere pubblicato il suo secondo libro, *I principi di psicologia* (1855), fu colpito da una grave malattia nervosa, che lo avrebbe gravemente debilitato. Per almeno un anno e mezzo, fu incapace di concentrarsi, scrivere o leggere. Per il resto della sua vita, non riuscì a studiare più di tre ore al giorno[5]. Fu frugale e solitario, fino alla morte, sopraggiunta a ottantatré anni[6].

Secondo Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero, «la vicenda culturale di Spencer è forse la più paradossale della filosofia moderna. Mentre altri filosofi non hanno avuto successo all'inizio e molta fortuna più tardi (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche ecc.) Spencer ha avuto molto successo all'inizio ed una pressoché totale sfortuna in seguito. Il *Sistema di filosofia sintetica*, che è stato definito "la Bibbia del positivismo" della seconda metà dell'Ottocento, lo ha reso ben presto il più celebre filosofo dei suoi tempi e l'interprete più "sistematico" ed "enciclopedico" della *Wel-*

tanschauung evoluzionista. Tant'è vero che i *Principi primi* furono tradotti, in poco tempo, in quasi tutte le lingue europee (anche in russo), e quando lo zar Alessandro II si recò a Londra ed espresse il desiderio di conoscere le personalità più famose e le menti più illustri dell'Occidente, Spencer fu tra i primi invitati da Lord Derby. [...] Anche in Italia, dove, grazie ad Ardigò, ha conosciuto notevole fama, Spencer ha avuto la stessa sorte. Tant'è vero che l'ultima edizione dei *Primi principi* risale ai primi del Novecento. La stessa bibliografia su questo autore [...] è molto scarsa»[7].

2.2 L'analogia organica

Spencer ha concepito la società come un organismo vivente, al pari di una pianta o di un animale. Nel suo articolo, *L'organismo sociale* (1860), Spencer elenca quattro peculiarità che le società condividono con gli organismi individuali[8]:

Analogie tra società e organismi

1) sia le società, sia gli organismi iniziano come piccoli aggregati, che aumentano nella massa. Alcuni di loro, alla fine, raggiungono una dimensione diecimila volte più grande di quella di partenza;
2) entrambi iniziano con una struttura semplice che aumenta di continuo e diventa sempre più complessa;
3) le parti, all'inizio sottosviluppate, crescono gradualmente diventando talmente interdipendenti che la vita di ogni parte finisce per dipendere dalla vita delle parti rimanenti;
4) la vita della società è indipendente dalla vita di ognuna delle sue singole componenti ed è anche più duratura; gli individui nascono, crescono, lavorano, si riproducono e muoiono, mentre il corpo politico, composto da loro, sopravvive generazione dopo generazione, crescendo nella massa, nella complessità della struttura e nell'attività funzionale.

Alla base della sociologia di Spencer, vi è l'idea che la società sia soggetta a una legge universale, che deve essere studiata con il metodo scientifico[9].

Questa legge universale è la legge dell'evoluzione, secondo cui tutto l'universo è governato da un principio evolutivo[10].

2.3 La legge dell'evoluzione

L'evoluzione è il passaggio di un organismo dal semplice al complesso attraverso successive differenziazioni. Le prime nebulose si sono evolute nel sistema sola-

re; gli organismi unicellulari si sono evoluti negli esseri umani; le prime tribù si sono evolute nelle moderne società industriali, composte di parti differenziate che svolgono funzioni specifiche. Tutto evolve dal semplice al complesso e «lo stesso avviene di una società. Dapprima le diversità tra i suoi gruppi di unità sono poco notevoli in quanto a numero e a grado, ma, facendosi essa popolosa, le divisioni e le suddivisioni divengono più numerose e più spiccate. Inoltre, nell'organismo sociale, come in quello individuale, le differenziazioni cessano solo con quella perfezione del tipo, che segna la maturità e precede la decadenza»[11]. L'evoluzione segna il passaggio dall'indifferenziato al differenziato, dall'uniforme al multiforme, dall'omogeneo all'eterogeneo[12]. Evoluzione e differenziazione sono due concetti inscindibili. Nel saggio, *Progresso: sua legge e sua causa* (1857), Spencer scrive che: «La legge del progresso organico è la legge di ogni progresso. Sia che si tratti di sviluppo della terra, o di sviluppo della vita sulla superficie, dello sviluppo della società, del governo delle industrie, del commercio, del linguaggio, della letteratura, della scienza, dell'arte, questa stessa evoluzione dal semplice al complesso, attraverso successive differenziazioni, vale sempre»[13].

Spencer distingue la realtà in tre domini o campi di osservazione: a) il mondo inorganico della materia inanimata; b) il mondo organico delle specie vegetali e animali; c) il mondo superorganico o della società. Ognuno di questi mondi è soggetto all'evoluzione.

Per evolvere, il mondo superorganico deve adattarsi all'ambiente circostante e questo richiede alcuni fattori esterni particolarmente favorevoli, distinti in fattori inorganici e organici. I fattori inorganici che favoriscono l'evoluzione sociale sono il clima e la superficie; quelli organici sono la flora e la fauna.

2.4 Clima e superficie

Gli ostacoli del clima rigido

Un clima molto rigido rende difficile lo sviluppo di un'organizzazione sociale complessa. Più una società è organizzata e differenziata, maggiori sono i traguardi che può tagliare sulla via della civilizzazione. Spencer tratteggia la vita degli eschimesi, a cui il freddo impone di dedicare tanto tempo a proteggere il corpo dalle perdite di calore e ad accumulare provviste con cui tenere alta la temperatura corporea anche durante la notte. Persino i processi fisiologici degli eschimesi risentono del freddo. Il loro apparato digerente soffre per le grandi quantità di grasso di balena e di olio che devono ingerire dentro le loro capanne di neve, illuminate soltanto da una tenue lampada a olio, altrimenti le pareti rischierebbero di liquefarsi. Il peso della vita individuale degli eschimesi è troppo gravoso e non lascia tempo alle tante attività di cui una società ha bisogno per svilupparsi. Un freddo così intenso arresta l'evoluzione sociale, opponendosi indirettamente alla moltiplicazione degli individui.

Il vero nemico dell'uomo, conclude Spencer, è il freddo estremo e non il caldo, come dimostra il fatto che le civiltà egizia, babilonese, assira e fenicia siano sorte in regioni calde e secche.

> La vita in generale è possibile soltanto entro certi limiti di temperatura [...]. Considerati complessivamente, i fatti non confermano il concetto volgare che il gran caldo impedisce il progresso. Molte società – prosegue Spencer – sono sorte nei climi caldi, e vi hanno raggiunto uno sviluppo largo e complesso. Tutte le antichissime civiltà, che ricordiamo, appartenevano a regioni, se non tropicali, quasi pari ai tropici in elevatezza di temperatura. L'India e la Cina meridionale, come sono tuttora, ci rivelano grandi evoluzioni sociali ai tropici. E inoltre le elaborate vestigia architettoniche di Giava e della Cambogia sono prove di altre civiltà tropicali in Oriente. Mentre le estinte società dell'America centrale, il Messico e il Perù, non hanno bisogno di venir ricordate per attestare che, anche nel Nuovo Mondo, grandi progressi si verificarono nelle regioni calde. Alle stesse conclusioni si giunge paragonando società di tipi più rozzi, sviluppatesi nei climi caldi, con società affini appartenenti a climi più freddi. Tahiti, le isole Tonga e le isole Sandwich, sono fra i tropici; ed in esse, al tempo in cui furono scoperte, si era giunti a un grado di evoluzione sociale considerevole, se si tien conto della mancanza dei metalli. Così, sebbene il caldo eccessivo impedisca le azioni vitali, non solo dell'uomo, qual è attualmente costituito, ma anche dei mammiferi in generale, pure tale ostacolo all'evoluzione dell'energia corporea si verifica durante una sola parte della giornata; mentre l'abbondanza dei prodotti di sussistenza originati dal caldo stesso fa sì ch'esso promuova lo sviluppo sociale per certe ragioni più di quanto lo impedisce per altre[14].

Come la superficie favorisce l'evoluzione sociale

La superficie è il secondo fattore inorganico che favorisce l'evoluzione sociale. La superficie migliore è quella che induce gli uomini ad accettare di sottomettersi a un potere superiore. Se un territorio ha un clima temperato e cibo in abbondanza, ma tutt'intorno è circondato da pericoli, allora cresce la probabilità che l'uomo si stabilizzi e accetti la subordinazione a un organo di governo. Il fatto che gli uomini accettino di sottomettersi a un'autorità è fondamentale per il processo di civilizzazione. La sottomissione al potere centrale consente ai governanti di utilizzare le energie della società per realizzare imprese militari, economiche e architettoniche. Spencer cita il caso dell'antico Egitto. Gli Egizi erano circondati dal deserto, abitato da predoni esperti in saccheggi e rapimenti. La superficie egiziana offriva incentivi a rimanere e disincentivi a fuoriuscire.

La superficie, inoltre, deve distinguersi per l'eterogeneità geografica e geologica. Colline, montagne, valli, pianure e una costa estesa con tanti fiumi che si gettano nel mare hanno reso possibile lo sviluppo della società fenicia. Anche la civiltà greca beneficiò di un territorio eterogeneo. Nessuna terra del mondo, come la Grecia, presenta una varietà così grande di forme naturali in uno spazio così limitato, scrive Spencer, a cui non sfugge che queste caratteristiche sono tipiche anche della superficie dell'Italia:

> E osservando che pure in Italia la civiltà trovò una sede di considerevole complessità geologica e geografica, possiamo passare al Nuovo Mondo, nel quale si riscontra lo stesso fatto. L'America Centrale, che fu la culla delle civiltà indigene americane, è caratterizzata da una relativa multiformità, specialmente se si tien conto della sua doppia costiera. Così pure il Messico e il Perù. L'altopiano messicano, circondato da montagne,

conteneva molti bei laghi: quello di Tezcuco, con le sue isole e con le sue rive, era la sede del governo; e oltre alla varietà di superficie del Perù, troviamo che il potere degli Inca sorse nelle isole montuose del grande, irregolare ed elevato lago Titicaca[15].

2.5 La flora e la fauna

Il fattore flora

La flora è il primo fattore organico dell'evoluzione sociale. L'abbondanza di vegetali migliora l'alimentazione e favorisce la riproduzione. Più la popolazione è numerosa, maggiori sono le possibilità di sviluppo soprattutto se gli uomini dispongono di alberi. Spencer cita di nuovo l'esempio degli eschimesi, che, senza legna, non possono costruire imbarcazioni solide, né progredire nelle costruzioni. Non tutti, ma certamente «alcuni eschimesi non hanno affatto legname; altri hanno soltanto quello che è portato loro dall'Oceano. In tal caso estremo quei popoli adoperano la neve o il ghiaccio per fabbricare le loro case, costretti a penosi espedienti per far vasi di pelli di vitello marino, lenze e reti di ossi di balena, perfino archi di ossa e di corna, ci dimostrano di fare ostacolo al progresso nelle arti della vita sia la mancanza dei prodotti vegetali»[16]. Un ostacolo insuperabile al progresso sociale è la mancanza o la grande penuria di piante alimentari, che restringe l'alimentazione alla sola carne animale.

La fauna è il secondo fattore organico che favorisce l'evoluzione sociale.

Gli effetti della fauna

Il fatto che un territorio disponga o meno di animali selvatici da cacciare ha conseguenze importanti. Se la selvaggina è abbondante, gli uomini posso stabilizzarsi in un luogo oppure possono seguire gli animali da cacciare e praticare il nomadismo, che però non può sviluppare una società complessa. Se la fauna terrestre è povera, gli uomini sono costretti a dedicarsi all'agricoltura e a condurre una vita stabile, che favorisce lo sviluppo della società. Stanziandosi, gli uomini possono aumentare la popolazione, sviluppare l'industria e le arti, creare eserciti, ponti e fortificazioni. Tuttavia la flora e la fauna possono anche essere di ostacolo al progresso. Se la flora è piena di piante nocive e di foreste impenetrabili, gli uomini sono condannati a non evolvere. Lo stesso accade quando la fauna è piena di grandi animali carnivori e feroci. Spencer cita il caso dell'isola di Sumatra, nell'Oceano Indiano, dove interi villaggi venivano spopolati dagli assalti delle tigri. Gli animali da preda, inoltre, impediscono una perfetta libertà di movimento e di comunicazione, ostacolando così il progresso sociale. Spencer fa l'esempio dei lupi nelle zone settentrionali d'Europa e dei contadini vittime del morso dei serpenti, a cui aggiunge il tormento delle zanzare predatrici, che scoraggiano il lavoro esterno degli uomini nelle regioni tropicali.

Spencer non trova utile indugiare ulteriormente sui fattori esterni dell'evoluzione sociale. Gli interessa fissare il principio fondamentale della sua sociologia, secondo cui l'evoluzione significa adattamento e l'adattamento significa progresso:

> Mio proposito – conclude Spencer – è stato di dare semplicemente un'idea generale dei fattori esterni originali [...] in modo che resti impressa nel lettore la verità [...] che i caratteri dell'ambiente cooperano con i caratteri degl'individui umani nella determinazione dei fenomeni sociali. [...] Gli stadi primitivi dell'evoluzione sociale dipendono, più degli stadi successivi, dalle condizioni locali. Sebbene le società, quali ci sono familiari, di elevata organizzazione, ricche di mezzi, progredite nella scienza, possano, mediante svariati artifici, prosperare in territori sfavorevoli, le società deboli e disorganizzate non possono tanto: sono in balìa delle circostanze naturali. [...] Come avviene che tante tribù di selvaggi non hanno fatto alcun progresso evidente durante il lungo periodo ch'è compreso nelle memorie degli uomini? E se è vero che la razza umana esisteva durante gli ultimi periodi geologici perché, per 100.000 o più anni, non vi è traccia di civiltà? A tali obiezioni abbiamo ora risposte adeguate. [...] Si osservi quanto sia rara la combinazione dei fattori favorevoli e la mancanza degli sfavorevoli. Inoltre, proporzionatamente ai pochi e rozzi strumenti [...] è necessario un lungo periodo di tempo per consolidare qualsiasi miglioramento di fronte alle difficoltà circostanti; questo abbandono dei primitivi gruppi sociali li lasciava infine esposti ad ogni avversa trasformazione, perciò causava frequenti perdite dei piccoli progressi compiuti. Diventa facile intendere perché, durante un periodo enorme, non si svilupparono società considerevoli[17].

La legge dell'evoluzione di Spencer non è più utilizzata dai sociologi, ma i concetti che la sorreggono sono tra i più attuali in sociologia[18]. Donald N. Levine ne ha ricordati tre: *struttura sociale*, *funzione sociale* ed *equilibrio di sistema*[19]. Spencer li ha sviluppati, ma non li ha definiti, utilizzandoli con un significato che dava per scontato.

Spetta a noi definirli.

2.6 Struttura, funzione ed equilibrio di sistema

L'organizzazione del sistema

Stiamo per studiare tre concetti fondamentali in Spencer: la *struttura*, la *funzione* e l'*equilibrio di sistema*. Per quanto riguarda la struttura sociale, si tratta di un'immagine mentale molto astratta, che rappresenta la società come un sistema composto di parti interconnesse[20]. Bisogna stare attenti a non confondere il sistema con la struttura. Il sistema rappresenta il tutto; la struttura indica il modo in cui le parti o unità del sistema sono disposte tra loro. Dobbiamo a Kenneth N. Waltz una spiegazione magistrale della differenza tra questi due concetti: «Un sistema – scrive Waltz – è composto da una struttura e da parti che interagiscono. [...] La struttura definisce l'ordine o la disposizione delle parti di un sistema»[21]. La struttura non è l'insieme delle unità di un sistema; è il modo in cui si pongono in relazione tra di loro, si combinano e si posizionano. La struttura non è il parlamento, il governo e la magistratura, bensì il modo in cui queste tre unità del sistema sono disposte l'una rispetto all'altra. Un sistema in cui il parlamento sia sottomesso al premier ha una struttura diversa rispetto a un sistema in cui il premier sia soggetto al parlamento.

Una buona definizione di struttura sociale proviene dall'antropologo inglese Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955). Secondo Radcliffe-Brown, che fu fortemente influenzato da Spencer: «La struttura sociale è una disposizione di persone che hanno tra di loro relazioni controllate o definite istituzionalmente, come le relazioni tra il re e i suoi sudditi o quelle tra marito e moglie»[22]. Spencer ha utilizzato il concetto di struttura in modo analogo a quello dei biologi del suo tempo, secondo cui la struttura è sinonimo di organizzazione delle parti. Nei *Principi di sociologia*, la parola struttura si accompagna spesso alla parola «organizzazione»[23].

Il secondo concetto fondamentale è quello di funzione.

Il concetto di funzione

Secondo l'analogia organica, ogni parte del sistema svolge una funzione particolare. In senso biologico, «*si definisce funzione il contributo che una componente apporta all'organizzazione o all'azione dell'insieme a cui appartiene*. Così definito – ha scritto Guy Rocher – il concetto di funzione ci riaccosta al modello organico; infatti, la biologia si è sviluppata a partire dall'analisi delle differenti funzioni del corpo umano animale; le funzioni del fegato, dei reni, del cuore, funzione digestiva, funzione respiratoria. Lo studio biologico delle funzioni può riguardare sia un organo particolare, come il fegato, sia l'attività di un gruppo di organi che compongono, per esempio, la funzione digestiva. Analogamente, in sociologia si può studiare la funzione della famiglia, cioè il suo contributo all'organizzazione, alla conservazione e all'attività della società; ma si può egualmente analizzare la funzione socializzatrice, cioè l'azione dei diversi gruppi che contribuiscono alla socializzazione dei nuovi membri nella società. Questa analogia con l'organismo vivente ha ispirato tutta la sociologia di Herbert Spencer, che ha voluto ritrovare nella società gli equivalenti delle grandi funzioni biologiche: funzioni di produzione, di consumo, di trasporto e di comunicazione»[24].

Funzione e bisogno

Nella teoria organica della società, il concetto di funzione implica il concetto di bisogno.

Domandarsi quale funzione svolga una certa istituzione significa domandarsi a quale bisogno corrisponda. Durkheim, ispirandosi al modello organico, ha spiegato che il concetto di funzione può essere impiegato in due modi. Nel primo, la funzione viene citata senza fare riferimento al bisogno corrispondente. In questo caso, diremo, genericamente, che «la digestione è importante». Nel secondo modo, l'unico che interessi alla sociologia, la funzione è associata al bisogno che deve appagare. Diremo, così, che la digestione ha la funzione di aiutare l'organismo ad assimilare le sostanze nutritive: «Il termine funzione – scrive Durkheim nella *Divisione del lavoro sociale* – viene adoperato in due maniere assai differenti: a volte esso designa un sistema di movimenti vitali, facendo astrazione dalle loro conseguenze; a volte esprime il rapporto di corrispondenza che esiste tra tali movimenti e certi bisogni dell'organismo. Parliamo così della funzione della digestione, della respirazione e così via; ma diciamo anche che la digestione ha la funzione di presiedere all'incorporazione nell'organismo delle sostanze liquide o solide destinate a compensarne le perdite, che la respirazione ha la funzione di introdurre nei tessuti dell'animale i gas necessari al mantenimento della vita, e via di seguito. Noi intendiamo servirci del termine in questa seconda accezione. Chiedersi quale sia la funzione della divisione del lavoro, significa dunque cercare a quale bisogno

corrisponde»[25]. La funzione della divisione del lavoro, spiega Durkheim, è soddisfare il bisogno di solidarietà in una società divenuta più complessa e sviluppata: dividendosi il lavoro, gli uomini dipendono gli uni dagli altri.

L'equilibrio di sistema

Il terzo concetto fondamentale è quello di equilibrio di sistema.

La società, essendo composta di parti interconnesse, tende a ristabilire il proprio equilibrio in maniera spontanea tutte le volte che subisce una perturbazione. Un sistema, scrive Spencer nei *Principi di biologia* (1864), è «un insieme le cui parti sono legate da forze complesse che si bilanciano da sé – un insieme il cui equilibrio dinamico è continuamente disturbato e continuamente corretto»[26]. Nei *Principi di sociologia*, invece, scrive che: «Un organismo sociale, come un organismo individuale, è soggetto a modificazioni, finché non si pone in equilibrio con le condizioni dell'ambiente»[27]. Oggi i sociologi esprimono questa idea di Spencer con l'esempio dell'aeroporto colpito da una tempesta o da un guasto tecnico[28]. Per evitare la paralisi, i piloti, gli assistenti di volo, il personale di controllo, gli addetti ai bagagli e alla ristorazione, cioè gli organi del sistema, aumenteranno la loro attività per riportare la situazione a uno stato di equilibrio paragonabile alla condizione sana del corpo umano.

L'evoluzionismo in Spencer

Spencer ha elaborato un quarto concetto molto importante nella storia delle scienze sociali, e della cultura occidentale in generale, che aggiungiamo a quelli elencati da Levine. Stiamo parlando del concetto di *sopravvivenza del più adatto* (*survival of the fittest*), un'espressione coniata da Spencer nei *Principi di biologia*[29] (1864), pubblicata cinque anni dopo *L'origine delle specie*[30] di Darwin (1859). Spencer chiarì che la «sopravvivenza del più adatto» equivaleva alla «selezione naturale» di Darwin, indicante la conservazione delle razze favorite nella lotta per la vita. Il più adatto è colui che sopravvive con le proprie forze. Darwin manifestò il suo apprezzamento per quest'espressione e si impegnò a utilizzarla[31]. Anche in questo caso, bisogna stare attenti a non fare confusione. Sarebbe errato credere che Spencer abbia scoperto l'evoluzionismo grazie a Darwin.

Spencer coniò il termine sopravvivenza del più adatto sotto l'influenza di Darwin, ma abbracciò l'evoluzionismo sotto l'influenza di Lamarck (1744-1829), prima che Darwin pubblicasse l'*Origine delle specie*[32]. L'evoluzionismo si trova già nell'opera d'esordio di Spencer, *Social Statics*[33] (1851), pubblicata otto anni prima dell'*Origine delle specie* (1859). Robert L. Carneiro, autore di una serie di studi fondamentali su Spencer, ha scritto che «il più importante contributo di Herbert Spencer alla scienza è stato che egli, tra tutti gli scienziati, è stato il primo a riconoscere l'evoluzione come un processo fondamentale che opera attraverso il cosmo intero, dalla formazione delle galassie alla trasmutazione delle specie»[34]. Nel 1852, sette anni prima che Darwin pubblicasse *L'origine delle specie*, Spencer aveva già pubblicato un articolo intitolato *L'ipotesi dello sviluppo*[35], in cui sosteneva che la teoria organica dell'evoluzione fosse il modo più ragionevole di dare conto della diversità delle specie. James Kennedy è giunto alla conclusione che Darwin e Spencer si siano «echeggiati»[36] l'un l'altro su una serie di idee fondamentali, come l'evoluzione sociale, il significato sociale della selezione naturale, il termine sopravvivenza del più adatto e l'uso del termine ereditario. A Spencer dobbiamo anche le *teorie della differenziazione*, della *divisione del la-*

voro e la nozione di *densità*, che, come vedremo nel quarto capitolo, avranno un posto molto grande nella sociologia di Durkheim[37].

2.7 Il rapporto tra funzione e struttura

Dopo avere chiarito quale sia il rapporto tra funzioni e struttura, Spencer si occupa della loro evoluzione congiunta, a cui Robert L. Carneiro ha dedicato uno studio fondamentale, di cui ci avvaliamo in questa esposizione[38].

La funzione precede la struttura

Nel primo volume dei *Principi di biologia*, Spencer si domanda se venga prima la struttura o la funzione. Rispondere a questa domanda non è facile, spiega Spencer, perché, una volta che un sistema abbia preso forma, le sue funzioni e la sua struttura ci sembrano variare insieme. Tuttavia, continua Spencer, ragionando sull'innesco del processo iniziale, appare evidente che la funzione precede la struttura. Una volta che la vita sia comparsa, deve svolgere alcune funzioni minime per muovere i primi passi. La funzione ha una priorità causale rispetto alla struttura: «In base all'ipotesi dell'evoluzione – scrive Spencer nei *Principi di biologia* – la vita viene necessariamente prima dell'organizzazione. [...] Dal momento che il passaggio da uno stato privo di una struttura a uno stato con una struttura è in se stesso un processo vitale, ne segue che l'attività vitale deve essere esistita quando non esisteva ancora una struttura»[39]. Spencer sa essere ancora più chiaro. In un brano non facilmente traducibile dei *Principi di biologia*, che modifichiamo lievemente nella forma, scrive: «Siccome in tutte le fasi della vita, dalle più semplici alle più complesse, ogni avanzamento è l'effetto di un migliore adattamento all'ambiente esterno; e siccome la nuova complessità della struttura che ne deriva è semplicemente un mezzo per rendere possibile questo migliore adattamento; ne consegue che il raggiungimento della funzione è, interamente, quello per cui le strutture sorgono»[40]. Il meccanismo causale è il seguente: la vita sorge e svolge alcune funzioni minime, da cui sorgono le prime strutture elementari. Tutto questo, scrive Spencer, vale tanto per la vita superorganica quanto per la vita organica.

Il meccanismo di azione e retroazione

Una volta che il sistema sia nato, la funzione e la struttura innescano un meccanismo di azione e retroazione: la variazione nelle funzioni, di cui il sistema ha bisogno per adattarsi all'ambiente, comporta una variazione della struttura e viceversa. Le funzioni, come le strutture, progrediscono dall'omogeneo, indefinito e incoerente, all'eterogeneo, definito e coerente. Sia la struttura, sia le funzioni avanzano dal semplice al complesso e dal generale allo speciale. Siccome la struttura e le funzioni progrediscono insieme, la loro grandezza dev'essere reciprocamente proporzionata. Più una società svolge un certo tipo di funzione, più sviluppata diventerà la struttura che deve svolgere quella funzione. In sintesi, le funzioni e la struttura si differenziano per adattarsi all'ambiente circostante e l'adattamento all'ambiente circostante crea le condizioni per una crescita ulteriore delle funzioni e della struttura. Più il sistema cresce, maggiori sono le sue possibilità di sopravvivere.

L'equilibramento del sistema

Nella definizione di Spencer, una società diventa un sistema sociale quando si trasforma in un aggregato che lavora per stabilire o mantenere un equilibrio. Il bilanciamento e l'equilibramento (o equilibrazione) servono a mantenere la società in equilibrio con l'ambiente circostante. Qualunque società deve procurarsi il cibo, costruire case, scambiare beni, difendersi dai nemici e deve svolgere queste funzioni tutti giorni. Che cosa accade se un fattore esterno, ad esempio l'improvvisa scarsità di cibo, altera l'equilibrio del sistema? La risposta di Spencer è che la società, come l'organismo, avvia un meccanismo spontaneo di equilibramento. È importante chiarire, spiega Carneiro, che, in Spencer, la società non avanza a causa di una legge universale, che spinge gli uomini in una certa direzione inesorabilmente; la società progredisce per la necessità ricorrente di riadattare la sua struttura al cambiamento ambientale. Se il cambiamento è minimo, la struttura e le funzioni sono in grado di fronteggiarlo aumentando la loro attività abituale o riorganizzandola; se, invece, il cambiamento è troppo grande, la struttura e le funzioni, essendo interrelate, devono svilupparsi ulteriormente. Spencer fa un paragone con quello che accade al corpo umano quando è sottoposto a un grande sforzo fisico dovuto all'allenamento. Affinché la muscolatura possa svilupparsi ulteriormente, deve avvenire un cambiamento nel sistema cardiovascolare. Il sistema circolatorio deve espandersi fino ai più piccoli capillari. Soltanto in questo modo i muscoli, sottoposti all'esercizio, potranno trovare il nutrimento necessario all'incremento della loro attività. Ovviamente, oltre ai cambiamenti nel sistema cardiovascolare, devono esserci altri, seppur minori, cambiamenti nel sistema linfatico, nervoso e negli altri sistemi del corpo affinché possa verificarsi l'ingrandimento del sistema muscolare. Anche nella società esiste una mutua dipendenza delle funzioni, come quella che esiste negli organismi, e la reazione delle funzioni sulla struttura è analoga.

Spencer mostra la ramificazione dei cambiamenti strutturali e funzionali che avvengono nella società, ricorrendo all'esempio di una nazione marinara la cui industria navale sia chiamata a fronteggiare una nuova domanda proveniente dal mercato[41]. La prima conseguenza è che i costruttori impiegheranno nuovi lavoratori e acquisteranno maggiori quantità di ferro per adattarsi alla sfida proveniente dall'ambiente. L'industria navale, grazie alla legge della domanda e dell'offerta, spingerà l'industria del ferro ad aumentare la sua produzione, che indurrà, a sua volta, altre industrie ad accrescere il personale. Si innesca, così, un processo evolutivo che aumenta la grandezza delle industrie e il numero delle loro funzioni. Il sistema industriale, da una parte, cresce; dall'altra, diventa più integrato. Bisogna infatti ricordare che, senza integrazione, non c'è società ed è per questo che Spencer è molto attento nel chiarire che la differenziazione crea un'evoluzione nella misura in cui produce integrazione. L'industria navale e quella del ferro diventano più complesse e si legano l'una all'altra. Il movimento dell'una si ripercuote sull'altra. In base al principio dell'interdipendenza delle parti, la crescita di una struttura comporta spesso il ridimensionamento di un'altra, come è accaduto nell'antica Roma, quando l'ascesa della classe mercantile comportò una significativa perdita di potere dell'aristocrazia terriera. Il sistema, per riequilibrarsi, deve talvolta sottrarre molte energie a una sua parte per trasferirle altrove alla ricerca del giusto equilibrio. Se il ferro scarseggia, il suo uso verrà ridotto in certi settori della società per essere dirottato nei cantieri nautici.

Equilibramento diretto e indiretto

Il tipo di equilibrio discusso finora è, nel modello omeostatico di Spencer, un *equilibramento diretto*, che si verifica quando la società impiega le funzioni e la struttura di cui dispone per adattarsi all'ambiente. Tuttavia, l'equilibramento diretto non sempre è possibile perché le sfide che provengono dall'ambiente sono a volte troppo grandi e rapide, e il sistema non è in grado di adattarsi al primo colpo. In questo caso, interviene l'*equilibramento indiretto*, che si innesca quando la selezione naturale diventa molto dura e consiste nell'estinzione delle parti meno adatte.

I cambiamenti parziali possono non essere sufficienti a garantire la sopravvivenza del sistema e così entra in gioco la selezione naturale più spietata. Il meccanismo è semplice: quando la lotta per la sopravvivenza fallisce, la selezione naturale diventa estrema, decretando l'estinzione di quelle società che non sono riuscite ad adattarsi alle nuove sfide attraverso la riorganizzazione interna. Se la pressione esterna persiste, le società sopravvissute sono soggette a una selezione naturale sempre più dura e, per non morire, devono fare ulteriori cambiamenti nelle loro strutture e nelle loro funzioni. Un'intensa pressione selettiva può continuare indefinitamente, producendo lo sterminio di alcune società e il cambiamento parziale di altre. Questa cernita graduale delle società meno adatte, e le modificazioni successive di quelle più adatte, conducono alla fine a un equilibramento tra le società sopravvissute e il nuovo ambiente, che Spencer chiama *equilibramento indiretto*. Terminato il processo di selezione, restano in vita soltanto le società e gli individui che posseggono una grande capacità di sopravvivere.

Quali società si adatteranno con successo alle nuove condizioni, e quali falliranno, dipende, in larga parte, dalla *rigidità* e dalla *plasticità* della loro struttura sociale. Le società con una struttura rigida sono quelle che non riescono a modificarsi sotto la pressione della selezione naturale; quelle con una struttura plastica, invece, hanno maggiori capacità di adattarsi al cambiamento. È sempre questione di equilibrio: la struttura, fino a un certo grado di strutturazione, è una precondizione per la crescita della società; oltre quel punto, la struttura diventa troppo strutturata e impedisce la crescita.

Concludiamo con una precisazione di Spencer: l'equilibramento non sempre produce evoluzione. Possono essere considerati evolutivi soltanto i cambiamenti adattativi che producono una maggiore complessità. Non c'è evoluzione se non c'è una crescita della complessità della struttura e della funzione connessa al processo di equilibramento.

2.8
Il rapporto tra Comte e Spencer

Qual è stato il rapporto tra Comte e Spencer?

Spencer era molto contrariato da chiunque lo accostasse a Comte, contro cui ingaggiò una «guerra santa»[42]. Chiese persino a John Stuart Mill, di cui era amico,

di aiutarlo a smentire qualunque voce di un suo presunto debito intellettuale verso il filosofo francese[43]. Nel 1864, Spencer pubblicò un saggio intitolato *Ragioni per dissentire dalla filosofia di Mister Comte* [44], con il quale, peraltro, si era incontrato a Parigi nel 1856, intrattenendosi in una mera conversazione di cortesia, anche a causa del suo francese stentato[45]. Nel saggio succitato, Spencer dichiara di condividere le seguenti idee di Comte: a) la conoscenza deriva dall'esperienza; b) la teoria della relatività della conoscenza; c) il rifiuto di assumere entità metafisiche inverificabili come principio di spiegazione scientifica; d) la credenza nell'esistenza di leggi invariabili dei fenomeni. Poi però si affretta a chiarire che queste idee non sono state inventate da Comte e che egli le avrebbe, eventualmente, assorbite da altri filosofi[46].

Tuttavia, l'influenza di Comte su Spencer sembra evidente, a cominciare dall'uso dei termini «sociologia», «statica sociale» e «altruismo»[47], un termine coniato da Comte nel *Catechismo positivista* (1852), per indicare il principio della morale positivista, che consiste nel «vivere per gli altri».

Anche Spencer, come Comte, distingue tra società militare e società industriale. Nella società militare, caratterizzata dalla forza, la vita e la proprietà dell'individuo sono nelle mani dello Stato, che le utilizza per migliorare le sue capacità belliche. Come il soldato è assoggettato all'ufficiale, scrive Spencer, così il cittadino è sottomesso al governo, nella vita pubblica e in quella privata. Nella società militare, vige la cooperazione forzata, a differenza della società industriale, in cui la cooperazione è volontaria[48].

Differenze tra Comte e Spencer

Indichiamo anche le principali differenze tra Comte e Spencer.

Per Comte, gli individui si spiegano con la società; per Spencer, la società si spiega con gli individui. Comte è un olista e Spencer è un individualista.

Per Comte, il progresso procede senza soste e non può tornare indietro. Per Spencer, il progresso può arrestarsi e la società può regredire: ad esempio, una società industriale, se subisce un attacco esterno, può tornare a essere una società militare.

I due si distinguono anche per un'altra ragione.

Dall'organicismo, Comte ricava la necessità di una società autoritaria, mentre Spencer ricava il bisogno di una società liberale. Nel suo libro, *L'uomo contro lo Stato*[49] (1884), Spencer attacca tutte le dottrine che cercano di limitare la libertà individuale in nome di obiettivi sociali superiori, come l'altruismo di Comte.

Infine, Comte e Spencer sono divisi sul ruolo dell'altruismo nella società. Per Comte, bisogna prodigarsi per aiutare i deboli e i bisognosi. Queste parole sono sue: «Nella nostra natura, non vi è altro di direttamente morale se non l'amore, il solo che tende a fare immediatamente prevalere la socialità»[50].

E Spencer?

La domanda è delicata perché impone una riflessione sul rapporto tra Spencer e il darwinismo sociale. Per darwinismo sociale, si intende l'applicazione dei concetti darwiniani di lotta per l'esistenza e di selezione naturale nei rapporti tra gli uomini, che, quando le risorse scarseggiano, diventano spietati. Questa dottrina sociale ha assunto un significato molto negativo ed è oggi, quasi sempre, accostata al razzismo[51]. George L. Mosse ha addirittura collocato il darwinismo sociale tra le radici culturali del nazismo, nel suo libro *Le origini culturali del Terzo Reich* (1964)[52].

Anticipiamo la risposta: Spencer ritiene che la società debba sbarazzarsi dei meno adatti e, per riuscire in questa impresa, deve innanzitutto sbarazzarsi del socialismo.

2.9 Spencer contro il socialismo

Spencer rifiuta il socialismo per amore dell'evoluzione.

La selezione evolutiva

L'evoluzione, spiega, seleziona gli individui più capaci e il socialismo vorrebbe alterare questa legge di natura. È, infatti, la natura che deve decidere, non i governi. Ad esempio, gli uomini primitivi avevano una costituzione fisica più vigorosa di quella dell'uomo civile perché il loro ambiente ferino richiedeva molta forza per sopravvivere.

Si prenda il caso delle partorienti.

La superiorità fisiologica dei più adatti emerge chiaramente quando «si confronti la dura prova della gravidanza cui è sottoposta la costituzione della donna civile col disturbo relativamente lieve subito dalla selvaggia. Ci si domandi che cosa diventerebbero madre e figlio, nelle condizioni di vita selvaggia, se il loro fisico non fosse dotato di una resistenza maggiore di quella della donna e del bambino delle razze civili. L'esistenza e la necessità di questo carattere risulteranno evidenti. Inevitabilmente la sopravvivenza dei più adatti ha dovuto sempre tendere a produrre e a mantenere una costituzione capace di sopportare le miserie, i travagli, le offese di una vita in balìa delle azioni dell'ambiente; poiché si è sempre necessariamente verificata la distruzione delle costituzioni meno resistenti. Il Fuegino, che tranquillamente lascia liquefarsi il nevischio sul corpo nudo, dev'essere il prodotto di una educazione, per la quale son morti tutti quelli che non avevano la vita estremamente resistente[53]. Quando leggiamo che gli Jakuti, i quali per la loro capacità di sopportare il freddo sono chiamati "uomini di ferro", e talvolta dormono sotto quel cielo inclemente "completamente esposti all'ambiente, pochissimo vestiti, col corpo ricoperto di un denso strato di brina"[54], non possiamo non concludere che il loro adattamento alla severità del clima è risultato dalla continua distruzione di tutti i meno resistenti. Lo stesso si deve notare per un'altra dannosa influenza. Hodgson osserva che "quasi tutti gli aborigeni Tamuliani dell'India hanno per carattere la capacità di sopportare la malaria, come se fosse aria buona"[54]; e non abbiamo che da ricordare la capacità della razza Negra di vivere in regioni pestilenziali, per persuaderci che anche in altri luoghi si è analogamente prodotta una costituzione capace di resistere ai vapori deleterii. Così pure avviene per la resistenza alle offese corporee. La facilità di guarire degli Australiani, e di altre razze infime, è notoria. Essi guariscono in poco tempo di ferite, che sarebbero state subito fatali agli Europei. Non abbiamo argomenti diretti per dire se questo guadagno è causa di perdite per altri aspetti. È noto che, tra gli animali domestici, le razze più resistenti sono più piccole delle meno resistenti; e può essere che una costituzione adatta alle più

forti perturbazioni si procuri il proprio adattamento forse a spese della dimensione, e forse dell'energia. Pare infatti molto probabile che il vantaggio sia procurato mediante uno svantaggio fisiologico; uno svantaggio, al quale sfuggono le razze più elevate, che hanno tecniche di vita, che le mettono in grado di evitare queste azioni perturbatrici. E se così è, l'adattamento alle condizioni primitive è causa d'ostacolo allo stabilirsi di migliori condizioni»[55].

La concorrenza nell'organismo umano

Il socialismo vorrebbe porre i più adatti e i meno adatti sullo stesso piano, eliminando la libera concorrenza, che, invece, dev'essere preservata. La concorrenza è talmente naturale che esiste persino

> nel corpo vivente; non tanto tra le parti che compiono la stessa funzione, quanto fra quelle che compiono funzioni diverse. La massa generale di nutrimento, che circola per l'organismo, deve sostentarlo tutto. Ciascun organo si appropria della quantità maggiore possibile per compensare le perdite e per crescere. Tutto quello che uno di essi prende, diminuisce d'altrettanto la parte disponibile per gli altri. Perciò tutti gli altri organi, congiuntamente e individualmente, contendono il sangue ad ogni singolo. Cosicché, quantunque il benessere di ciascuno dipenda indirettamente da quello del rimanente, pure, direttamente, ciascuno è antagonista del rimanente. Perciò l'eccessiva azione cerebrale attira tanto sangue da arrestare la digestione; al contrario, la richiesta di sangue, da parte dei visceri dopo un pasto pesante, esaurisce talmente il cervello da procurare sonno, e gli sforzi troppo violenti, sottraendo una quantità eccessiva di sangue agli organi del movimento, può arrestare la digestione e diminuire il pensiero e il sentimento[56].

L'analogia con l'organismo sociale

E, siccome esiste un'identità fondamentale tra l'organismo umano e l'organismo sociale, è evidente che le classi sociali si sottraggono il denaro tra loro come il cervello sottrae il sangue alla digestione. Infatti «abbiamo prove quotidiane del fatto, che in una società, non solo gli individui, ma le classi, locali e generali, si appropriano ciascuna di quanto più possono della massa totale delle merci, e che le loro rispettive capacità di appropriazione dipendono normalmente dai loro rispettivi gradi di attività. Se meno ferro è richiesto per l'esportazione e per il consumo interno, i forni si spengono, gli operai si licenziano, e nel paese diminuisce la corrente delle cose richieste per il sostentamento; ne deriva un arrestarsi dello sviluppo e, se il fenomeno continua, una decadenza. Quando la carestia del cotone genera maggior bisogno di lana, la cresciuta attività delle fabbriche che la producono, mentre le induce ad attirare maggior quantità di materie prime e ad emettere maggior quantità di manufatti, determina nei distretti, occupati nella fabbricazione dei tessuti di lana, un aumento di ogni forma di offerta: di uomini, di denaro, di oggetti di consumo; perciò le vecchie fabbriche s'ingrandiscono, e se ne costruiscono delle nuove. Evidentemente questo processo in ogni organo sociale, come in ogni organo individuale, nasce dalla tendenza delle unità ad assorbire quanto più possono dalla massa comune dei materiali per il sostentamento. Ed evidentemente la concorrenza, che ne risulta, non solo tra le singole unità, ma tra gli organi, fa sì che in una società, come in un corpo vivente, si elevi la nutrizione e crescano le parti, stimolate alla massima attività dalle esigenze del rimanente»[57].

2.10
Spencer e il destino dei «meno adatti»

Il liberalismo evoluzionista di Spencer

La legge dell'evoluzione stabilisce che i più adatti sopravvivano e i meno adatti soccombano. Dunque, il principio che muove l'universo è contrario all'intervento dello Stato nell'economia, che altera il processo di selezione naturale.

Qual è il rapporto tra Spencer e i meno adatti?

Basandoci sui suoi scritti, possiamo distinguere i meno adatti in due categorie: i meno adatti moralmente responsabili della loro miseria e i meno adatti senza colpe. Per quanto riguarda i primi, Spencer ritiene che debbano essere abbandonati alle loro disgrazie come giusta punizione e come utile ammonimento per la società a non seguire il loro esempio. Per quanto riguarda i secondi, Spencer, in un brano di *Social Statics*, che riporteremo integralmente tra poco, scrive che, in linea generale, la società non dovrebbe aiutare nessun uomo meno adatto[58].

Spencer scrive che è giusto e utile lasciare i bambini poveri nella miseria affinché paghino le colpe dei loro genitori immorali per la semplice ragione che i bambini ereditano l'immoralità dai genitori. Scagliandosi contro le leggi dello Stato per aiutare i poveri, le *poor laws*, Spencer spiega che lasciare un bambino nella miseria, di cui siano responsabili i genitori, è giusto ed è pure vantaggioso: «C'è un vantaggio, ed è grande: la medesima tendenza all'immoralità che caratterizzava il genitore è trasmessa in eredità alla prole; la malattia morale richiede una cura; in una condizione sociale sana tale cura verrà trovata nella povertà che deriva dall'errore»[59].

Le contraddizioni del liberalismo evoluzionista

Nel liberalismo evoluzionista di Spencer, c'è una contraddizione, che facciamo risaltare con una domanda: chi dovrebbe stabilire le presunte colpe morali di una coppia di genitori poveri con cui condannare i loro figli alla miseria? Per emettere un simile decreto, il governo dovrebbe formare un comitato etico che giudichi la vita privata dei cittadini. Ma una simile idea è la negazione del liberalismo, che ripudia l'intrusione del potere pubblico nella sfera privata. Di più: nel momento in cui il governo giudica moralmente i poveri, dovrebbe poi giudicare moralmente anche il modo in cui i ricchi hanno accumulato i loro beni? E se il governo, o chi per lui, scoprisse che tra i cosiddetti «più adatti» ci sono anche ricchi sfaccendati, che sopravvivono grazie ai beni ereditati dai genitori, dovrebbe intervenire con l'esproprio per imporre il rispetto della selezione naturale? E chi giudicherebbe moralmente Spencer per essersi affrancato dal lavoro grazie all'eredità ricevuta da uno zio?[60]

Leggiamo il brano di Spencer sul destino dei meno adatti per non avere dubbi sull'intreccio tra la sua ideologia e la sua filosofia: un intreccio che dobbiamo districare per portare alla luce la parte più feconda della sua sociologia.

Scrive Spencer in *L'uomo contro lo Stato*:

> Si potrebbe obiettare che, se anche il lavoro fosse abbondante e la società nel suo stato più prospero, vi sarebbero non di meno numerosi casi di disagio e povertà. Verissimo: ma che bisogna dedurre? Non certo che serva uno stanziamento pubblico. In nove casi su dieci, tali miserie sono infatti il risultato delle colpe dell'individuo o dei suoi genitori;

e chi siamo noi per eliminare la punizione per un comportamento sconsiderato? Ci è stato detto che i peccati dei malvagi ricadono sui discendenti sino alla terza o quarta generazione. Ciò può prendere la forma della debolezza mentale, delle malattie del corpo, o del bisogno. Il genitore può trasmettere al figlio cattive tendenze morali, una corruzione congenita o lasciarlo in miseria. Pagare il fio dei mali antichi può significare una o più di queste possibilità. Ma arrivano le *Poor Laws* e annunciano: «Per quanto possibile, annulleremo questa norma. Per quanto malvagia possa essere stata la tua condotta o quella dei tuoi genitori, anche se la tua povertà è il risultato esclusivo dei tuoi errori, ora che sei in difficoltà hai diritto a una fetta dei beni dei tuoi simili». Così facendo non solo si elimina una punizione, ma si distrugge anche il più potente degli incentivi al cambiamento. Le avversità, in molti casi, sono l'unica scuola alla quale chi sbaglia impara davvero. Piuttosto bisognerebbe chiedersi, *dove sta la giustizia, o il vantaggio, di consentire che un fanciullo debba soffrire le conseguenze dei peccati dei suoi genitori? C'è un vantaggio, ed è grande: la medesima tendenza all'immoralità che caratterizzava il genitore è trasmessa in eredità alla prole; la malattia morale richiede una cura; in una condizione sociale sana tale cura verrà trovata nella povertà che deriva dall'errore. Il malanno si rimedia da solo: le leggi sui poveri impediscono che la medicina venga somministrata*[61].

2.11 Il darwinismo sociale di Spencer

Il rapporto tra Spencer e il darwinismo sociale è stato oggetto di studi approfonditi ed è utile conoscere i più significativi. Alcuni studiosi ritengono che Spencer abbia diffuso e popolarizzato il darwinismo sociale[62]; altri, invece, ritengono che rappresenti la sua massima incarnazione[63].

Spencer e Darwin

Secondo Richard Weikart, Spencer e Darwin hanno entrambi creduto che la competizione tra gli individui contribuisse ad alimentare il progresso dell'evoluzione umana[64]. Con una differenza importante: Spencer aveva previsto un'era futura nella quale la competizione tra gli uomini non sarebbe più stata necessaria, mentre Darwin è stato più pessimista, immaginando che la lotta per le risorse scarse non sarebbe mai finita. Nella sua visione del passato e del presente, scrive Weikart, Spencer è stato un darwinista sociale come Darwin e forse anche più di lui. Tuttavia, nella sua visione del futuro, Spencer è stato meno darwinista sociale di Darwin, poiché credeva che il problema della scarsità delle risorse, alla fine, sarebbe stato superato.

La differente visione del futuro

Queste sono le parole con cui Weikart ha terminato il suo studio sul darwinismo sociale di Spencer e di Darwin: «Darwin e Spencer sono stati entrambi darwinisti sociali del laissez-faire. Entrambi hanno utilizzato argomenti biologici per giustificare le politiche economiche concepite per inasprire la competizione tra gli uomini. Misero in guardia contro il coinvolgimento o la legislazione governativa che avrebbe significativamente ridotto la competizione economica perché pensavano che questo sarebbe risultato nel deterioramento biologico. Essi hanno sviluppato queste idee in un comune contesto intellettuale e sociale dove il laissez-faire economico era un'ortodossia economica. Spencer è stato certamente il primo dei due

a pubblicare le sue idee di darwinista sociale, se è appropriato utilizzare questo termine prima del 1859. Le idee del laissez-faire di Spencer sono state persino più radicali di quelle di Darwin dal momento che la sua opposizione all'intervento del governo è stata molto più radicale di quella di molti sostenitori del laissez-faire. Le idee di Darwin sono state più in linea con le idee convenzionali sul laissez-faire economico. Ad ogni modo, sotto un aspetto, Spencer è stato meno darwinista sociale di Darwin. Spencer credeva che nel futuro la pressione della popolazione malthusiana sarebbe diminuita, eliminando la lotta per l'esistenza. Darwin, dall'altra parte, ha sostenuto che la pressione della popolazione fosse benefica e che gli uomini sarebbero rimasti soggetti a una lotta severa, per non scivolare nel declino evolutivo. Pertanto, nella visione di Spencer, la cooperazione umana avrebbe alla fine soppiantato la lotta per l'esistenza. Darwin non offrì una simile speranza per il futuro»[65].

William H. Jeynes si è occupato soprattutto delle idee razziste di Darwin, il quale era convinto che la «razza bianca» fosse superiore a tutte le altre[66]. Jeynes apre il suo articolo chiarendo subito che «Darwin e i suoi seguaci hanno contribuito grandemente alla diffusione del razzismo, del razzismo istituzionale, e della disumanizzazione di coloro che hanno bisogni speciali»[67] e che Spencer è stato uno dei maggiori promotori del darwinismo sociale.

Jeynes si sofferma soprattutto sulla diffusione del darwinismo nelle scuole americane negli anni 1920-1940.

Dal darwinismo sociale all'esclusione dei gruppi problematici

Siccome l'atto di accusa di Jeynes contro Spencer è molto duro, lasciamo che sia lui a formularlo, traducendo il suo brano principale: «Spencer sosteneva che il fine delle scuole fosse quello di migliorare le specie umane. Pertanto, specificamente, gli insegnanti dovrebbero concentrarsi sulla formazione degli individui più adatti, affinché quegli individui possano realizzare il loro potenziale più alto. Questo renderebbe possibile alle specie di evolvere a un ritmo più spedito. Data la preoccupazione di Spencer di mandare a scuola soltanto le specie più adatte o intelligenti, Spencer non appoggiava la presenza delle scuole pubbliche. Al contrario, Spencer chiamava le scuole pubbliche un "monopolio di mediocrità". Simili affermazioni creavano una frizione crescente tra gli evoluzionisti e i cristiani. Gli sforzi dei darwinisti di concentrarsi sull'educazione delle élites andavano contro la tradizione cristiana di tentare di educare ognuno. In contrasto con la gerarchia intellettuale inerente alla teoria evoluzionista di Darwin, il cristianesimo afferma che Dio ha creato tutte le persone uguali davanti ai suoi occhi. Spencer sosteneva che miriadi di persone fossero semplicemente non abbastanza avanzate intellettualmente per meritare di essere educate e che istruire questi individui significherebbe ridurre il potenziale intellettuale delle specie. Di conseguenza, Spencer e gli altri darwinisti non sostenevano la pratica dell'educazione speciale [rivolta ai disabili]. Come risultato di svariati lavori di Spencer e Darwin che toccavano il tema dell'insegnamento alle persone mentalmente handicappate, durante gli ultimi anni del XIX secolo, la filosofia della nazione [americana] relativa all'aiuto verso coloro che avevano bisogni speciali, si trasformò»[68].

Nicole Rafter, nel suo saggio *Criminalizzazione del ritardo mentale*, ha rincarato la dose, scrivendo che: «Herbert Spencer e gli altri cosiddetti darwinisti sociali rac-

comandavano che specialmente i gruppi problematici fossero abbandonati all'estinzione, come specie inferiori»[69]. Jeynes cita un brano, tratto da *Social Statics*, che non sembra lasciare molti dubbi sul darwinismo sociale di Spencer: «Sotto l'ordine naturale delle cose, la società è costantemente impegnata a espellere i malsani, gli imbecilli, i lenti, e i suoi membri vacillanti»[70]. In sede di traduzione, ci preme segnalare che il verbo utilizzato da Spencer, «to excrete», non significa esattamente «espellere», come abbiamo tradotto sopra, bensì «espellere urina o escrementi dal corpo». Data l'importanza di questo brano di Spencer, abbiamo deciso di tornare all'edizione originale di *Social Statics* per recuperare la pagina citata da Jeynes, con la speranza di trovare altri elementi interessanti per soppesare il darwinismo sociale di Spencer.

Spencer contro la filantropia

Ne è valsa la pena perché Spencer dice molto di più di ciò che Jeynes ha riportato.

Ecco il brano integrale tratto da *Social Statics*, in cui Spencer si scaglia contro coloro che vorrebbero aiutare i meno adatti per amore o compassione. I filantropi:

> Ciechi davanti al fatto che, sotto l'ordine naturale delle cose, la società è costantemente impegnata a espellere i suoi membri malsani, imbecilli, lenti, vacillanti e infedeli, questi uomini sconsiderati, sebbene animati da buone intenzioni, difendono un'interferenza che non soltanto ferma il processo di purificazione, ma accresce addirittura il guasto, e incoraggia assolutamente la moltiplicazione degli sconsiderati e degli incapaci offrendo loro un sostegno inesauribile e [nello stesso tempo] scoraggia la moltiplicazione dei capaci e dei previdenti innalzando la probabile difficoltà di mantenere una famiglia. E, pertanto, nella loro ansia di prevenire la sofferenza realmente salutare che ci circonda, questi uomini dissennati e sciocchi lasciano in eredità ai posteri una calamità che cresce di continuo[71].

La posizione verso le tematiche sociali

In un articolo fondamentale per comprendere la posizione di Spencer verso le tematiche sociali, come la disoccupazione e la povertà, intitolato *La schiavitù prossima ventura*, incluso nella raccolta *L'uomo contro lo Stato*, Spencer scrive che una società liberale non dovrebbe educare a provare amore o pietà per i bisognosi perché la gran parte di loro merita di soffrire:

> L'amore e la pietà si somigliano in molti modi. E anche perché l'uno e l'altra idealizzano il loro oggetto. Quando si prova simpatia per una persona che soffre se ne dimenticano le colpe. Il sentimento che si esprime con le parole "pover'uomo!" nel vedere una persona in agonia esclude il pensiero che si tratti di un "uomo malvagio", cosa che potrebbe venire in mente in qualsiasi altro momento. È naturale che, quando degli sciagurati si ignora tutto o quasi, neppure si conoscono i loro eventuali demeriti; e così avviene che, quando ci si sofferma sulle sventure dei poveri, queste vengono raccontate come le miserie di poveri altrimenti industriosi, anziché come le disgrazie di poveri tutt'altro che industriosi, quale frequentemente è il caso [...] e non si pensa mai che essi possano essere persone che pagano il fio delle proprie malefatte [...]. Evitare agli uomini le punizioni naturali della loro dissolutezza conduce alla necessità di infliggere pene artificiali: in cella di isolamento, alla ruota o alla frusta[72].

Vi è un'ultima questione che è necessario chiarire per non fraintendere un aspetto fondamentale del pensiero di Spencer.

Dopo tanti discorsi sulla selezione naturale e la sopravvivenza dei più adatti, qualcuno potrebbe credere, e in effetti molti lo credono, che Spencer abbia posto la competizione alla base della società.

Non è esattamente così.

Cooperazione militare e industriale

Nei *Principi di sociologia*, Spencer scrive che: «La vita sociale nella sua interezza è promossa dalla cooperazione [...]»[73] e, subito dopo, distingue due tipi di cooperazione: *militare* e *industriale*.

La cooperazione militare è *conscia*, mentre quella industriale è *inconscia*. Quanto alla cooperazione conscia, Spencer fa l'esempio degli ufficiali e dei soldati dell'esercito, che cooperano consciamente per conseguire un determinato obiettivo. Quanto alla cooperazione inconscia, Spencer fa l'esempio degli individui comuni occupati in mansioni di tutti i generi, che seguono i propri interessi privati indipendentemente gli uni dagli altri e che, senza rendersene conto, conseguono un fine pubblico che non hanno progettato: «Considerate nell'aggregato, le loro azioni servono a soddisfare i bisogni dell'intera società; ma esse non sono dettate da un'autorità e sono esercitate da ciascuno con la mira del benessere proprio, e non di tutti»[74].

Competizione e cooperazione

Se la società si basa sulla cooperazione, qual è il ruolo che Spencer attribuisce alla competizione?

La risposta di Spencer su questo punto non è chiara e, pertanto, dev'essere ricavata scavando nelle sue opere.

Spencer sembra dire questo: la competizione è necessaria, e dev'essere inasprita, affinché rimangano in vita gli elementi migliori, dalla cui cooperazione dipende il progresso. Secondo l'individualismo di Spencer, la società dipende dalle sue unità: se restano in vita i meno adatti, la società collassa. Se gli individui sono vigorosi, grazie alla competizione, la società sarà vigorosa, grazie alla cooperazione.

Spencer ha un'ossessione per il progresso, a cui vorrebbe sacrificare persino i bambini.

Visto che è un'ossessione così grande, cerchiamo di approfondire ulteriormente l'idea di progresso in Spencer.

2.12
Il progresso in Spencer

Nella prima opera di Spencer, *Social Statics*, il progresso è identificato con i traguardi tagliati dalla civilizzazione: «Con il termine civilizzazione, indichiamo l'adattamento che ha già preso posto. I cambiamenti che costituiscono il progresso sono i passi successivi della transizione»[75]. Spencer parla di progresso tutte le volte che gli uomini migliorano la loro capacità di adattamento al proprio ambiente naturale e sociale.

Progresso diretto e indiretto

Il progresso può essere di due tipi. È *diretto*, quando si basa sulla trasmissione ereditaria dei mutamenti funzionali dei più adatti nella lotta per la vita, vale a dire

quando i più adatti trasmettono le loro qualità ai propri eredi; è *indiretto*, quando si basa sull'estinzione dei meno adatti[76]. Non ci sembra una forzatura se riassumiamo il pensiero di Spencer come segue: la vita è evoluzione, l'evoluzione è adattamento, l'adattamento è progresso.

Il progresso come adattamento alla natura

Spencer scrive che tutto il male è causato dal mancato adattamento di un organismo all'ambiente esterno. Non è forse vero, si domanda, che un vegetale muore se viene trasferito in un clima ostile? Morte, sofferenza e malattia si verificano tutte le volte che l'armonia tra l'organismo e l'ambiente viene distrutta. Questa legge è universale e vale per tutte le forme di vita. Vale per il corpo dell'uomo, ma anche per il suo spirito. Un uomo, i cui valori non riescano ad adattarsi all'ambiente circostante, soffre. Fortunatamente, scrive Spencer in *Social Statics*:

> Il male tende a sparire perpetuamente. In virtù di un principio essenziale della vita, questo mancato adattamento di un organismo alle sue condizioni viene corretto; e la modificazione di uno o di entrambi continua finché l'adattamento non è completo. Qualunque cosa possegga vitalità, dalla cellula elementare fino all'uomo stesso incluso, obbedisce a questa legge. Noi la vediamo spiegata nell'acclimatazione delle piante, nelle abitudini modificate degli animali domestici, nelle caratteristiche mutevoli della nostra stessa razza. Abituate alla breve estate artica, le piante e gli arbusti siberiani spuntano, fioriscono e i loro semi maturano, nello spazio di poche settimane. Se esposti al rigore degli inverni nordici, gli animali delle zone temperate sviluppano pellicce più folte, e diventano bianchi. [...] Non importa quale sia la natura speciale del male, essa è invariabilmente riferibile a una sola causa generica: la mancanza di congruità tra le facoltà e le loro sfere d'azione. [...] Questa legge universale della modificazione fisica è anche la legge della modificazione mentale[77].

Anche la capacità di ragionare e i ragionamenti stessi si modificano per adattarsi meglio all'ambiente circostante.

Nel *Poscritto* a *L'uomo contro lo Stato*, Spencer scrive che, per sopravvivere, l'uomo deve fare in modo che i suoi pensieri siano in armonia con le sue azioni e viceversa. Se il governo diventa autoritario o democratico, l'uomo sopravvive abbracciando le idee che si adattano meglio al cambiamento:

> La vita è possibile solo mantenendo in armonia azioni e pensieri. [...] Pertanto se il mantenimento della vita sociale in un certo contesto richiede l'assoluta subordinazione ad un governo e una fede assoluta in lui, si affermerà una teoria per la quale subordinazione e fede sono giuste – anzi, imperative. Al contrario se, in tutt'altro contesto, non vi è più bisogno dell'assoluta subordinazione dei cittadini al governo affinché la vita sociale sia preservata – se, anzi, la qualità della vita migliora tanto più i cittadini guadagnano libertà d'azione – le idee politiche si modificheranno progressivamente e ne risulterà una diminuzione della loro fede nello Stato, una tendenza crescente a mettere in discussione l'autorità, la qualcosa porterà in molti casi a resistere al suo potere. Tutto ciò condurrà gradualmente all'elaborazione di una dottrina dei limiti del potere pubblico»[78].

Per Comte, il progresso è la capacità dell'uomo di dominare la natura, sovrastandola con l'intelligenza. Per Spencer, il progresso è la capacità dell'uomo di adattarsi alla natura, sacrificandole i suoi figli meno adatti. Il progresso di Comte evoca l'immagine di un uomo che attacca la natura per sottometterla; il progres-

so di Spencer evoca l'immagine di un uomo che si difende dalla natura per non essere sottomesso.

2.13 Spencer ha una concezione matura dell'evoluzione?

La questione del progresso divide gli studiosi. Alcuni ritengono che la concezione di Spencer sia ottimistica e anche un po' ingenua, simile a quella di Comte[79]. Altri, invece, ritengono che sia realistica e matura. La questione non è irrilevante ai fini della storia del pensiero sociologico. Se il primo gruppo di studiosi ha ragione, Spencer apparirà come uno studioso superato e le ragioni per dimenticarlo aumenteranno.

Inizieremo esponendo la nostra valutazione del problema e poi lasceremo la parola a tre studiosi di Spencer, che si sono dedicati a questo aspetto cruciale del suo pensiero.

Progresso e regresso sociale

Il nostro punto di vista è semplice: in un'opera vasta come quella di Spencer, non ci sono dubbi che sia possibile imbattersi in una serie di affermazioni ingenue e ottimistiche sul progresso. Tuttavia, l'idea che l'evoluzione possa arrestarsi e tornare indietro è esposta, da Spencer, con una chiarezza solare. Tant'è vero che Spencer annuncia la fine di ogni forma di vita sulla Terra con l'estinzione del Sole, avvenimento di cui i fisici discutono oggi[80].

Nel secondo capitolo di *Social Statics*, significativamente intitolato «evanescenza del male» (*the Evanescence of Evil*), Spencer parla di un'evoluzione inarrestabile e unilineare della società[81]. In un tripudio di ottimismo, scrive che: «Il progresso, quindi, non è un accidente, ma una necessità [...]. Con la stessa certezza con la quale l'albero diventa più grande quando sta da solo [...] così le facoltà umane devono essere modellate fino ad adattarsi perfettamente allo stato sociale; così sicuramente le cose che definiamo come male e immoralità devono sparire; così sicuramente l'uomo deve diventare perfetto»[82].

Tuttavia, con il passare degli anni, Spencer stempera questo ottimismo e ripete, sempre più spesso, che alcune società particolari possano fare passi avanti e passi indietro. Nei *Principi di sociologia*, precisa che la società, nel complesso, evolve sempre, ma le società particolari possono conoscere evoluzioni e involuzioni. Anche in merito alla libertà, Spencer riconosce che la società europea possa progredire e regredire. Dal 1850 in poi, scrive, le libertà individuali si sono contratte rispetto al periodo 1815-1850 e aggiunge che i conflitti, gli armamenti e il sentimento militare sono cresciuti, anziché diminuire, sotto la spinta di governi divenuti più autoritari. Inoltre, abbiamo già visto che una società industriale può tornare a svolgere le funzioni di una società militare.

In sintesi, Spencer ha scritto alcune frasi ingenue sul progresso, ma poi ha spiegato che le società possono regredire, fino a scomparire.

Tra i brani con cui potremmo documentare la nostra conclusione, questo, che ricaviamo dai *Principi di sociologia*, ci sembra l'unico in grado di porre fine alla

disputa, in favore di Spencer. È un brano che ci consente di affermare che la concezione del progresso di Spencer è matura e attuale, in tutto simile a quella che abbiamo noi contemporanei.

La lunghezza della citazione è giustificata dalla sua importanza:

> *Generalmente s'intende che l'evoluzione debba importare sempre una tendenza intrinseca a divenire qualche cosa di più elevato; ma questo è un concetto erroneo dell'evoluzione. Essa in ogni caso è determinata dalla cooperazione di fattori interni ed esterni.* Tale cooperazione produce delle trasformazioni, fino a che non si raggiunga un equilibrio tra le azioni dell'ambiente e le azioni che l'aggregato contrappone a queste: un equilibrio completo, se l'aggregato non ha vita, un equilibrio instabile, se l'aggregato è vivente. Perciò l'evoluzione, continuando a palesarsi soltanto nell'integrazione progressiva che termina nella rigidità, praticamente cessa. Se, nel caso di aggregati viventi costituenti una specie, le azioni dell'ambiente rimangono costanti di generazione in generazione, la specie rimane costante. Se le azioni dell'ambiente mutano, la specie si muta, finché non si rimette in equilibrio con esse. Ma non ne segue affatto che questo mutamento nella specie costituisca un passo nell'evoluzione. Ordinariamente non ha luogo progresso, né regresso; e spesso, diventando superflue certe strutture acquisite prima, ne risulta una forma più semplice. Solamente di tanto in tanto il mutamento nell'ambiente inizia una nuova complicazione nell'organismo, e produce così un tipo alquanto più elevato. Onde deriva che, mentre in periodi enormi alcuni tipi non hanno né progredito né regredito, e mentre in altri ha avuto luogo una evoluzione progressiva, in molti tipi è avvenuto un regresso. [...] Alludo più particolarmente al fatto che, tra le creature parassite, abbiamo forme quasi innumerevoli, che sono modificazioni degradate di forme più elevate. Il maggior numero delle specie esistenti di animali, se s'includono i parassiti, ha regredito da una struttura, a cui erano giunti i loro remoti antenati. Spesso, infatti il progresso di alcuni tipi implica il regresso di altri. Poiché sempre il tipo più sviluppato, conquistando per effetto della superiorità acquisita, tenta di confinare i tipi competitori in territori inferiori e in modi di vita meno vantaggiosi: il che comporta ordinariamente inerzia e decadenza delle loro facoltà più elevate. *Nell'evoluzione superorganica avviene come nell'organica. Sebbene, considerando le società in massa, l'evoluzione possa ritenersi inevitabile*, come effetto ultimo dei fattori cooperanti, intrinseci ed estrinseci, i quali agiscono sulle società durante periodi di tempo indefiniti, *tuttavia non può essere considerata inevitabile, o anche probabile, in ogni società particolare*. Un organismo sociale, come un organismo individuale, è soggetto a modificazioni, finché non si pone in equilibrio con le condizioni dell'ambiente; continua dopo senz'altro mutamento di struttura. Quando le condizioni esterne sono cambiate meteorologicamente, o geologicamente, o per alterazioni della flora e della fauna, o per emigrazioni derivanti da eccesso di popolazione, o per fuggire dinanzi a razze conquistatrici, è necessario qualche mutamento nella struttura sociale. Ma tale mutamento non comporta necessariamente un progresso. Spesso non tende a una struttura più elevata, né a una più bassa. Là dove il territorio impone modi di vita inferiori, ne risulta qualche degradazione. Solo talvolta la nuova combinazione dei fattori è tale da cagionare un mutamento, che costituisce un passo nell'evoluzione sociale, ed inizia un tipo sociale, che si espande e soppianta quelli inferiori. Infatti per questi aggregati superorganici, come per quelli organici, il progresso di alcuni induce regresso in altri; le società più sviluppate cacciano le meno sviluppate in territori sfavorevoli; e così impongono loro una diminuzione nella dimensione, e una decadenza nella struttura. Prove dirette ci portano a questa conclusione. La decadenza da una civiltà più elevata a una più bassa ci è familiare fin dai banchi della scuola, e se ne hanno nuovi esempi con l'estendersi delle cognizioni. Basta nominare gli Egiziani, i Babilonesi, gli Assiri, i Fenici, i Persiani, i Giudei, i Greci, i Romani, per ricordare che

> molte società vaste ed altamente sviluppate sono scomparse, o si sono ridotte a barbare orde, o sono decadute lentamente. Le rovine ci dimostrano che in Giava esisteva nel passato una società più sviluppata dell'attuale; e lo stesso ci dimostrano le rovine nella Cambogia. Il Perù e il Messico furono sedi una volta di società vaste e complessamente organizzate, disorganizzate poi dopo la conquista; e dove le città dell'America Centrale contenevano un tempo numerose popolazioni, che coltivavano arti e industrie svariate, ora non ci sono che tribù disperse di selvaggi[83].

L'aspetto terreno del progresso

Con Spencer si verifica una maturazione sociologica rispetto a Comte. Il primo, a differenza del secondo, non pensa che il progresso sia dominato da una forza esterna che trascina gli individui inesorabilmente verso una meta prestabilita sempre migliore. Leggendo le opere di Comte, non si riesce a capire da dove venga questa forza universale. La legge comtiana dei tre stadi è una specie di «volontà di Dio», su cui gli uomini non hanno alcun controllo. Nelle opere di Spencer, il progresso della società dipende da forze quasi sempre osservabili[84]. Queste forze sono, principalmente, il clima, la superficie, la flora, la fauna, l'emigrazione, la demografia, ma sono anche uomini che costruiscono navi e donne che partoriscono, mettendo in moto una catena evolutiva. Queste forze possono esserci o non esserci e così anche l'evoluzione. Il progresso di Comte ha un aspetto metafisico; quello di Spencer ha un aspetto terreno.

2.14
L'evoluzionismo di Spencer nel giudizio di Boudon e Bourricaud

Un evoluzionismo temperato

La tesi, secondo cui Spencer ha una concezione matura e attuale dell'evoluzione, è stata sostenuta con forza da Raymond Boudon e François Bourricaud, i quali hanno scritto che l'evoluzionismo di Spencer è «ben temperato», nel senso che tiene conto di una grande pluralità di fattori sociologici. Non soltanto Spencer non è superato – scrivono Boudon e Bourricaud – ma è addirittura più moderno di Durkheim. Ciò che colpisce nell'evoluzionismo di Spencer «è la sua grande prudenza. [...] Occorre rendersi conto che l'evoluzione dipende da condizioni diverse, che la possono favorire o inibire. [...] Non è quindi il caso di considerare l'evoluzione l'effetto di una necessità ineluttabile. [...] Pertanto, le leggi dell'evoluzione non si comportano sempre in modo meccanico. Nulla esclude l'apparizione nel mondo moderno di società di tipo militare. [...] Una terza ragione che contribuisce a fare dell'evoluzionismo di Spencer un evoluzionismo ben temperato sta nel fatto che esso è molto sensibile alla complessità dei determinismi sociali. Gli individui sono inclini ad adattarsi al sistema sociale al quale appartengono. In un regime militare, tendono ad adottare quei comportamenti di sottomissione che lo stesso regime richiede. Al contrario, in un regime industriale, gli individui sono spinti a dimostrare il loro senso dell'invenzione e dell'iniziativa. Reciprocamente, le attitudini degli individui facilitano o ostacolano l'apparizione o il mantenimento di un certo tipo di

società. Ma il legame non ha nulla di necessario. Attitudini individuali e strutture del sistema sociale sono due insiemi di variabili che non si determinano meccanicamente, perché entrano in gioco altre variabili: relazioni del sistema sociale con il suo ambiente, dimensione della società, diversità e via dicendo. In breve, queste variabili costituiscono un sistema complessivo, che comporta imprevedibili effetti di retroazione: le azioni degli individui dipendono dal sistema sociale, ma queste azioni incidono a loro volta sul sistema; e questi effetti circolari dipendono dalle variabili – come noi diremmo oggi – che caratterizzano la struttura del sistema e le sue relazioni con l'ambiente. Spencer è poi molto sensibile all'idea che, in un sistema complesso, le conseguenze di un mutamento, potendosi sviluppare a cascata, sono difficilmente prevedibili. [...] incontestabilmente, l'evoluzionismo di Spencer è molto più complesso e sottile, per esempio, di quello di Comte o di Durkheim. Come Marx, Spencer si rende ben conto che il mutamento o la persistenza di una struttura discende dalle relazioni di causalità tra gli individui e il sistema. Ma percepisce in modo molto più lucido di Marx le difficoltà proprie della previsione in sociologia [...]. Il mondo, nella sua concreta diversità, e la storia, nella sua complessità, sono molto più presenti in Spencer che in Marx o, soprattutto, in Durkheim»[85].

2.15 L'evoluzionismo di Spencer nel giudizio di Carneiro

Anche Carneiro ha sostenuto che la concezione dell'evoluzione di Spencer è sociologicamente matura.

La dissoluzione del sistema

L'evoluzione, per Spencer, non è irreversibile perché dipende da una serie di condizioni materiali. Se tali condizioni vengono a mancare, assistiamo alla dissoluzione del sistema. Per Spencer, spiega Carneiro, il processo evolutivo è reversibile. Il sistema può andare incontro a una semplificazione della struttura e delle sue funzioni e tornare a un livello più primitivo. Questo caso può verificarsi se l'ambiente si deteriora e smette di fornire al sistema le fonti energetiche e i materiali grezzi da cui dipende. Per Spencer, l'evoluzione è la successione degli stati generali di un sistema. Per le società umane, la dissoluzione sociale è la riduzione dei movimenti del tutto, cioè della società nel suo complesso, e l'aumento dei movimenti delle parti, cioè delle sue unità. Sotto il profilo logico, il discorso di Spencer è chiaro: l'evoluzione si verifica quando le parti si integrano nel tutto. Di conseguenza, la dissoluzione è il processo inverso: è il tutto che si scompone nelle sue parti. Quando una società si dissolve, i suoi segmenti più ampi sono i primi a decomporsi, ognuno dei quali rilascia le unità più piccole precedentemente incorporate e ad esso subordinate. Queste unità più piccole, crescendo nel numero, ma diventando più semplici nelle funzioni, operano con autonomia crescente. Con il procedere della dissoluzione, la frammentazione continua, fino a quando ogni attività coordinata cessa e persino le più piccole

unità raggiungono il massimo grado di libertà di movimento, libere da ogni rapporto di dipendenza dal più ampio sistema sociale. In questo modo, attraverso continue disintegrazioni, la società umana viene ricondotta alla sua semplicità primordiale e va incontro alla sua fine ultima.

Il destino dell'evoluzione

Spencer – prosegue Carneiro nel suo importante saggio – pensava che l'evoluzione non potesse oltrepassare un certo limite. Quando la popolazione sarà diventata densa su tutte le parti abitabili della superficie terrestre; quando le risorse di ogni regione saranno state completamente esplorate; e quando le arti produttive non consentiranno ulteriori miglioramenti; il risultato sarà un bilanciamento quasi completo tra la fertilità e la mortalità in ogni società e tra le sue attività di produzione e di consumo. Ogni società mostrerà soltanto piccole deviazioni dal suo numero medio di abitanti e il ritmo delle sue funzioni industriali andrà avanti giorno per giorno, anno per anno, con perturbazioni relativamente insignificanti. L'evoluzione non si spingerà oltre questa condizione.

Un simile equilibrio generale, si chiede Spencer, è il destino finale che attende l'umanità? Se l'evoluzione di ogni cosa è rappresentata da una crescita nella complessità della struttura e delle funzioni relative al processo universale di equilibramento, e se l'equilibramento deve finire nella quiete completa, qual è il destino verso cui tutto tende? Se il sistema solare dissipa lentamente le sue energie; se il Sole sta perdendo il suo calore a una velocità che potremo valutare soltanto tra milioni di anni; se con la diminuzione delle radiazioni solari deve necessariamente esserci una riduzione nell'attività dei processi geologici e metereologici come nella quantità della vita vegetale e animale; se l'uomo e la società sono dipendenti da questa riserva di energia che si sta lentamente esaurendo; non stiamo chiaramente progredendo verso una morte completa? Dev'essere proprio questo l'esito dei cambiamenti che osserviamo dappertutto. Sembra che le cose stiano così, conclude Spencer, al di fuori di ogni dubbio.

Un precursore dell'evoluzionismo moderno

Concludiamo questa analisi con la traduzione delle parole di Carneiro, che difende Spencer dai suoi critici ed esalta la sua attualità: «L'evoluzione di Spencer è accusata di essere *rettilinea*, ma abbiamo trovato che è pronta ad accogliere la stabilità, la fluttuazione e la regressione per terminare nella dissoluzione. È stata detta *unilineare*, eppure Spencer ha messo in rilievo i singoli adattamenti della società al variare delle condizioni locali, che causano una grande diversità culturale. Si dice che Spencer abbia ignorato l'*ambiente* come se fosse irrilevante per l'evoluzione, eppure abbiamo visto che egli fa dell'ambiente la chiave dell'evoluzione. La visione dell'evoluzione di Spencer è stata chiamata *assiomatica*, ma abbiamo trovato che essa dipende, non da tendenze astratte, ma dal quotidiano dare e avere tra la società e l'ambiente circostante. È stata rappresentata come *teleologica*, eppure Spencer non parla mai di "fine", ma di "funzione". Pertanto, troviamo, in Spencer, non nozioni vaghe e astruse di evoluzione, ma concetti rigorosi, empirici, comprensivi, e illuminanti, del modo in cui le società umane si sono evolute. Lungi dall'essere obsolete, le idee di Spencer sull'evoluzione sono ancora molto vive. Infatti, alcuni le hanno proposte come nuove, ignari del fatto che Spencer le avesse già affermate un secolo fa. Non soltanto Spencer ha anticipato molte idee dell'evoluzionismo moderno, ma le ha anche espresse più chiaramente, più precisamente

e più incisivamente, di quasi chiunque altro sino a oggi. Abbiamo ancora molto da imparare da Herbert Spencer, e uno studio approfondito del suo lavoro ripagherà lo sforzo dandoci una presa più salda sui principi e sui processi attraverso cui l'evoluzione ci ha condotti dove siamo»[86].

2.16 Kropotkin contro Spencer

Spencer ha utilizzato l'evoluzionismo sociologico per legittimare una società senza doveri di solidarietà. Quale lezione possiamo trarre dalla sua sociologia? Dobbiamo davvero abbandonare i nostri simili quando la selezione naturale diventa molto dura?

Il naturalista Pëtr Kropotkin è giunto a conclusioni opposte.

La teoria del mutuo appoggio

Secondo Kropotkin, quando la lotta per la sopravvivenza si scatena, la cooperazione tra gli uomini accresce le probabilità di sopravvivere. Se gli uomini sono solidali gli uni verso gli altri e si tendono la mano nelle difficoltà, le probabilità di sopravvivere aumenteranno per tutti. Nel suo libro, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione* (1902) – una raccolta di saggi apparsi tra il 1890 e il 1896 – Kropotkin studia il ruolo della cooperazione nel mondo animale e sociale, giungendo alla conclusione che la selezione naturale premia la cooperazione per via dei vantaggi pratici che offre ai cooperanti[87]. Il che significa che la coscienza morale, che esalta l'altruismo, può offrire più benefici dell'egoismo. Breve: l'evoluzione del regno animale avviene molto più per mezzo della cooperazione che della competizione.

Kropotkin, uno degli anarchici più celebri della storia, ebbe una vita travagliata dagli arresti, gli esili e le fughe dal carcere. Durante una serie di viaggi in Siberia, a ventinove anni, andò incontro agli inverni di quella terra sterminata, che regalava temperature fino a sessanta gradi sotto zero. Kropotkin era convinto che avrebbe assistito a spettacoli truculenti tra le bestie in lotta. Eppure, invece della selezione naturale, vide il mutuo appoggio dappertutto: «Non ho potuto trovare – scrisse – sebbene la cercassi con impazienza, quell'aspra lotta per i mezzi di sussistenza tra animali appartenenti alla stessa specie, che la maggior parte dei darwinisti (ma non sempre lo stesso Darwin) considerava la caratteristica dominante della lotta per la vita e il principale fattore dell'evoluzione»[88].

Kropotkin vide che le asprezze della Siberia spronavano gli animali a cooperare per fronteggiare la natura ostile, e vide anche una migrazione di decine di migliaia di daini sul fiume Amur, dove «questi intelligenti animali si riunivano provenendo da un immenso territorio [...]: in tutte queste scene di vita animale che scorrevano davanti ai miei occhi, ho visto l'aiuto reciproco e il mutuo appoggio»[89]. Kropotkin riportava osservazioni analoghe sugli uccelli e altri tipi di animali, ma le sue simpatie più grandi erano per gli insetti sociali: api, formiche, vespe. Delle formiche mise in luce l'incredibile capacità cooperativa e l'aiuto reciproco, fondato su una struttura relazionale in cui la formica più forte aiuta la più debole, portandole

persino il cibo. Richiamando gli studi di Auguste Forel[90], notava che le formiche sono abilissime nel rigurgitare il cibo in favore della comunità, ipotizzando addirittura che la cooperazione avesse modificato la loro stessa anatomia. Forel riteneva, infatti, che il tubo digerente delle formiche fosse composto da due parti distinte: quella posteriore, a uso proprio, per assorbire il cibo, e quella anteriore, a uso della comunità, per rigurgitarlo. Ciò che colpì di più lo sguardo di Kropotkin fu la severità con cui le formiche punivano le proprie sorelle che si opponevano alla cooperazione nei momenti di maggior bisogno. È assai severa la punizione che si abbatte sulla formica che rifiuta di nutrire una compagna affamata. L'egoista sarà trattata come una nemica. Se poi il suo egoismo si è manifestato mentre le altre formiche combattevano contro un'altra specie, sarà trattata peggio di un nemico. Per non parlare della solidarietà che si scatena tra i cavalli e le zebre attaccate dagli animali predatori. Anziché scappare e abbandonarsi a vicenda, si uniscono e scacciano lupi e leoni. Soccombono quando si allontanano dalla mandria e non possono contare sul mutuo appoggio: «L'unione è la loro arma principale nella lotta per la vita»[91].

I vantaggi della cooperazione

È giusto rappresentare il mondo come una spietata lotta per la vita? No, risponde Kropotkin: questa rappresentazione è smentita dall'osservazione diretta della realtà.

Volgendo lo sguardo dagli animali agli uomini della Siberia, Kropotkin scorse lo stesso mutuo appoggio. Dove il governo riusciva a raggiungere gli insediamenti, fornendo aiuto con il suo apparato amministrativo, il mutuo appoggio era limitato; dove il governo non arrivava, il mutuo appoggio era illimitato. Questo fenomeno indusse Kropotkin a credere che il mutuo appoggio avesse una radice biologica. Pur essendo un darwinista, che considerava le trasformazioni evolutive come un risultato della selezione naturale, Kropotkin si convinse che la vita sulla Terra fosse guidata dalla legge universale del mutuo appoggio, concepita come la vera spinta evolutiva che si nasconde dietro ogni forma di vita.

Kropotkin giunse alla conclusione che il successo della cooperazione derivasse principalmente dai vantaggi pratici che offre ai cooperanti, ma anche da un istinto altruistico radicato nella biologia: «Non è l'amore del mio vicino – che spesso non conosco per nulla – che mi spinge ad afferrare un secchio d'acqua e a precipitarmi verso la sua casa quando vedo che sta bruciando: ad animarmi è un sentimento o un istinto molto più ampio, anche se più vago, di solidarietà e di socievolezza umana. E così è anche per gli animali»[92].

Dalla sua teoria evolutiva, Kropotkin ricavava l'anarchismo; Spencer, ricava il darwinismo. Entrambi erano convinti di avere il sostegno della biologia[93].

Il contributo scientifico di Kropotkin

Dal momento che Lee Alan Dugatkin è un biologo autorevole, a cui dobbiamo libri come *I principi del comportamento animale*[94] e *Cooperazione tra gli animali*[95], gli lasciamo volentieri la parola sul contributo scientifico di Kropotkin, che «fu anche una figura di straordinaria importanza nel mondo della scienza. Egli fu il primo ad avanzare l'ipotesi che la cooperazione tra gli animali fosse fondamentale per la comprensione del processo evolutivo, sfidando il principio darwiniano dominante secondo cui l'evoluzione si riduceva unicamente alla sopravvivenza del più forte. Oggi esiste un'intera branca della biologia dedita allo studio del mutuo appoggio

(cooperazione e altruismo) tra gli animali, e non è poco. Lo stesso E. O. Wilson ha definito la cooperazione come una delle questioni fondamentali nello studio del comportamento animale. Oggi esistono laboratori con stuoli di ricercatori specializzati in questo ambito – dalle università di Princeton e Harvard, a quelle di Helsinki, Oxford e Cambridge – e non vi è alcun dubbio sul fatto che sia stato il lavoro svolto da Kropotkin alla fine del XIX secolo a segnare la nascita dell'idea di mutuo appoggio. Molte delle ipotesi analizzate in questi laboratori sono infatti basate su rielaborazioni delle teorie da lui originariamente formulate. Centinaia di articoli vengono pubblicati ogni anno sulla cooperazione animale, molti dei quali su riviste autorevoli come "Nature" e "Science", e la maggior parte dimostra come Kropotkin sia stato addirittura "profetico" in questo ambito. Per fare solo un esempio, Kropotkin aveva parlato di come alcuni individui tra gli animali cooperativi svolgessero il ruolo di sentinelle; oggi i laboratori di Cornell e Cambridge hanno decine di ricercatori intenti a studiare questo fenomeno, i quali devono ringraziare Pëtr per aver portato l'argomento alla loro attenzione convincendoli della sua straordinaria importanza. Kropotkin non fu solamente il primo ad aver chiaramente dimostrato quanto la cooperazione fosse importante tra gli animali, ma fu anche il primo ad affermare con forza che la comprensione della cooperazione tra gli animali avrebbe gettato nuova luce su quella tra gli esseri umani, aiutando la scienza a promuoverla e, chissà, magari salvando la nostra specie dall'autodistruzione. Oggi, antropologi, scienziati politici, economisti e psicologi pubblicano ogni anno centinaia di studi sulla cooperazione umana, e chi fa ricerca in tale ambito comincia a rendersi conto che molte delle ipotesi al vaglio sono state inizialmente formulate da Kropotkin [...]. Solo il tempo rivelerà se l'empatia è un fenomeno comune tra gli animali e se è in qualche modo associata al mutuo appoggio nel modo suggerito da Kropotkin. Ma il punto cruciale è che [...] Kropotkin ha decisamente precorso i suoi tempi suggerendo di cercare un nesso tra l'empatia e il mutuo appoggio negli animali»[96].

2.17 Spencer e l'individualismo metodologico

In anni recenti, non sono mancati alcuni lavori importanti, che hanno fortemente rivalutato il pensiero di Spencer in chiave di individualismo metodologico. Tra questi, occorre citare gli studi di Enzo Di Nuoscio, secondo cui Spencer

L'analisi di Di Nuoscio

> fonda la sua teoria evoluzionistica della società su una metodologia rigorosamente individualistica, interpretando l'ordine sociale come un processo inintenzionale che si compie grazie alla spontanea *composizione* di azioni soggettive dirette a scopi *privati*[97].

Per apprezzare l'attualità di Spencer, dobbiamo prima avere un'idea chiara dei principi dell'individualismo metodologico.

Procederemo in questo modo.

Nelle prossime pagine ci concentreremo sui principi di questo paradigma teorico. Subito dopo, studieremo il modo in cui Spencer ha utilizzato l'individualismo metodologico per spiegare la nascita del linguaggio e della moneta.

Secondo gli individualisti metodologici, tutti i fenomeni sociali e le istituzioni sono l'esito, intenzionale o inintenzionale, di azioni individuali che, aggregandosi spontaneamente, consentono di passare dalla dimensione micro a quella macro dei grandi eventi storici[98]. Il mercato, lo Stato, il linguaggio e molte altre grandi istituzioni sociali si sono affermate grazie a un processo di adattamento evolutivo spontaneo, a cui hanno partecipato milioni di individui lungo un arco secolare. Per gli individualisti metodologici, la società è «un ordine senza piano»[99].

La società è un ordine senza piano

Qualcuno potrebbe obiettare, scrive Spencer nel saggio *L'organismo sociale* (1860), un articolo fondamentale per comprendere il suo individualismo metodologico, che i cambiamenti sociali prodotti dalle leggi non possono essere classificati come un caso di crescita spontanea: quando i re o i parlamenti ordinano che i sudditi agiscano in un certo modo – obiettano i critici – il processo è chiaramente artificiale e la società diventa una manifattura piuttosto che una crescita.

Spencer replica che non è affatto così. Se i cambiamenti introdotti dal re o dal parlamento sono stabili, reali e permanenti, allora la fonte più profonda del cambiamento non si trova nei decreti dei potenti. Anche quando il re crea un'istituzione e affida ai suoi ufficiali il compito di farla rispettare, sono sempre gli individui che danno vita a quella istituzione interagendo tra di loro. Tant'è vero che, quando i governi promulgano una legge in contrasto con il carattere dei cittadini, questi non la rispettano e allora l'istituzione non nasce oppure nasce zoppa o malaticcia. Spencer scrive che il sistema feudale non potrebbe esistere senza il sentimento di lealtà dei servitori. Cromwell istituì un nuovo ordine sociale, che però fu abbandonato subito dopo la sua morte perché gli inglesi preferirono tornare all'ordine precedente. È, dunque, vero che Cromwell stabilì nuove condizioni sociali in modo artificiale, ma è altrettanto vero che non furono durature e si estinsero in men che non si dica. Tutto questo, commenta Spencer, mostra quanto siano deboli i poteri di un re nel cambiare il tipo di società che governa. Egli può forse disturbare, forse ritardare, o forse può aiutare il naturale processo di organizzazione; ma il corso generale di questo processo è oltre il suo controllo. Coloro i quali concepiscono la storia della società come la storia dei suoi uomini più grandi, e pensano che queste personalità gloriose diano forma ai destini delle loro società, non vedono quanto questi uomini siano il prodotto delle loro società. Ciò che vale per la società industriale, vale per tutti i sistemi sociali: essi nascono spontaneamente. Insomma, dicono gli individualisti metodologici, tutte le grandi istituzioni secolari, che accompagnano la nostra vita quotidiana, non sono nate grazie a una mente superiore che ha prima inventato e poi coordinato un progetto così complesso. La stessa caduta dell'Impero romano, o la nascita del capitalismo, devono essere concepiti come l'esito di una serie di azioni inintenzionali.

Le istituzioni come esito di azioni inintenzionali

Gaetano De Sanctis, ad esempio, ha ricondotto il processo di disgregazione dell'Impero romano alla strategia della sua classe politica, responsabile di avere preso una decisione che avrebbe provocato un esito opposto a quello desiderato. I Romani, spiega De Sanctis, conferivano la cittadinanza ai popoli sconfitti con

Due esempi: l'Impero romano e il capitalismo

l'intenzione di integrarli nell'Impero, senza sapere che stavano inglobando una massa di individui infedeli e risentiti, privi di qualsivoglia identificazione con il governo di Roma: «In questo stesso amalgama di popoli diversissimi per civiltà, per tendenze etniche, per condizioni economiche, era in germe la dissoluzione dell'Impero»[100]. Senza uno spirito etnico unificante, scrive De Sanctis, niente di solido può essere costruito. Nel momento in cui l'Impero romano creava l'unificazione politica, poneva le premesse della sua dissoluzione[101].

A differenza di Comte, gli individualisti metodologici negano che le istituzioni nascano e muoiano sulla base di un piano preordinato, che spinge la società verso un certo ordine politico. I fenomeni collettivi non nascono perché vengono organizzati a tavolino da alcuni individui. Dire che *le azioni sono intenzionali, ma le conseguenze sono inintenzionali* significa affermare che l'individuo può decidere come agire, ma non può decidere come si svolgeranno gli eventi, che dipendono dalle azioni incontrollabili di tantissimi individui. Queste azioni si possono combinare in modi imprevedibili, dando esiti inattesi e spesso indesiderati.

Max Weber ha utilizzato i principi dell'individualismo metodologico per spiegare la nascita della mentalità dell'imprenditore moderno, che chiama «spirito del capitalismo». Weber si pone le «tre domande canoniche per un individualista metodologico»: *chi*, *perché*, *come*[102].

1) *Chi ha provocato il fenomeno?*
   Gli imprenditori calvinisti.
2) *Perché hanno agito in questo modo?*
   Perché hanno creduto, sulla base di una credenza religiosa, che il successo economico poteva forse essere inteso come un segno della benevolenza di Dio.
3) *Come si passa dal livello microsociologico delle azioni individuali al livello macrosociologico del fenomeno storico?*

Attraverso l'aggregazione delle azioni individuali. Migliaia di calvinisti, agendo spontaneamente allo stesso modo, hanno fatto sorgere lo spirito del capitalismo.

L'idea che le azioni siano intenzionali e gli esiti inintenzionali, già esposta da Gian Battista Vico nella *Scienza nuova*[103] (1744), ha conquistato molti storici. Edward H. Carr, ad esempio, ha scritto che: «Uomini appartenenti a varie tradizioni si sono trovati d'accordo nell'osservare che le azioni dei singoli spesso hanno effetti che non erano attesi o auspicati da coloro che agivano o addirittura da nessun altro individuo. [...] È difficile che vi fosse qualcuno che volesse o auspicasse la grande crisi economica verificatasi attorno al 1930. Eppure, essa fu senza dubbio provocata dalle azioni degli individui, ognuno dei quali perseguiva consapevolmente scopi del tutto diversi. Del resto, non sempre bisogna aspettare lo storico per diagnosticare la discordanza tra le intenzioni individuali e gli effetti di queste azioni. [...] I fatti storici riguardano i rapporti che legano gli uni e gli altri individui viventi in società, e le forze sociali che, dalle varie azioni individuali, sviluppano effetti spesso diversi, e non di rado opposti, ai risultati che gli individui si proponevano di raggiungere»[104].

2.18
L'individualismo metodologico nella formula di Boudon

Proviamo, adesso, a riassumere le idee-chiave dell'individualismo metodologico in quattro punti:

La formula dell'individualismo metodologico

a) soltanto le azioni soggettive sono le cause dei fenomeni sociali;
b) per spiegare qualunque tipo di fenomeno sociale, occorre considerarlo come il risultato dell'aggregazione delle azioni degli individui dettate dalle loro motivazioni;
c) l'individuo è un agente sociale dotato di razionalità e di intenzionalità, che, condizionato dalla situazione in cui si trova, adotta la propria strategia decisionale sulla base delle conoscenze limitate di cui dispone mentre agisce, del tempo di cui dispone per agire, delle facoltà della sua mente e così via. Egli è dotato di intenzionalità e di razionalità, per quanto questa razionalità sia limitata, per utilizzare il concetto di *bounded rationality* di Herbert Simon[105];
d) l'individuo non è diretto dalle strutture sociali o dalle leggi della storia.

Raymond Boudon ha sintetizzato questo paradigma con una formula, che prima spiegheremo e poi applicheremo a un fenomeno storico particolare per illustrare il suo funzionamento.

La formula è: $M = M\ \{m[S(M')]\}$
che, semplificata, diventa:

$M = MmSM'$

dove:
- M è il fenomeno da spiegare;
- m sono le azioni individuali;
- S è la situazione percepita da ognuno degli attori sociali;
- M' è il più ampio contesto storico-sociale o dato strutturale.

Il paradigma weberiano dell'azione

In base a questa formula, il fenomeno da spiegare (M) va interpretato come una funzione (in senso matematico[106]) di un insieme di azioni individuali (m); le azioni individuali sono funzioni della situazione (S); la situazione è dipendente dal più ampio contesto macro-sociologico o sistema sociale (M'). Potremmo anche esprimerci in questo modo: il fenomeno M è una funzione delle azioni individuali m, che dipendono dalla situazione S, che dipende, a sua volta, dal più ampio contesto M'[107].

Questa formula, che Boudon chiama il *paradigma weberiano dell'azione*, evoca, mentalmente, una matrioska, la bambola di legno composta da una serie di bambole più piccole, ognuna delle quali si trova nella cavità della bambola immediatamente più grande. Che cosa significa?

Significa che:

1) il macro-contesto spiega la situazione;
2) la situazione spiega la percezione degli individui;
3) la percezione degli individui spiega le azioni individuali;
4) ogni singola azione individuale, aggregandosi con le altre, spiega il fenomeno indagato.

La conseguenzialità, che caratterizza i passaggi di questa formula, non deve indurre a credere che la situazione determini il comportamento dell'individuo: non bisogna commettere l'errore di cadere nel determinismo microsociologico[108].

La situazione condiziona, ma non determina, le strategie di azione[109].

Gli individui che si trovano nella stessa situazione possono agire in modo diverso per i valori, la personalità, l'ideologia, la disponibilità a rischiare, le esperienze passate, inclusi i traumi, le informazioni a disposizione (alcuni ne hanno di più e altri di meno), l'ideologia politica o religiosa e così via. Due individui, pur trovandosi nella stessa situazione, possono percepire la realtà diversamente. In altri casi, la loro percezione è la stessa, ma agiscono in modi differenti perché hanno priorità diverse o perché sono condizionati da un fattore affettivo, come l'amore o il risentimento[110]. In tutti i casi, la *mediazione cognitiva* è fondamentale[111].

È chiaro che, in base alla struttura della spiegazione individualistica, il sociologo ha un bisogno vitale di raccogliere informazioni per ricostruire le motivazioni che hanno ispirato l'azione individuale. Sono le informazioni che consentono al sociologo di comprendere le motivazioni degli individui e la «logica della situazione»[112]. Il sociologo individualista è simile a un «detective»[113]. Se non è bravo nella «descrizione fenomenologica»[114] della situazione, non può assumere il punto di vista dell'attore sociale e capire le sue motivazioni. Gli individui agiscono in base al modo in cui interpretano il mondo in funzione della situazione o della posizione sociale che occupano[115]. Gli individui non sono trasparenti e «l'osservatore deve in genere sforzarsi di raccogliere molte informazioni circa la situazione dell'osservato, se vuole essere in grado di comprenderne le motivazioni. Ma molti rifiutano l'idea che le motivazioni possano essere oggetto di analisi»[116] e Comte è tra questi. L'olismo di Comte non prende in considerazione le motivazioni o i valori degli individui, né le loro azioni o il rapporto tra azioni e situazioni. L'individualismo di Spencer, sì.

Un esempio di applicazione della formula

Come promesso, proveremo ad applicare questa formula alla spiegazione individualistica di un fenomeno concreto ovvero la mancanza di un forte movimento socialista negli Stati Uniti, un tema di cui si occupa Werner Sombart nel suo libro *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?* pubblicato nel 1906 in Germania[117].

M = Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?

M' = gli Stati Uniti sono un Paese di frontiera (macrocontesto). La conseguenza di questo dato strutturale è che l'operaio disoccupato o malpagato pensa di poter trovare condizioni di lavoro migliori trasferendosi in un altro Stato. L'operaio può scegliere tra due strade: da una parte, può combattere in un movimento

operaio e, quindi, seguire la strada dell'impegno collettivo; dall'altra, può scegliere la strategia dell'uscita (*exit strategy*), cioè del disimpegno, e preoccuparsi soltanto di se stesso. Data la situazione in cui si trova, la strategia collettiva della protesta gli apparirà poco vantaggiosa perché l'impegno in un'organizzazione operaia richiede di sacrificare tempo, energie e denaro. Inoltre, la lotta in un movimento socialista richiede talvolta anni per raggiungere gli obiettivi. La via del conflitto è lunga e faticosa. Ben diversamente, la strategia individuale dell'uscita gli consente di risolvere il problema rapidamente e senza dispendio di risorse personali. Il risultato finale è che i movimenti socialisti si trovano senza individui da reclutare.

Data l'importanza dell'esempio, lasciamo la parola a Boudon:

> In uno studio classico, Sombart si chiede all'inizio del secolo perché non ci sia socialismo negli Stati Uniti. In questo caso, la questione *M* riguarda una singolarità: perché, unico caso tra le nazioni industrializzate dotate sul piano politico di un sistema parlamentare, gli Stati Uniti sono il solo paese a non aver conosciuto movimenti socialisti di una certa entità? La risposta di Sombart si basa sul fatto che gli Stati Uniti sono un paese di frontiera (*M'*). Conseguenza di *M'*: l'individuo non soddisfatto della sua condizione può cercare fortuna o crede di poterla cercare altrove; la strategia dell'exit (Hirschman), dell'uscita, gli è accessibile. Il dato strutturale *S(M')* ha qui un'importanza capitale: in conseguenza di *S*, l'individuo non vede quale interesse avrebbe ad affiliarsi a movimenti di protesta che, per loro essenza, mirano alla promozione non dell'individuo ma di categorie sociali; questa strategia collettiva è infatti più aleatoria e i suoi effetti si manifestano lentamente. L'individuo sceglierà quindi la strategia individuale dell'uscita piuttosto che la strategia collettiva della protesta: *m(S)*. Una volta aggregati, i comportamenti *m(S)* implicano una conseguenza: poiché gli individui sono meno attratti dalla strategia della protesta collettiva che dalla defezione individuale, la clientela potenziale dei movimenti di protesta collettiva sarà ristretta. Ora, il socialismo è essenzialmente, secondo Sombart, un'ideologia che permette di dare fondamento pseudo-oggettivo a tali movimenti, e può sedurre solo chi sia interessato a farvi riferimento. Dato quindi il numero ristretto di persone interessate a una protesta collettiva, l'accoglienza riservata al socialismo sarà molto limitata: *M(m)*. Lasciamo da parte la questione della credibilità o meno di questa teoria. Ciò che qui importa sottolineare è che la struttura della spiegazione proposta ha appunto la forma: $M = MmSM'$ [118].

2.19
La nascita del linguaggio e della moneta

Sebbene affermi l'identità tra l'organismo biologico e l'organismo sociale, particolarmente cara ai collettivisti[119], Spencer è un individualista metodologico e il modo in cui ha spiegato la nascita del linguaggio e della moneta lo dimostra.

L'origine inconsapevole del linguaggio

In un saggio del 1871, Spencer rifiuta di credere che il linguaggio abbia avuto un'origine soprannaturale perché – come dicono alcuni – «i suoi simboli e le sue regole sono troppo complesse per essere state inventate dalla mente di un uomo». Il linguaggio, scrive Spencer, non è stato né un dono miracoloso, né il prodotto di un

piano studiato a tavolino da un gruppo di selvaggi agli albori dell'umanità. L'evoluzione del linguaggio è stata spontanea e naturale. Gli uomini, sentendo il bisogno di comunicare idee e sentimenti, hanno sviluppato il linguaggio inconsapevolmente per appagare un loro interesse egoistico momentaneo. Con il passare del tempo, e il succedersi delle generazioni, il linguaggio si è evoluto da forme semplici a forme sempre più complesse, che hanno consentito all'uomo di realizzare imprese straordinarie[120]. Spencer attribuisce al suo evoluzionismo individualistico il compito di «mostrare quanto meravigliosi sono i risultati indiretti e inintenzionali prodotti dalla cooperazione di uomini che separatamente perseguono i loro scopi privati»[121]. Per Spencer, la società «è una crescenza e non una manifattura»[122]. L'evoluzione è una conseguenza della moltiplicazione imprevedibile degli effetti delle azioni individuali.

Dal dono alla moneta

Spencer applica i principi dell'individualismo metodologico anche per spiegare la nascita della moneta. Il processo ha avuto inizio con i doni che i primi viaggiatori offrivano alle comunità in cui sostavano, creando legami di riconoscenza e di amicizia. Con il passare del tempo, l'uso del dono venne utilizzato, sempre più estesamente, per regolare i rapporti tra le popolazioni. I doni iniziarono a essere utilizzati anche dagli individui delle classi inferiori per ribadire la loro fedeltà ai sovrani. Il dono divenne sempre di più un atto obbligatorio, che i capi utilizzavano per rimanere in pace con gli altri popoli, ma anche per finanziare gli apparati politici. Più la pratica del dono si estendeva, più penetrava in tutti gli strati della società. Anche i capi iniziarono a fare doni ai sudditi, che ricevevano, così, i mezzi per sopravvivere. I doni dei sudditi, continuando la loro evoluzione, diedero vita alle tasse e ai tributi, mentre i doni dei capi diedero origine ai salari.

Il dono, perso il suo iniziale carattere spontaneo, si trasformò in baratto. Siccome il tempo per stabilire il valore degli oggetti da scambiare era spesso eccessivo, gli uomini iniziarono a utilizzare il cibo come intermediario circolante. Il bestiame è stato utilizzato come prima forma di moneta corrente. Gli armenti sono stati i principali beni dei popoli pastorali dell'Africa del sud, che utilizzavano il bestiame per comprare le donne e gli schiavi[123]. Il baratto, evolvendosi in forme sempre più complesse, rese necessario il ricorso a un mezzo di intermediazione conservabile, che non si deteriorasse nel tempo. Il pesce secco, il cotone, i capi di abbigliamento diventarono sempre più diffusi come intermediario circolante. In alcune regioni dell'Africa e della Cina, alcuni individui iniziarono a effettuare i pagamenti utilizzando alcuni attrezzi di metallo, per lo più strumenti agricoli e attrezzi rudimentali. Per facilitare i pagamenti, la parte tagliente di questi utensili divenne, gradualmente, sempre più piccola rispetto al resto dell'attrezzo, dando vita alle prime monete di metallo. L'evoluzione proseguì e furono selezionati soltanto i metalli più preziosi, che avevano un valore maggiore per la difficoltà di procurarseli.

La critica dell'attribuzione retrospettiva

Spencer conclude la sua analisi con un ammonimento metodologico quanto mai attuale: gli uomini – scrive – non dovrebbero commettere l'errore di attribuire le loro intenzioni attuali ai popoli del passato.

Spencer cita l'esempio delle armi.

L'uomo moderno, che produce le armi conoscendo la loro utilità, attribuisce, retrospettivamente, la sua consapevolezza e i suoi moventi anche agli uomini

primitivi. Ma una cosa è inventare le armi agli albori dell'umanità; altro è produrle nella modernità: «Le interpretazioni erronee dei fenomeni sociali – scrive Spencer – sono spesso causate per il riportare idee moderne ai tempi antichi, e per il supporre che i motivi, che avrebbero allora potuto stimolarci a fare certe cose, fossero i motivi che stimolavano gli uomini incivili o semi-civili a farle»[124]. L'originario e semplice bastone usato dall'uomo primitivo si è evoluto, attraverso una serie di passaggi accidentali, in forme sempre più complesse, fino alla nascita delle prime armi: «Possiamo dunque esser sicuri che le istituzioni, di cui ricerchiamo le origini, sono sorte non per disegno di qualcuno, ma per incremento accidentale»[125].

Analogamente, non è vero, incalza Spencer, che la società sia nata perché gli uomini hanno stretto un antico contratto sociale, come quello raccontato da Hobbes e Rousseau. La prima forma di subordinazione non è nata perché alcuni individui, prevedendo le conseguenze delle loro azioni, scelsero di sottomettersi a un sovrano affinché garantisse la loro incolumità fisica e la protezione dei loro beni. Le prime forme di subordinazione sono nate in modo spontaneo e poi, evolvendosi per via della *moltiplicazione degli effetti*, hanno creato aggregati sempre più complessi e differenziati: «La subordinazione cominciò quando qualche guerriero di maggiore prodezza, emergendo nella lotta, raccolse intorno a sé i meno capaci; e quando, nelle battaglie seguenti, egli di nuovo, come causa naturale, prese il comando. Sebbene durante gli intervalli tra le guerre egli non fosse dapprima riconosciuto come capo, pur esercitava inevitabilmente una speciale influenza, influenza che alla fine si trasformò in dignità di capo»[126].

2.20 Individualismo e ottimismo in Spencer

Individualismo e libertà

Spencer arricchiva il suo individualismo con una certa dose di ottimismo: era convinto che la legge dell'evoluzione producesse una crescita della libertà individuale. Il suo ragionamento è basato su una concatenazione logica, che, per amore di chiarezza, suddividiamo in tre passaggi: 1) più l'organismo sociale si evolve, più diventa complessa la divisione del lavoro; 2) più diventa complessa la divisione del lavoro, maggiori sono le funzioni svolte dagli individui; 3) maggiori sono le funzioni svolte dagli individui, più grandi sono l'individualismo e la libertà[127]. Sono gli individui che devono svolgere le nuove funzioni imposte dalla differenziazione e questo conferisce loro una grande importanza. L'evoluzione contiene una tendenza progressiva alla individualizzazione. La conclusione di Spencer è che l'individualismo è il modo di vivere e di pensare che si adatta meglio alle caratteristiche della società industriale. Oggi sappiamo che il nesso tra industrializzazione, differenziazione e individualismo non sempre è confermato. Sono sorte, e ancora esistono, società industriali altamente differenziate, rette da regimi autoritari, in cui la libertà individuale è soppressa[128].

Per Spencer, ciò che sappiamo è che l'evoluzione è un principio che governa l'universo, ma non possiamo prevedere dove condurrà esattamente, a causa della moltiplicazione imprevedibile degli esiti inintenzionali delle azioni individuali. Nessuno può sapere dove il mondo andrà a finire per la semplice ragione che ogni azione individuale mette in moto una catena di conseguenze potenzialmente infinita. Occorre inoltre considerare che, nei sistemi di interazione caratterizzati da un elevato livello di apertura, le informazioni provenienti dall'esterno modificano continuamente le strategie d'azione degli individui.

Se anche le conseguenze delle azioni intenzionali fossero prevedibili – una possibilità che Spencer esclude – sarebbe impossibile prevederle tutte[129].

Percorso di autoverifica

1. Descrivi l'analogia organica.
2. Spiega la legge dell'evoluzione.
3. Descrivi i fattori organici e inorganici del progresso sociale.
4. Descrivi i quattro concetti fondamentali di Spencer.
5. Che rapporto esiste tra Spencer e il darwinismo sociale?
6. In che cosa consiste il progresso in Spencer?
7. Qual è la concezione dell'evoluzione di Spencer?
8. Spiega la teoria del mutuo appoggio di Kropotkin.
9. Descrivi i principi dell'individualismo metodologico.
10. Sai spiegare la «formula» di Boudon sull'individualismo metodologico?

Capitolo 3

Karl Marx

3.1
Il materialismo storico

Non c'è sociologo che possa ignorare Marx: migliore è la conoscenza delle sue teorie, maggiore è la possibilità di svolgere osservazioni penetranti sulla società.

L'opera di Marx è molto vasta e occorre un criterio per selezionare gli argomenti da trattare. Inizieremo dalla teoria del materialismo storico e poi ci occuperemo dell'analisi del capitalismo e della sua teoria del mutamento rivoluzionario. Infine, daremo la parola ad alcuni dei suoi critici migliori.

Secondo la teoria del materialismo storico, le vere forze motrici della storia non risiedono in fattori di tipo ideale o culturale, bensì in fattori di tipo economico o materiale. Ne deriva che il modo in cui gli uomini producono i mezzi per assicurarsi la sopravvivenza ha la precedenza sugli altri aspetti della vita in società, il che rende necessario volgere lo sguardo al modo in cui gli uomini organizzano il lavoro. Il primo problema di ogni uomo è un problema materiale: il problema di procurarsi cibo, acqua, vestiti e un rifugio. L'uomo di cui si occupa il materialismo storico è l'uomo reale, l'uomo vivente, l'uomo condannato dalla propria condizione biologica a strappare alla natura le risorse per conservare la sua esistenza fisica. L'uomo è un animale in posizione eretta bisognoso di nutrimento e protezione, ma la sopravvivenza è un'impresa faticosa, senza zanne, né corazza, e gli organi vitali facilmente esposti agli attacchi esterni[1].

L'uomo domina la natura o è da essa dominato. Non che i suoi pensieri non siano importanti per un materialista storico, ma ciò che l'uomo è deve essere desunto da ciò che l'uomo fa: «Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»[2]. Marx ed Engels attribuivano un'importanza talmente grande al lavoro da affermare che gli uomini coincidono con ciò che producono e con il modo in cui lo producono: «Il lavoro ha creato l'uomo stesso», ha scritto Engels nella *Dialettica della natura*[3]. Nella concezione antropologica di Marx, l'uomo è «un animale che produce strumenti»[4], con cui si mantiene in un processo di scambio ininterrotto con la natura[5].

3.2 L'uomo e la natura

Un rapporto duplice

L'uomo proviene dalla natura e, nello stesso tempo, la trasforma[6]. Marx era talmente interessato alla dimensione naturale dell'uomo che, nell'*Ideologia tedesca*, scrive che gli sarebbe piaciuto soffermarsi sull'anatomia del corpo umano e aggiunge che gli storici dovrebbero sempre iniziare i loro studi analizzando le condizioni naturali, geologiche, oro-idiografiche e climatiche, con cui gli uomini hanno dovuto armonizzarsi. L'uomo è costretto ad avere un duplice rapporto con la natura: deve abbracciarla per nutrirsi e deve piegarla per proteggersi. Deve coltivarla e calpestarla. In entrambi i casi, deve ricorrere al lavoro: «Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione»[7]. Questa attenzione per il rapporto tra l'uomo e la natura aiuta a comprendere l'ammirazione di Marx e di Engels verso l'*Origine delle specie* (1859) di Charles Darwin, che aveva inserito la storia dell'uomo nella storia della natura. Nei *Manoscritti economico-filosofici* composti a Parigi nel 1844, ma pubblicati postumi nel 1932, Marx aveva scritto che la scienza umana e la scienza naturale si sarebbero un giorno fuse in un'unica scienza[8].

Dunque, la natura è importantissima e questo solleva una domanda cruciale che continua a suscitare dibattiti appassionati: se i primi uomini erano animali immersi nella natura, come hanno potuto dominarla e raggiungere uno sviluppo così elevato nell'organizzazione della società? La risposta di Marx è che l'uomo ha iniziato a distinguersi dagli altri animali nel momento in cui ha iniziato a dedicarsi al lavoro, fonte di ogni trionfo umano e del processo di civilizzazione. L'uomo è potuto uscire dalla condizione animale grazie al lavoro, che dipende dallo sviluppo delle «forze produttive»: il primo concetto fondamentale del materialismo storico.

3.3 Le forze produttive

Le forze produttive sono rappresentate da tutti gli elementi impiegati nel processo di produzione ovvero:

a) la *forza lavoro*: gli uomini impegnati nella produzione;
b) i *mezzi di produzione*: gli strumenti per produrre (le pietre, prima scheggiate e poi lavorate, il fuoco, gli animali; le macchine alimentate dall'aria, dall'acqua, dal vapore, l'energia atomica ecc.);
c) le *conoscenze tecniche* e *scientifiche* per migliorare la produzione: le scoperte e le invenzioni, tra cui l'organizzazione del lavoro.

Le invenzioni che Marx aveva davanti agli occhi erano talmente numerose da indurlo a sviluppare una fede profonda nello sviluppo incessante delle forze pro-

duttive, reso possibile dal fatto che ogni generazione eredita i progressi di quella precedente, sui quali costruisce i propri. D'altronde, Marx visse in un tempo di invenzioni straordinarie come la gru idraulica (1846), la raffinazione del petrolio (1850), il dirigibile (1852), la mitragliatrice (1862), il primo siluro a propulsione autonoma (1864), la dinamite (1866), il telefono (1876) e il sistema di distribuzione dell'energia elettrica (1882). Dunque, il primo incontro con il materialismo storico non può che essere un incontro con le forze produttive, le quali hanno sospinto l'uomo dalla caverna alla luna. Fino a quando l'uomo utilizzava i denti per tagliare e le mani per spezzare, il corpo era la sua unica forza produttiva e questo lo confinava nella condizione animale. Aumentando progressivamente la produttività del lavoro, l'uomo ha potuto dominare la natura stessa, alla quale era stato assoggettato per milioni di anni. Quanto detto finora fa emergere la prima caratteristica distintiva del materialismo storico ovvero *l'assoluta centralità del lavoro*, l'attività umana più importante della storia.

La centralità del lavoro

L'uomo condivide con gli animali gli stessi bisogni fisici essenziali, ma si distingue per la particolare capacità d'inventare (non ignota, in limitata misura, ad alcuni altri animali) con cui crea gli strumenti che gli consentono di adeguarsi plasticamente al succedersi delle stagioni e al mutevole ambiente naturale[9]. Inventando gli strumenti, l'uomo può avere caldo, dove è freddo, e sfamarsi, dove manca il cibo.

La divisione del lavoro è stata la prima tecnica inventata dagli uomini per accrescere la produttività. Specializzandosi in attività esclusive, gli uomini sono diventati sempre più esperti e hanno potuto svolgere le proprie mansioni con maggiore rapidità e destrezza, creando un eccedente, anche in mancanza di mezzi di produzione sofisticati. La divisione del lavoro ha avuto due funzioni di incalcolabile portata per la storia dell'umanità: da una parte, ha consentito lo sfruttamento dell'uomo sulla natura e l'avvio delle prime civiltà; dall'altra, ha reso possibile lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e la nascita delle classi sociali. La divisione del lavoro separa il lavoro manuale dal lavoro intellettuale e, così facendo, distingue chi vive faticando da chi vive sfruttando.

3.4
La divisione sociale del lavoro

Marx ha distinto tra divisione sociale del lavoro e divisione tecnica del lavoro.

La *divisione sociale del lavoro* si riferisce alla divisione del lavoro nella società, basata sulla specializzazione dei ruoli sociali: gli uomini ricevono mansioni specifiche e vengono confinati in sfere di attività esclusive. Per esempio, i primi pescatori svolgevano un lavoro diverso dai raccoglitori e non avevano bisogno di cooperare tra loro.

La *divisione tecnica del lavoro* si riferisce alla divisione del lavoro all'interno del processo produttivo. In questo caso, la produzione di un bene viene affidata

a più individui con mansioni differenti. La divisione tecnica del lavoro implica la cooperazione nel lavoro.

Marx distingue anche tra la divisione orizzontale e la divisione verticale del lavoro.

Divisione orizzontale e verticale

La *divisione orizzontale* si riferisce alla suddivisione delle mansioni tanto nella società quanto nel processo produttivo: fabbri e idraulici non sono sottoposti gli uni agli altri. La *divisione verticale* si riferisce alla divisione della società in classi, cioè al fatto che alcuni lavoratori occupano una posizione superiore ad altri.

Considerando il lavoro in modo astratto, si possono individuare tre diversi livelli di divisione del lavoro: la divisione del lavoro in generale, in particolare e nel dettaglio.

Divisione generale e particolare

La *divisione del lavoro in generale* si riferisce alla divisione del lavoro in grandi settori, ad esempio, industria, agricoltura e commercio; la *divisione del lavoro in particolare* è l'ulteriore suddivisione del lavoro all'interno dei grandi settori, per esempio, l'industria automobilistica, cantieristica, aeronautica all'interno dell'industria meccanica; la *divisione del lavoro in dettaglio* si riferisce alla suddivisione delle mansioni lavorative all'interno delle singole unità produttive.

Gli studiosi di Marx hanno richiamato l'attenzione anche sulla *divisione del lavoro fra i sessi*, che è la prima forma di divisione sociale del lavoro, e la *divisione del lavoro sul territorio*, che include la divisione fra città e campagna[10].

Marx ed Engels scrissero che i grandi cambiamenti storici, nel lungo periodo, non dipendono dagli ideali politici o religiosi dei grandi uomini – per quanto ne riconoscessero l'importanza – ma da un insieme di forze più grandi di loro: le forze produttive. Il materialismo storico attribuisce una tale importanza all'invenzione delle tecniche produttive che alcuni suoi critici lo hanno definito un «determinismo tecnologico»[11], una gigantesca costruzione teorica in cui la tecnica è il *primum movens* della storia umana.

Insomma, gli uomini sono liberi di muoversi sul palcoscenico della storia, ma la scena è allestita dalle forze produttive, da cui dipendono i *rapporti di produzione*: il secondo concetto fondamentale del materialismo storico, a cui dobbiamo dedicare la massima attenzione.

3.5 I rapporti di produzione

I rapporti di produzione sono i rapporti che gli uomini stabiliscono tra loro nel momento in cui si incontrano nel lavoro. Essi definiscono i criteri per suddividere il prodotto del lavoro e a chi spetti il possesso dei mezzi di produzione.

I rapporti di produzione sono rapporti tra uomini che producono e, come tali, sono anche rapporti di proprietà. Essi decidono chi ha e chi non ha e, di conseguenza, chi comanda e chi obbedisce, chi lavora e chi riposa, chi è agiato e chi è sfruttato. Gli uomini non entrano nei rapporti di produzione spinti dalla propria

volontà, ma costretti dalla necessità. I rapporti di produzione sono pertanto *necessari*, nel senso che sono precostituiti e il singolo non può fare altro che accettare il lavoro associato al proprio *status*. Nessuno vorrebbe essere schiavo, ma i rapporti di produzione sovrastano la volontà individuale e uno schiavo è tale anche se volesse essere un padrone. Quanto detto finora consente di cogliere un secondo tratto caratteristico della teoria marxista, vale a dire l'enfasi posta sulla forza oggettiva del sistema piuttosto che sulla volontà soggettiva dell'individuo. Nel materialismo storico, il sistema è al centro e l'individuo è sullo sfondo.

La forza oggettiva del sistema

Ogni rapporto di produzione implica un certo livello di sviluppo delle forze produttive. Fin quando l'uomo è costretto a utilizzare tutta la giornata per procurarsi il cibo con le mani e a dedicare molto tempo a masticare, non può nascere un'economia basata sulla schiavitù. Affinché una società possa fondarsi sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, le forze produttive devono avere raggiunto un livello tale da consentire la creazione di un eccedente o plus-prodotto. Anche le società semplici, di cui fanno parte le comunità primitive, possono conoscere alcune gerarchie che danno vita a forme di stratificazione sociale senza classi sociali. Un abile cacciatore, ad esempio, può acquisire un alto prestigio sociale, a cui sono associati alcuni privilegi, legati però alle virtù dell'individuo e non alle prerogative di una classe.

Rapporti di produzione e stratificazione sociale

Alle origini – si legge nell'*Anti-Dühring* di Friedrich Engels, con cui Marx ebbe un profondo sodalizio umano e intellettuale – gli uomini erano poveri come gli animali, poco più produttivi di loro e impotenti davanti alle forze della natura. Dopo avere sviluppato i primi mezzi di produzione, riuscirono a produrre una quantità di beni che superava le necessità della mera sopravvivenza quotidiana. Attraverso un cammino lento e faticoso, l'ulteriore sviluppo delle forze produttive consentì a una minoranza di appropriarsi del lavoro della maggioranza.

3.6 La schiavitù e il cristianesimo

Engels era insofferente alle facili condanne moralistiche contro la schiavitù, che considerava una tappa necessaria nel cammino dell'uomo verso la società comunista. Per lungo tempo i guerrieri avevano ucciso e talvolta anche mangiato i prigionieri di guerra per evitare di doverli alimentare. Oggi sappiamo che l'umanità ebbe inizio dagli animali. Vivendo nella barbarie – scrive Engels – gli uomini sarebbero potuti uscire da quella condizione bestiale soltanto con metodi bestiali.

Engels ha addirittura scritto un «elogio» della schiavitù nel mondo antico e, in particolare, nell'antica Grecia.

L'«elogio» della schiavitù

La schiavitù ha salvato la vita a molti nemici e ha consentito la divisione del lavoro tra l'agricoltura e l'industria, portando entrambe a un livello di produzione elevato. La schiavitù ha permesso ad alcuni individui di dedicare tutto il proprio tempo ad attività non produttive. In tal modo, ha reso possibile la nascita della filosofia greca (il «fiore del mondo antico»), lo sviluppo delle arti, della scienza,

del commercio e degli affari di Stato, ma ha anche permesso ad alcuni uomini di specializzarsi nella direzione e nell'organizzazione del lavoro altrui: un altro fattore decisivo per la crescita della produzione. Dal momento che i primi uomini riuscivano a produrre poco più del necessario per sopravvivere, la divisione del lavoro fu la tecnica che utilizzarono per accrescere la produzione. Non disponendo di utensili sofisticati, iniziarono ad aumentare il prodotto dividendosi le mansioni. Ognuno si specializzò in un'attività particolare e gli schiavi ebbero un ruolo fondamentale in questo processo storico.

Nel brano che stiamo per leggere, Engels definisce la schiavitù un «grande progresso»: senza gli schiavi, non ci sarebbero state la civiltà greca e l'Impero romano e, di conseguenza, nemmeno l'Europa moderna e la possibilità del socialismo. Tuttavia, Engels precisa che, nel tempo presente, le forze produttive, ormai sviluppatissime, garantiscono un eccedente talmente grande da rendere inutile lo sfruttamento. Un tempo, lo sfruttamento era una necessità storica; oggi, invece, è soltanto un'ingiustizia tenuta in vita dalle classi dominanti:

> Non dovremmo mai dimenticare che tutto il nostro sviluppo economico, politico e intellettuale ha come suo presupposto uno stato di cose in cui la schiavitù era tanto necessaria quanto generalmente riconosciuta. In questo senso, abbiamo il diritto di dire che senza l'antica schiavitù non ci sarebbe il moderno socialismo. È molto facile inveire con frasi generali contro la schiavitù e cose simili e sfogare un elevato sdegno morale contro siffatta infamia. Disgraziatamente così non si dice niente di più di ciò che ognuno sa, cioè che queste antiche istituzioni non sono più adeguate alle condizioni odierne e ai nostri sentimenti, che da queste condizioni sono determinati. Ma così non veniamo a sapere proprio nulla intorno all'origine di queste istituzioni, alle ragioni per le quali esse sussistettero e alla funzione che ebbero nella storia. E, se ci addentriamo in questo argomento, dobbiamo dire, per quanto ciò possa suonare contraddittorio ed eretico, che l'introduzione della schiavitù nelle circostanze di allora fu un grande progresso. Ormai è un fatto che l'umanità ebbe principio dagli animali e che perciò ha avuto necessità di mezzi barbarici e quasi bestiali per tirarsi fuori dalla barbarie. [...] Quindi solo oggi ogni classe dominante e sfruttatrice è diventata superflua, anzi è diventata un ostacolo allo sviluppo della società e solo ora essa sarà inesorabilmente eliminata[12].

La scoperta della schiavitù come forza lavoro è potuta avvenire soltanto dopo che le forze produttive avevano raggiunto un certo livello di sviluppo, senza il quale gli schiavi sarebbero stati costretti a utilizzare il proprio tempo per procurarsi il cibo con cui tenersi in vita. Nessuna società può ridurre un uomo in schiavitù se non può dargli i mezzi per creare un plus-prodotto.

La centralità del conflitto

Engels era insofferente anche alle condanne moralistiche della guerra, che è antica quanto la coesistenza simultanea di più comunità. Il semplice avvicinamento tra i primi gruppi umani era sufficiente a scatenare un'aggressione. Ma poi lo sviluppo delle forze produttive ha fornito un incentivo economico alla guerra, che non scoppiava più soltanto perché due gruppi si erano avvicinati troppo. Adesso i nemici potevano essere trasformati in forza lavoro, consentendo di condurre la guerra in modo più efficace: la guerra aumentava gli schiavi e gli schiavi aumentavano le guerre, espandendo le capacità offensive dei loro padroni.

Lo sviluppo delle forze produttive ha permesso agli uomini di passare dalla guer-

ra con la natura alla guerra tra di loro. Lo sfruttamento ha infatti trasformato la società in un campo di battaglia con due schieramenti contrapposti: gli sfruttati e gli sfruttatori.

Emerge, in tal modo, la *seconda caratteristica distintiva del materialismo storico*: l'assoluta centralità del conflitto: «La storia di ogni società sinora esistita – scrivono Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* – è storia di lotte di classe. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi, sono sempre stati in contrasto fra loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte latente, a volte palese»[13]. Una lotta che è sempre finita o con la distruzione della classe privilegiata e la trasformazione rivoluzionaria di tutta la società oppure con la rovina comune delle classi in lotta.

La combinazione delle forze produttive e dei rapporti di produzione costituisce il modo di produzione di una società, detto anche *struttura* o base economica: il terzo concetto fondamentale del materialismo storico. Sulla struttura sorge una sovrastruttura giuridica e politica. Il modo di produzione è un modo di produrre e, nello stesso tempo, un «modo di vivere»[14], che investe tutte le forme della convivenza sociale. Tuttavia, questo modo di vivere dipende sempre dal livello di sviluppo raggiunto dalle forze produttive. Scrive Marx in *Miseria della filosofia*: «I rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive. Impadronendosi di nuove forze produttive gli uomini cambiano il loro modo di produzione e cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale e il mulino a vapore la società col capitalista industriale»[15].

Il modo di produzione

Marx si è soffermato su quattro modi di produzione antagonistici storicamente esistiti, ognuno dei quali si caratterizza per una particolare forma di sfruttamento, o appropriazione del lavoro altrui, da parte di una classe privilegiata: il modo di produzione asiatico, il modo di produzione classico-antico, il modo di produzione feudale e il modo di produzione borghese-moderno o capitalistico. Ogni modo di produzione presenta una coppia di classi in lotta tra loro.

Prima di passare in rassegna i quattro modi di produzione antagonistici, occorre soffermarsi sul modo di produzione degli uomini della comunità primitiva, la forma più antica di società.

3.7
Modi di produzione precapitalistici

La comunità primitiva era una comunità tribale naturale senza sfruttamento e senza classi, nata dall'unione di più famiglie, soprattutto mediante i matrimoni. Esempio di comunismo primitivo, le sue forze produttive non consentivano la creazione di un plus-prodotto, condizione necessaria dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. L'economia era basata sull'occupazione della natura e la terra era

Un modello ideale

considerata una proprietà di tutti i membri della comunità. Caccia, pesca e raccolta erano le principali fonti di sostentamento, insieme con la pastorizia, il nomadismo e le prime forme di agricoltura itinerante. Più che garantire una produzione, il lavoro assicurava la sussistenza della comunità, che aveva una gerarchia inesistente o appena pronunciata. La divisione del lavoro, molto semplice, era poco più sviluppata che nella famiglia. Gli uomini della comunità primitiva erano, per molti aspetti, poco diversi dagli animali (Marx li chiama «animali gregari»). Il loro sviluppo iniziò con il passaggio all'agricoltura sedentaria, all'allevamento e all'artigianato. A determinare tale cambiamento furono numerosi fattori, tra cui il clima, le risorse naturali, le relazioni con vari gruppi vicini, le guerre con altre bande e le altre tribù. La vita della comunità primitiva non era affatto idilliaca. Marx ed Engels non chiariscono a quale periodo storico appartengano gli uomini primitivi di cui parlano. Quando scrivevano, le conoscenze antropologiche e le scoperte archeologiche erano molto più limitate di oggi. La comunità primitiva di Marx ed Engels è, più che altro, un modello ideale e non una comunità collocata in un tempo storico preciso. Oggi sappiamo che la prima invenzione umana sono state le pietre scheggiate, che le scoperte più recenti fanno risalire a più di tre milioni di anni fa, in base ai reperti raccolti in Kenya a partire dal 2012[16]: le pietre scheggiate servivano per tagliare e per spaccare le ossa delle carogne, da cui veniva estratto il midollo per cibarsi[17].

La nascita delle classi sociali

Nella comunità dell'antichità classica, di cui sono esempi l'antica città greca e romana, si affermò la proprietà privata, che consentì al singolo di tagliare il cordone ombelicale con il gruppo: gli «animali gregari» diventarono individui. Anche la comunità dell'antichità classica nacque dal raggruppamento di alcune tribù, che si stabilizzarono nella città prendendo il sopravvento sulla campagna circostante. Nella città-stato, i conflitti diventarono numerosi e complessi. Si svilupparono varie forme di conflittualità: tra la città e la campagna, tra l'artigianato e il commercio dentro le mura cittadine, e pure tra le città-stato che si dichiaravano guerra tra loro. L'organizzazione sociale era essenzialmente militare, essendo la guerra il mezzo per appropriarsi delle terre da cui trarre il plus-prodotto. Accanto alla proprietà privata, che spettava soltanto ai cittadini romani, esisteva anche la proprietà della comunità, intesa come *ager publicus* o proprietà statale. Lo sviluppo delle forze produttive fece sorgere le classi sociali. La società si stratificò in patrizi, plebei e schiavi, che aumentarono rapidamente. Marx, che studiò in particolare l'antica Roma, aveva individuato un'ulteriore forma di antagonismo di classe prima che si verificasse la moltiplicazione degli schiavi: il conflitto tra patrizi e plebei.

Dispotismo e schiavitù generale

La forma di sfruttamento che caratterizzava il modo di produzione asiatico era la «schiavitù generale». Il potere centrale era nelle mani di un sovrano e dei suoi funzionari, i quali si avvalevano di militari e sacerdoti per l'uso della forza e il controllo delle idee. I contadini delle comunità di villaggio subivano uno sfruttamento interno e uno esterno. Internamente, sostenevano una serie di figure sociali, tra cui il giudice, la guardia, che svolgeva anche la funzione di esattore, l'astrologo, il maestro, il poeta e gli artigiani. Esternamente, i contadini erano sfruttati dal despota attraverso imposte in natura e *corvées* collettive. Lo Stato era anche l'unico proprietario del suolo e l'economia era prevalentemente naturale. Il lavoratore go-

deva del possesso di un lotto di terra, ma non della sua proprietà, che apparteneva all'unità superiore. Il «dispotismo asiatico» nacque da un'esigenza pratica legata a una risorsa vitale: l'acqua. Le comunità rurali erano divise, frammentate e disseminate in territori aridi, dove il problema principale era la difesa dalle inondazioni e l'irrigazione della terra, da cui dipendeva la realizzazione del plus-prodotto. Nessun contadino aveva i mezzi per poter costruire dighe, canali d'irrigazione e di drenaggio. Nacque così il bisogno di un potere superiore che svolgesse una funzione burocratico-manageriale: portare l'acqua nei campi con cui i lavoratori avrebbero prodotto il cibo per sé e il plus-prodotto per la classe improduttiva. Nel modo di produzione asiatico il lavoratore non è separato dai mezzi di produzione. Egli gode del possesso dei mezzi di produzione, che però il despota gli può sottrarre in ogni momento, essendo il proprietario di tutto.

È vero che il mondo antico crollò per effetto delle invasioni barbariche, ma il feudalesimo non fu portato nelle regioni italiane «bell'e pronto dalla Germania»[18]. Esso si sviluppò, in modo relativamente spontaneo, sulla base dell'incontro tra l'organizzazione sociale dei barbari e le forze produttive esistenti nei territori romani. Alcuni elementi del feudalesimo avevano già iniziato a svilupparsi nella fase declinante dell'Impero romano, quando i latifondi basati sul lavoro degli schiavi, a causa della bassa produttività, furono spezzettati e affidati ai contadini affinché li mettessero a frutto, con i limitati mezzi di produzione a loro disposizione. Il contadino era tenuto a consegnare quasi tutto il raccolto annuale al padrone della terra oppure a pagargli un canone. Il fittavolo non era uno schiavo, ma non era nemmeno un uomo libero. Era una nuova figura sociale, il precursore del servo della gleba medievale. La schiavitù declinò a causa di un processo economico interno e non per via dei valori diffusi dal cristianesimo. Gli schiavi non erano più una forza produttiva utile: «L'antica schiavitù aveva fatto il suo tempo. Essa non dava più un profitto sufficiente né in campagna, nella grande agricoltura, né in città, nelle manifatture: il mercato per i suoi prodotti era scomparso. [...] Il cristianesimo – conclude Engels – è completamente innocente della graduale estinzione della schiavitù antica»[19].

La trasformazione delle forze produttive

Il modo di produzione feudale non separava il lavoratore dai mezzi di produzione.

Con il mutamento del modo di produzione dominante, si sviluppano ulteriormente le forze produttive e la sovrastruttura si trasforma. La società che nasce è obiettivamente superiore a quella precedente. Il dominio sulla natura aumenta e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo diminuisce e assume forme diverse.

3.8
Il modo di produzione capitalistico e il plus-valore

Nel modo di produzione capitalistico, lo sfruttamento diventa meno brutale e più sofisticato. Da una parte, è meno brutale perché il lavoratore non viene trattenuto nel processo produttivo con la forza, come accadeva con gli schiavi; dall'altra, è

più sofisticato perché lo sfruttamento opera all'interno delle cosiddette leggi del libero mercato.

La teoria del plus-valore

Nel capitalismo, il proletario è formalmente libero, ma il fatto di essere separato dai mezzi di produzione lo costringe a sottomettersi al borghese imprenditore. Il proletario ha soltanto la *forza lavoro*, vale a dire la forza delle braccia. Se vuole produrre, deve rivolgersi al capitalista, che possiede i mezzi di produzione e il denaro per pagare i salari. Dal canto suo, il capitalista ha bisogno della forza lavoro dell'operaio. In teoria, proletari e capitalisti si trovano su un piano di scambio paritario perché ognuno ha bisogno dell'altro. In pratica, il proletario è sottoposto al dominio del capitalista e Marx intende spiegare perché attraverso la teoria del plus-valore, che riveste una centralità assoluta nel pensiero marxista.

Nei modi di produzione precapitalistici, lo sfruttamento si basava sull'appropriazione del plus-prodotto. Nel capitalismo, invece, lo sfruttamento si basa sull'estrazione di plus-valore.

Per comprendere che cosa sia il plus-valore, occorre porre a confronto due formule. La prima, *M.D.M.*, riassume le fasi del ciclo economico precapitalistico, mentre la seconda, *D.M.D.*, riassume quelle del ciclo economico capitalistico.

M.D.M. sta per merce-denaro-merce. Il processo produttivo precapitalistico inizia con la creazione di una merce (M), che viene venduta in cambio di denaro (D), utilizzato per comprare un'altra merce (M). Ad esempio, il contadino vendeva gli ortaggi per ricavare il denaro con cui comprare le scarpe. In sintesi, il ciclo precapitalistico era finalizzato alla produzione di merci che avevano un valore d'uso. L'uomo produceva le merci per sé stesso, o per scambiarle con i propri vicini, e il valore delle merci dipendeva dal loro uso o utilità diretta: «Il valore d'uso – spiega Marx in *Per la critica dell'economia politica* – ha valore solo per l'uso e si attua soltanto nel processo del consumo»[20]. Il valore d'uso dunque si manifesta soltanto nel processo del consumo e consiste nell'esistenza tangibile della merce.

La seconda formula, D.M.D., significa denaro-merce-più denaro o plus-valore. In questo caso, il processo produttivo inizia con il denaro del capitalista sotto forma di investimento (D), che consente di produrre una merce (M), la quale procura al capitalista una quantità di denaro più grande di quella che aveva investito in partenza (D'). Il ciclo capitalistico è finalizzato all'accumulazione di denaro e le merci assumono un valore di scambio. I prodotti acquistano un valore di scambio quando vengono venduti in cambio di denaro o di altri oggetti, invece di essere consumati o scambiati immediatamente. Ciò che caratterizza il rapporto di scambio delle merci è l'astrarre dai loro valori d'uso. Non conta la qualità della merce (valore d'uso), ma la quantità. Per cui «un volume di Properzio e 8 once di tabacco da fiuto possono avere lo stesso valore di scambio, nonostante la disparità dei valori d'uso tabacco ed elegia. Come valore di scambio, un valore d'uso vale esattamente quanto l'altro, purché sia presente nella dovuta proporzione. Il valore di scambio di un palazzo può essere espresso in un determinato numero di scatole di lucido da scarpe»[21].

La domanda è: com'è possibile che il capitalista, partendo da una somma di denaro X, si ritrovi con una somma pari a X+1? Da dove deriva questo «più denaro» rispetto all'investimento iniziale? Non di certo da un semplice scambio sul

mercato giacché lo scambio avviene soltanto tra beni di eguale valore. La fonte del plus-valore dev'essere ricercata nel processo di produzione e non in quello di scambio. Il plus-valore deriva infatti dal plus-lavoro, cioè dalla parte di lavoro non retribuita dal capitalista: quella parte di lavoro che l'operaio offre gratuitamente al capitalista. Il plus-lavoro è il tempo in cui il lavoratore «sgobba oltre i limiti del necessario»[22]. L'operaio spreca forza lavoro che non crea alcun valore per lui, ma crea il plus-valore per la felicità del capitalista.

Lavoro necessario e lavoro soverchio

Marx immagina che la giornata lavorativa sia divisa in due periodi. Nel primo periodo, che coincide con le prime sei ore, l'operaio lavora per guadagnare il proprio salario e il *lavoro necessario*. Nel secondo periodo, l'operaio lavora per il capitalista e il *lavoro soverchio*. Il lavoro necessario serve all'operaio, per sopravvivere, e al capitalista, per tenere in vita l'operaio e continuare a sfruttarlo. Il lavoro soverchio, invece, è utile per il capitalista e dannoso per l'operaio. Nel secondo periodo della giornata lavorativa, infatti, l'operaio lavora oltre i limiti del lavoro necessario ed è costretto a un dispendio di energie. Immaginiamo che un operaio impieghi dodici ore per produrre dieci unità di un certo bene. Alla fine della giornata, egli riceverà un salario inferiore rispetto a ciò che il capitalista avrà guadagnato vendendo quei dieci beni sul mercato. Lo sfruttamento non si verifica al momento della vendita, bensì prima, durante la produzione. Lo sfruttamento non è visibile sul mercato, ma all'interno della fabbrica.

Una volta chiarito che nella società del lavoro salariato lo sfruttamento è diventato meno brutale rispetto alla società della schiavitù, dobbiamo comprendere perché sia diventato più sofisticato. La maggiore complessità deriva dal fatto che il profitto non coincide totalmente con il plus-valore, anche se lo presuppone, come hanno ben spiegato Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero, che qui riprendiamo[23].

Capitale variabile e costante

Per afferrare meglio quest'aspetto, è necessario conoscere la distinzione, in Marx, tra *capitale variabile* e *capitale costante*. Il primo è rappresentato dal capitale investito per comprare la forza lavoro e pagare i salari; il secondo, dal capitale per comprare i macchinari e tutto ciò di cui la fabbrica ha bisogno per funzionare.

Il plus-valore nasce soltanto dai salari, ossia dal capitale variabile: quanto maggiore è il plus-lavoro, tanto maggiore sarà il plus-valore.

Ne deriva che il saggio del plus-valore è nel rapporto, che si può esprimere in percentuale, tra il plus-valore e il capitale variabile:

$$\text{Saggio del plus-valore} = \frac{\text{plus-valore}}{\text{capitale variabile}}$$

Se il capitale variabile è 6 e il plus-valore 4, il saggio del plus-valore sarà 4/6 ovvero 2/3. Moltiplicando tale rapporto per 100 otterremo:

$$66{,}6\% \left(\frac{2}{3} \times 100 = \frac{200}{3} = 66{,}6\%\right)$$

che esprime in percentuale il saggio, o tasso, del plus-valore conseguito rispetto al capitale variabile anticipato.

Non è tutto.

Il capitalista, oltre alla spesa per i salari (capitale variabile), deve provvedere anche alle spese per la gestione della fabbrica (capitale costante) e, per questo motivo, il saggio del profitto non coincide con il saggio del plus-valore, ma scaturisce dal rapporto, espresso in percentuale, tra il plus-valore da un lato e la somma del capitale variabile e del capitale costante dall'altro:

$$\text{saggio di profitto} = \frac{\text{plus-valore}}{\text{capitale costante + variabile}}$$

Ad esempio, se il plus-valore è 4, il capitale costante 1 e il capitale variabile 6, il saggio del profitto sarà

$$\frac{4}{1+6} = \frac{4}{7} = 57{,}1\%$$

Come appare evidente dalla maggiore grandezza del denominatore, il saggio del profitto è sempre minore del saggio del plus-valore e fornisce una misura più precisa del guadagno del capitalista.

3.9 Il feticismo della merce

Dunque, la società capitalistica è fondata sulla merce che, scambiata sul mercato, consente di sfruttare il lavoro soverchio dell'operaio o plus-lavoro. In un modo di produzione con simili caratteristiche, la merce assume una centralità talmente grande da diventare un'ossessione collettiva. Ogni aspetto della vita è sottoposto a un intenso processo di mercificazione, che sfocia nel *feticismo della merce*, un fenomeno ideologico di origine economica, che capovolge il rapporto tra l'uomo e gli oggetti del suo lavoro. Con l'espressione «feticismo della merce», Marx richiama implicitamente la situazione di quei popoli che scolpivano statuette per adorarle[24]. Nel capitalismo, gli uomini producono merci che venerano come feticci. Questo accade perché gli oggetti finiscono per avere un valore in sé piuttosto che un valore d'uso[25]. L'ossessione della merce, conseguenza dell'ossessione per il profitto, degrada gli uomini allo stato di oggetti, mentre gli oggetti assumono attributi umani. La merce costituisce la «cellula elementare» della ricchezza borghese[26] e, non a caso, Marx enuncia la sua teoria del feticismo alla fine del primo capitolo del *Capitale*, subito dopo l'analisi della merce.

La degradazione antropologica del capitalismo

Marx riconosce che, nel capitalismo, lo sfruttamento è diventato meno brutale rispetto al passato. Tuttavia, il lavoro continua a degradare l'uomo come è sempre

accaduto. Lo schiavo, il servo, il lavoratore salariato: il lavoro è stato sempre una coercizione degradante, mentre dovrebbe essere una gioiosa «manifestazione di libertà»[27]. L'oggettivazione dovrebbe coincidere con l'autorealizzazione dell'individuo e il lavoro dovrebbe essere libero, ma non per questo poco impegnativo o assimilabile a un gioco: «Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia»[28].

Lo scopo non è quello di svolgere un lavoro poco faticoso, ma di svolgerlo in libertà, senza essere sfruttati, per appagare bisogni reali, secondo le leggi della bellezza e dell'intelligenza. Nel capitalismo, invece, non c'è bellezza, perché esiste lo sfruttamento, e non c'è nemmeno intelligenza, perché i bisogni sono indotti ideologicamente da una società costruita sullo scambio volto alla ricerca del profitto. Non è il bisogno che genera la merce; è la merce che genera il bisogno. Questa degradazione antropologica richiede soluzioni radicali e non rimedi momentanei: lo scambio e il profitto devono essere eliminati per sempre, proprio come la divisione del lavoro, causa della mutilazione dell'universalità dell'uomo. Nell'*Ideologia tedesca*, Marx spiega che la divisione del lavoro diventa reale con la separazione del lavoro manuale da quello intellettuale. La divisione del lavoro cambia continuamente in base alle forze produttive che, raggiunto uno sviluppo troppo elevato, diventano «forze distruttive», come le macchine che annullano l'uomo. Le macchine, forze distruttive nel capitalismo, diventeranno forze produttive nel comunismo perché saranno inserite in un rapporto di produzione senza più sfruttamento.

Abolire la divisione del lavoro e la proprietà privata

Marx non aveva dubbi sulla necessità di abolire la divisione del lavoro e la proprietà privata, due facce della stessa realtà. La proprietà privata stabilisce a chi spetta la parte più grande della ricchezza e la divisione del lavoro decide chi debba produrla. Nella società comunista, invece, una volta abolita la divisione del lavoro, ogni uomo sarà libero di fare ciò che vuole: potrà andare a caccia, pescare, allevare il bestiame, dedicarsi alla critica, in qualunque momento della giornata lo aggradi di più, senza peraltro essere cacciatore, pescatore, allevatore o critico. Ma questo non è più lavorare; è scegliere che cosa fare e, infatti, la rivoluzione comunista dovrebbe sopprimere il lavoro[29]. Senza divisione del lavoro, nessun uomo avrà più una sfera di attività esclusiva e potrà finalmente vivere la vita in assoluta pienezza. La divisione del lavoro è parcellizzazione e frantumazione, mentre l'uomo è una totalità che deve riappropriarsi della propria universalità. Un tempo, la divisione del lavoro è stata un bene vitale per l'uomo; oggi, è un male mortale.

L'avversione verso il riformismo

Questa radicalità aiuta a comprendere l'avversione di Marx verso le riforme socialdemocratiche, che mai potrebbero risolvere il problema dello sfruttamento e dell'alienazione. Le riforme possono forse alleviare la situazione economica e psicologica dell'operaio, ma non possono mutare la sua condizione antropologica fondamentale. Marx vedeva con favore le battaglie dei sindacati, nella misura in cui avrebbero potuto aiutare gli operai a migliorare il proprio salario e a rinvigorire la coscienza di classe attraverso gli scioperi. Tuttavia, riteneva che i sindacati non potessero cambiare il mondo. Nessun vero cambiamento sarebbe mai potuto avvenire accettando le regole del capitalismo. Questa intransigenza politica di Marx era una conseguenza della sua intransigenza filosofica: egli non era interessato al

proletario come persona in carne e ossa, ma al proletario come categoria universale, cioè come rappresentate del genere umano. Il fatto che i proletari migliorassero il salario gli appariva ben poca cosa rispetto al progetto grandioso che aveva in mente: liberare l'umanità intera da ogni forma di oppressione. La crescita del salario gli appariva un problema quantitativo, mentre egli voleva cambiare qualitativamente il modo di vivere dell'essere umano[30]. Marx pensava, infatti, che anche il capitalista fosse alienato: nonostante l'agiatezza, era condannato a una vita sociale miseranda. I capitalisti sono atomi chiusi ed egoisti che escono da sé unicamente per sfruttare altri uomini (i proletari) o per competere con loro (gli altri capitalisti)[31]. Il capitalismo mette gli uni contro gli altri e gli uomini possono avanzare soltanto a spese degli altri. È una vita marcia e corrotta per tutti, anche per i borghesi. I proletari, abbattendo i capitalisti, avrebbero offerto una vita migliore anche ai loro eredi.

La distruzione del mondo esistente

In sintesi, Marx non ambiva alla riforma del lavoro per il proletariato, ma alla distruzione del mondo esistente a favore di tutto il genere umano. A differenza della borghesia, che aveva condotto una rivoluzione per prendere il posto dell'aristocrazia, il proletariato avrebbe abbattuto la borghesia per costruire una società senza classi sociali. Marx ammirava profondamente i traguardi raggiunti dalla borghesia, cui attribuiva il merito di essere stata la più grande forza rivoluzionaria mai apparsa sulla Terra[32]. È grazie alla borghesia se l'umanità ha fatto un balzo così grande nel percorso di avvicinamento alla società comunista, la quale avrebbe ereditato tutti i progressi del capitalismo, inserendoli però in un rapporto di produzione senza più sfruttamento. Marx voleva distruggere la borghesia, ma non le sue conquiste, che ammirava. Come ha scritto Francis Wheen, coloro che non hanno letto Marx si meravigliano spesso quando scoprono quante lodi abbia tributato alla borghesia[33].

3.10 La sovrastruttura

Se i proletari sono formalmente liberi, ma vengono sfruttati dai capitalisti, perché non si ribellano?

Questa domanda richiede di analizzare le dinamiche di potere che si svolgono nella sovrastruttura.

Il rapporto dialettico tra struttura e sovrastruttura

Marx ed Engels chiarirono che il rapporto tra struttura e sovrastruttura non è deterministico. La struttura è decisiva sul lungo periodo, ma la sovrastruttura retroagisce sulla struttura, in una catena ininterrotta di azioni e retroazioni. Engels rigettò il determinismo sovra-semplificato e negò, anche a nome di Marx, di avere mai sostenuto che solo la struttura determini la sovrastruttura. Engels sferzò persino i propri seguaci e scrisse che alcuni marxisti avevano prodotto «della robaccia incredibile» per non avere inteso l'importanza della dialettica.

Ecco ciò che Engels scrisse nella lettera a Joseph Block del 21 settembre 1890:

> Secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento *in ultima istanza* determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'*unico* determinante, trasforma quel principio in una frase insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa – costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta ecc. –, le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose ed il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la *forma*. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti casuali. [...] E questo rimprovero non posso non risparmiarlo neanche a qualcuno dei recenti 'marxisti' e ne è venuta fuori anche della robaccia incredibile[34].

Vi è una seconda lettera di Engels che mette a fuoco l'importanza della sovrastruttura. Si tratta della lettera a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, in cui viene ribadito che la politica è dotata di un proprio «movimento» che cerca di ricavarsi la maggiore autonomia possibile rispetto all'economia: «È un'azione reciproca di due forze impari, del movimento economico, da una parte, e della nuova potenza politica dall'altra, che tende alla maggiore autonomia possibile [...]; il movimento economico riesce nel complesso a imporsi, ma deve subire anche una ripercussione da parte del movimento politico, che essa stessa ha messo all'opera e ha dotato di una relativa autonomia»[35].

Il ruolo dello Stato

Engels scrive che il potere dello Stato può ripercuotersi in tre modi diversi sullo sviluppo economico. Nel primo caso, può procedere nella stessa direzione e allora le forze produttive sono libere di correre; nel secondo, può muoversi in senso contrario e, nel terzo, può addirittura bloccare la direzione dello sviluppo economico e imporne altre. Negli ultimi due casi, lo Stato può infliggere gravi danni all'economia e sprecare una grande quantità di forze e di materiale.

L'attore principale della sovrastruttura è lo Stato, il quale mantiene il proletariato in una condizione subalterna con la forza, il diritto e l'ideologia. La borghesia utilizza lo Stato in due modi principali: per reprimere il dissenso e per procurarsi il consenso.

Quanto alla repressione del dissenso, lo Stato *utilizza la forza* contro i movimenti operai che si ribellano; *promulga leggi* per sbilanciare i rapporti di forza in favore della borghesia; *promuove l'ideologia borghese* mediante il proprio apparato burocratico-amministrativo. Lungi dall'essere un'entità imparziale nei conflitti, lo Stato è il «comitato d'affari della borghesia», il luogo in cui i borghesi si organizzano per prevalere sulla classe dominata. Lo Stato è lo strumento con cui la classe privilegiata opprime la classe sfruttata.

Quanto alla costruzione del consenso, la borghesia utilizza lo Stato per migliorare le condizioni di vita dei proletari, quando ritenga che la politica della concessione sia più fruttuosa della politica della repressione. In questo caso, lo Stato fornisce sostegno economico ai proletari e accresce i loro diritti. Il sistema diventa stabile quando i dominati ritengono legittimo il dominio esercitato su di loro e

forniscono un certo livello di consenso alla classe al potere: «Il potere politico, nel senso proprio della parola – scrive Marx nel *Manifesto* – è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra»[36]. Ma è sempre più conveniente esercitare tale repressione con una «violenza delicata» per evitare gli scontri di massa, che destabilizzano il sistema e ostacolano la produzione. Questo ricorso al potere «morbido» da parte della borghesia, che si avvale della violenza delicata, conduce al concetto marxista di ideologia e al suo ruolo nei rapporti di dominio.

L'ideologia dominante

Gli imprenditori borghesi non sono proprietari soltanto dei mezzi di produzione materiale, ma anche dei mezzi di produzione intellettuale. Oltre alle fabbriche, hanno anche la proprietà delle case editrici, dei quotidiani e dei mezzi d'informazione. Inoltre, attraverso lo Stato, controllano l'organizzazione degli istituti scolastici, dei teatri e delle celebrazioni pubbliche, che influenzano il pensiero delle masse.

È importante chiarire che l'ideologia è una «falsa coscienza» e non una menzogna consapevole. È soprattutto una forma di autoinganno utile a nascondere gli aspetti meno nobili di una società. Le ideologie sono narrazioni che giustificano l'organizzazione sociale e legittimano la classe al potere: l'ideologia dominante è sempre l'ideologia della classe dominante.

Inoltre, i capitalisti possono contare anche sulla religione, che inibisce le potenzialità rivoluzionarie del proletariato, con l'invito rivolto agli sfruttati a porgere l'altra guancia in attesa della ricompensa divina. Dunque, la religione sortisce un potente effetto antirivoluzionario, a cui Marx dedicò alcune delle sue pagine più note.

La critica della religione

Non è la religione che fa l'uomo; è l'uomo che fa la religione, la quale nasce dal bisogno degli oppressi di trovare un ristoro psicologico alle proprie pene. Nel suo scritto, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), Marx scrive che la religione è il sole illusorio intorno al quale l'uomo si muove; ma il sole reale dell'uomo è l'uomo stesso. Lottare contro la religione significa lottare indirettamente contro un mondo corrotto e perverso, di cui la religione è «l'aroma spirituale»[37]. È pertanto urgente sostituire l'al di là della verità con la verità dell'al di qua: «La miseria *religiosa* è insieme l'*espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'*oppio* del popolo. Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigere la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'*esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in germe, la *critica della valle di lacrime*, di cui la religione è l'*aureola*»[38].

La religione è un narcotico antirivoluzionario che tuttavia può essere estirpato, eliminando la proprietà privata. La religione si manifesta nell'individuo, ma nasce in un certo tipo di società. Abbattuta quella società, la religione avrebbe perso la propria ragion d'essere.

Una delle riflessioni di Marx, che avrebbe influenzato maggiormente la sociologia del Novecento, è che gli individui, compresi i sacerdoti, non sono consapevoli di essere «ideologi occulti» e di riprodurre i modi di pensare funzionali agli interessi della classe al dominante. L'ideologia non si manifesta soltanto nei discorsi

che hanno per oggetto il potere politico, ma si nasconde anche in discorsi apparentemente apolitici, come ad esempio, quelli di un padre che spiega al figlio «come sono fatte le donne» o quale sia la strada migliore per ottenere successo nella vita. La classe dominante ha il problema di difendere i propri interessi sul lungo periodo e non potrebbe riuscire in un'impresa così complessa ricorrendo a semplici menzogne. Le occorre una concezione del mondo che ne distorca la conoscenza del mondo e che, frammentandosi in miriadi di processi di pensiero, penetri in tutti i discorsi dell'uomo comune. L'ideologia è uno degli strumenti che consente alla classe dominante di prolungare il proprio dominio nei secoli.

Ne deriva che il metodo corretto per studiare le società non consiste nel domandare agli uomini ciò che pensano di essere, ma nel rivolgere lo sguardo a ciò che fanno. Un uomo non può essere giudicato sulla base di ciò che pensa di sé stesso. Gli uomini hanno sempre la tendenza a rappresentarsi in una luce positiva. Talvolta mentono; talaltra sono vittime dell'ideologia e si autoingannano. In altri casi, hanno le idee confuse e si contraddicono. Il cervello dell'uomo è pieno di «immagini nebulose»[39]. Nelle società antagonistiche, gli uomini hanno sempre un interesse egoistico da difendere. Quando infuria lo scontro, che nel capitalismo è permanente, le parole sono armi per colpire e scudi per difendersi. Dunque, le parole sono sempre un enigma da svelare perché distorcono la realtà. Il materialismo storico è un metodo per lo studio della società basato sul sospetto. Un materialista storico non si fida mai del modo in cui le comunità umane si descrivono, non soltanto perché subiscono l'influenza distorsiva delle ideologie, ma anche perché non conoscono la dialettica, l'unico metodo che permette di dominare la complessità del mondo. La dialettica è il metodo «scientifico» con il quale Marx ha costruito la sua analisi economica della società borghese, il criterio con cui ha cercato di comprendere il capitalismo e lo sviluppo storico dell'umanità[40].

È a questo metodo che adesso rivolgeremo la nostra attenzione.

3.11 Il metodo: la dialettica

Più volte, abbiamo incontrato la parola «dialettica» parlando della sovrastruttura. È giunto il momento di approfondire il suo significato giacché il pensiero dialettico è la *terza caratteristica distintiva* del materialismo storico[41].

La dialettica per comprendere la realtà

In Hegel, la dialettica è la legge dello sviluppo della realtà ed è anche lo strumento intellettuale per la comprensione del reale. Essa consiste in tre momenti fondamentali: 1) un'affermazione che funge da tesi; 2) una negazione che funge da antitesi; 3) il superamento dell'una e dell'altra in una sintesi superiore.

La dialettica di Hegel esalta la contraddizione. Gli uomini sono continuamente impegnati a risolvere le contraddizioni in cui sono avvolti. Anche le soluzioni più adeguate sono sempre provvisorie. Ogni soluzione, infatti, genera una nuova contraddizione, che richiede una nuova soluzione. Marx critica Hegel per non avere

colto che le contraddizioni che muovono la storia sono materiali e non ideali: non è la critica intellettuale a muovere la storia, ma la dinamica sociale. Il soggetto della dialettica sono le classi sociali e la struttura economica e non lo Spirito di cui parla Hegel. In base a questa impostazione materialistica della dialettica, l'aristocrazia francese è la tesi, la borghesia l'antitesi e la società capitalistica la sintesi. Una volta giunta al potere, la borghesia diventa la tesi, il proletariato diventa l'antitesi e la società comunista la sintesi.

Teoria e prassi

L'accusa di astrattismo rivolta a Hegel imponeva coerenza a Marx, che riteneva di avere rimesso la dialettica di Hegel sui piedi, anziché sulla testa. Coerenza significava concretezza. E così Marx studiò il capitalismo e predicò il comunismo, diventando prima di tutto un rivoluzionario e poi uno studioso, come disse Engels sulla tomba di Marx, il 17 marzo 1883: «Lo scienziato non era neppure la metà di Marx. [...] Perché Marx era prima di tutto un rivoluzionario»[42]. Il cuore della predicazione di Marx è racchiuso nella celebre formula «teoria e prassi». Il filosofo, anziché limitarsi a criticare le contraddizioni, deve lottare al fianco degli oppressi per accelerare l'avvento della dittatura del proletariato e poi del comunismo: «I filosofi hanno [finora] solo interpretato il mondo in vari modi; ma si tratta di cambiarlo», si legge nell'undicesima tesi su Feuerbach.

Una volta chiarita l'insofferenza di Marx per l'astrazione speculativa di Hegel, siamo finalmente pronti per unire tutti i concetti studiati sinora e a impossessarci della teoria del mutamento storico di Marx, che prende il nome di *dialettica tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione*.

Una volta formato il capitalismo, ecco svilupparsi nuove contraddizioni. Le forze produttive, raggiunto un più alto livello di sviluppo, entrano in contraddizione con i rapporti di produzione e pongono le premesse per una rivoluzione sociale.

3.12 La teoria del mutamento sociale

Il modo più rapido di arrivare al cuore del pensiero di Marx è quello di immaginare i rapporti di produzione come un involucro rigido, in cui le forze produttive si sviluppano incessantemente fino a urtare contro le pareti, fortificate dal diritto, dallo Stato e dall'ideologia.

La dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione

La pressione delle forze produttive diventa visibile in superficie attraverso i conflitti. Gli atti di insubordinazione si fanno più frequenti, così come il ricorso alla forza per reprimerli da parte della classe dominante. All'inizio, il nuovo rapporto di produzione era stato una pista di lancio per la corsa delle forze produttive, ma poi quel rapporto di produzione è diventato un retaggio del passato senza proiezione nel futuro. L'organizzazione politica, giuridica e sociale non è più al passo con le innovazioni tecniche e scientifiche. La struttura e la sovrastruttura non sono più saldate. Tuttavia, la classe dominante rifiuta di accettare le contraddizioni e reagisce per impedire il passaggio a una nuova società.

È importante ricordare che questo processo è dialettico. Non bisogna immaginare la dinamica rivoluzionaria come un processo diviso in due fasi che si susseguono in ordine cronologico, cioè, prima la contraddizione si sviluppa nella struttura e poi, raggiunto l'acme, tracima nella sovrastruttura, che nel frattempo non ha subito alcuna perturbazione. Questo schema non è dialettico e non corrisponde al pensiero di Marx. La struttura e la sovrastruttura interagiscono di continuo e creano una catena di azioni e retroazioni. Il ritmo con cui si sviluppano le contraddizioni può essere rallentato oppure accelerato da ciò che accade nella sovrastruttura. Abbiamo detto che i grandi cambiamenti storici non sono prodotti dalle dottrine politiche o religiose, bensì dalle forze produttive che entrano in contraddizione con i rapporti di produzione. Questo discorso però è valido «in ultima istanza», cioè sul lungo periodo. La politica, il diritto, l'ideologia, le caratteristiche del regimi politici contano e impongono di rivolgere lo sguardo alla sovrastruttura per comprendere quale sia il suo ruolo nella dinamica delle rivoluzioni.

Marx pensava che le forze produttive fossero sempre incarnate da una classe ascendente e i rapporti di produzione da una classe declinante. Nel modo di produzione feudale, la classe ascendente era la borghesia e quella declinante l'aristocrazia[43]. Nel modo di produzione capitalistico, la classe declinante è la borghesia e la classe ascendente è il proletariato, che costruirà un nuovo mondo senza più antagonismi sociali. Nel quadro del materialismo storico, lo sviluppo delle forze produttive non basta, di per sé, a determinare la fine di un rapporto di produzione e il passaggio a un altro più sviluppato. L'avanzata del proletariato richiede un propulsore del mutamento rivoluzionario, identificato da Marx nel movimento comunista, che avrebbe dovuto fronteggiare un grande problema: dotare il proletariato della coscienza di classe per organizzarlo in vista della rivoluzione.

3.13 Coscienza di classe e alienazione

È paradossale che lo studioso che ha reso più celebre il concetto di classe sociale non abbia fatto in tempo a esprimersi compiutamente su di esso[44]. Marx pubblicò soltanto il primo dei tre volumi di cui si compone *Il capitale*. Il secondo e il terzo furono pubblicati postumi da Engels rispettivamente nel 1885 e nel 1894. Il *Capitale* si interrompe proprio al 52° capitolo del III libro, che avrebbe dovuto dedicare una trattazione specifica alle classi.

Il concetto di classe sociale

Marx non ha lasciato una definizione precisa delle classi sociali, che gli studiosi devono ricavare dal complesso della sua opera.

Secondo la definizione di Lenin, le classi sono grandi gruppi di persone che condividono lo stesso posto nel sistema della produzione sociale, lo stesso rapporto con i mezzi di produzione, la stessa funzione nell'organizzazione del lavoro e che ricevono la stessa quota di ricchezza sociale. Le classi sociali possono inoltre appropriarsi del lavoro di altri gruppi in base alla posizione che occupano nel sistema economico[45].

I proletari costituiscono una classe sociale. Tuttavia, il fatto di condividere la medesima posizione nella società non basta a dare impulso alla mobilitazione rivoluzionaria. È necessario che i proletari acquisiscano la consapevolezza dei loro interessi comuni e delle cause della loro miseria. È necessario che acquisiscano la *coscienza di classe*. Il fatto che una massa di individui condivida una serie di interessi vitali non può produrre conseguenze politiche senza una presa di coscienza collettiva. Questa differenza tra condizione oggettiva e consapevolezza soggettiva coincide con la differenza tra *classe in sé* e *classe per sé*.

Classe in sé e classe per sé

La classe in sé esprime la posizione oggettiva del proletariato all'interno dei rapporti di produzione capitalistici; la classe per sé indica l'organizzazione politica del proletariato per condurre la lotta di classe e avanzare verso la conquista del potere[46]. Fino a quando il proletariato è classe in sé, si limita a essere consapevole di essere forza lavoro e può tutt'al più raggiungere l'autorganizzazione sindacale per fare rivendicazioni senza prospettive rivoluzionarie. È soltanto diventando classe per sé che il proletariato comprende i meccanismi da cui è mosso e diventa un protagonista politico della società borghese. L'approdo alla classe per sé trasforma il proletariato in una classe universale che racchiude l'aspirazione di tutti gli uomini a essere liberi dall'oppressione.

I problemi sono vari e a Marx erano chiari.

I problemi della classe proletaria

Il primo è che il proletario non ha i mezzi intellettuali per comprendere la complessità del mondo. Espressioni come «dialettica tra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione» gli è estranea e incomprensibile.

Il secondo problema è che la società borghese è formata da una notevole quantità di classi e il proletario non riesce a orientarsi da solo in una stratificazione così ampia. Marx riteneva che le classi protagoniste del dramma storico fossero soltanto due, ma riconosceva l'esistenza di una pluralità di classi. In *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Marx ed Engels distinguono la nobiltà feudale, la borghesia, la piccola borghesia, i grandi e medi contadini, i coltivatori diretti, i coltivatori servi, i braccianti agricoli e gli operai dell'industria[47]. In un altro scritto, *Le lotte di classe in Francia*, Marx distingue la borghesia finanziaria, la borghesia industriale, la borghesia mercantile, la piccola borghesia, la classe dei contadini, il proletariato e il sottoproletariato[48]. Il *Manifesto del partito comunista* cita patrizi, cavalieri, plebei e schiavi nell'antica Roma e signori feudali, vassalli, maestri d'arte, garzoni e servi della gleba nel Medioevo. Per di più, ognuna di queste classi presenta ulteriori gradazioni al proprio interno. Un proletario non ha gli strumenti per cogliere una simile complessità che, per di più, dovrebbe collocare all'interno della teoria del materialismo storico.

Inoltre, ed è il terzo problema, il proletariato è frastornato dall'alienazione, o estraniazione, causata dal lavoro degradante che inquina la sua mente. Il meccanismo globale dell'alienazione è causato dalla proprietà priva dei mezzi di produzione, in cui Marx vedeva la radice di tutti i mali sociali.

Nei *Manoscritti economico-filosofici*, Marx spiega che l'operaio è alienato ed espropriato sotto quattro aspetti differenti.

L'alienazione del lavoratore

In primo luogo, il lavoratore salariato è alienato rispetto al prodotto della propria attività, di cui egli non si appropria e da cui il capitalista ricava il plus-valore. Ciò

che l'operaio ha prodotto diventa una forza a lui estranea e nemica, che lo sottomette fino a renderlo schiavo. Il lavoratore salariato mette al mondo un prodotto che gli viene sottratto e scagliato contro sotto forma di sfruttamento. Più l'operaio produce ricchezza, più diventa povero.

Ecco che cosa scrive Marx nel primo dei tre manoscritti che formano i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici*: «L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce»[49].

In secondo luogo, il lavoratore è alienato rispetto alla sua stessa attività e al lavoro che assorbe la sua esistenza. Anziché svolgere un'attività gratificante, l'operaio è sottomesso a un «lavoro coatto», una continua «mortificazione», in cui è soltanto uno strumento nelle mani del capitalista. L'operaio non appaga i propri bisogni, ma quelli altrui. Egli reagisce a questa condizione stordendosi nel bere, nel mangiare e nel procreare. Il lavoro è per lui una continua afflizione. Quando l'operaio non è costretto a lavorare, è gioioso. Tutte le volte che può, fugge il lavoro come la peste.

In terzo luogo, il lavoratore è alienato rispetto alla propria essenza e al genere a cui appartiene, che è quello umano. Mentre l'animale produce soltanto sotto il dominio del bisogno fisico immediato, l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, anzi, egli produce veramente soltanto nella libertà dai bisogni impellenti. Il lavoro è umano soltanto se è libero e creativo, mentre l'operaio è costretto a un lavoro forzato e ripetitivo che arricchisce soltanto i suoi sfruttatori: «Il lavoro produce meraviglie e bellezze per i ricchi e privazioni e deformità per gli operai».

In quarto luogo, il lavoratore è alienato verso il prossimo perché è abituato a relazionarsi con il capitalista, che lo tratta come un mezzo, lo domina e lo espropria del prodotto della sua attività. In tal modo, il proletario è indotto a credere che tutto il mondo sia un luogo abitato da persone senza scrupoli. Il rapporto del lavoratore salariato con l'umanità diventa misero, avvilente e conflittuale. Lo sfruttamento salariato produce «*l'estraniazione dell'uomo dall'uomo*. Se l'uomo si contrappone a sé stesso, l'*altro* uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto dell'uomo col suo lavoro, col prodotto del suo lavoro e con sé stesso, vale del rapporto dell'uomo con l'altro uomo, ed altresì col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo»[50]. Dunque, il capitalismo crea una società dai tratti disumani perché spoglia i lavoratori, ovvero la grande massa della popolazione, della propria stessa umanità. Il lavoro estraniato, alienato, è un tormento per l'operaio e un godimento per il capitalista.

Marx pensava che la radice del problema fosse nel rapporto tra oggettivazione e alienazione nella società capitalistica.

Che cosa sia l'oggettivazione è presto detto.

L'oggettivazione nella società capitalista

Quando l'uomo svolge un'attività pratica, crea un oggetto che diventa una realtà a lui esterna. L'oggettivazione è il «farsi altro» del soggetto. Fino a quando l'uomo può riconoscersi nell'oggetto che ha creato, perché gli appartiene e non è sfruttato, egli può autorealizzarsi attraverso l'oggettivizzazione. Un pittore prova un piacere intrinseco nel creare i propri oggetti. Il quadro gli appartiene. Persino il pittore più

bisognoso può decidere a chi vendere l'oggetto che ha prodotto e, spesso, sa anche in quale casa finirà la sua creazione. In questo caso, l'oggettivazione arricchisce la vita dell'uomo. Nel modo di produzione capitalistico, invece, l'oggettivazione dell'operaio è fonte di degradazione. Non soltanto i suoi prodotti appartengono al capitalista, ma vengono addirittura utilizzati contro di lui. Se il padrone si arricchisce con gli oggetti prodotti dagli operai, crescono le risorse con cui li sottomette. In questo caso, l'oggettivazione, anziché produrre autorealizzazione, genera prostrazione. L'oggettivazione, per Marx, non è un male in sé: è un male nel contesto dello sfruttamento.

Il lavoro espropriato e la vita alienata sono causate dalla proprietà privata e da un modo di produzione molto complesso, il più avanzato mai apparso sulla Terra. Come possono i proletari, sfruttati e alienati, acquisire la coscienza di classe?

Una concezione elitista della rivoluzione

La risposta di Marx è che il proletariato si sarebbe dovuto affidare al partito comunista, la cui dottrina sarebbe stata molto complessa perché basata sul materialismo storico. Nonostante il suo amore per il proletariato, Marx aveva una concezione elitista del processo rivoluzionario[51]. Voleva liberare le masse, ma attribuiva i compiti più importanti a un'élite politico-intellettuale.

Gli operai non possono arrestare lo sviluppo delle forze produttive con le mani e sconvolgere i rapporti di produzione con la forza del pensiero. Le forze produttive sono una forza oggettiva. Nondimeno, gli operai hanno una partita importante da giocare nella sovrastruttura. La soggettività dei gruppi umani conta. A patto però che i proletari aderiscano al partito comunista. La missione degli intellettuali marxisti era titanica, ma godevano di alcune condizioni favorevoli create involontariamente dai capitalisti.

Quali?

3.14 Plus-valore assoluto e plus-valore relativo

La rivoluzione industriale aveva creato grandi complessi produttivi dove i proletari venivano ammassati. La vicinanza fisica, i rapporti personali diretti e intensi, la possibilità di condividere le sofferenze e i racconti dei soprusi creavano vincoli di solidarietà tra i lavoratori, che passavano dalla piccola officina dell'artigianato patriarcale alla grande fabbrica del capitalista industriale. La borghesia, sempre più assetata di profitto, aveva creato le armi da cui sarebbe stata uccisa e coloro che le avrebbero impugnate: i proletari, organizzati militarmente nelle fabbriche per essere sfruttati meglio. Ecco un'altra contraddizione del capitalismo: i proletari sono disperati, disuniti e sparpagliati ed è proprio il capitalista che li riunisce negli stessi luoghi: «Le armi con cui la borghesia ha abbattuto il feudalesimo – si legge nel *Manifesto del partito comunista* – si rivolgono ora contro la borghesia stessa. Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le recano la morte; essa ha anche creato gli uomini che le useranno, i moderni operai, i *proletari*. Nella stessa

Borghesia e proletariato

misura in cui si sviluppa la borghesia, vale a dire il capitale, si sviluppa anche il proletariato»[52].

È celebre la metafora utilizzata da Marx, che presenta la borghesia come l'apprendista stregone che, dopo avere invocato le forze dell'inferno, non è più in grado di controllarle. Queste forze dell'oltretomba sono evocate dalla ricerca egoistica del profitto. Tuttavia, la capacità del borghese imprenditore di estrarre plus-valore dall'operaio si scontra con alcuni limiti oggettivi.

Plus-valore assoluto e relativo

Il capitalista prova a estrarre maggiore plus-valore aumentando la durata della giornata lavorativa (Marx lo chiama *plus-valore assoluto*), ma l'operaio deve per forza riposare per rigenerarsi: un operaio ridotto allo stremo diventa cagionevole e poco produttivo. Così il capitalista, trovando un limite oggettivo nella continua dilatazione dell'orario di lavoro, troverà più conveniente ridurre la parte della giornata lavorativa necessaria a integrare il salario dell'operaio (Marx lo chiama *plus-valore relativo*).

Se l'operaio riesce a integrare il proprio salario in quattro ore invece di sei, il plus-valore del capitalista aumenta perché aumentano le ore in cui l'operaio sgobba oltre il lavoro necessario per il beneficio del capitalista. L'operaio rapido e zelante è sempre lodato dal capitalista: l'operaio più lodato è anche il più sfruttato. Il capitalista non premia l'operaio per la sua capacità di produrre velocemente, bensì per la sua capacità di farsi sfruttare prolungatamente. Come può il capitalista velocizzare il lavoro degli operai e renderlo più produttivo?

Attraverso la meccanizzazione dell'industria.

3.15 L'autodistruzione della borghesia

La meccanizzazione dell'industria

La *meccanizzazione dell'industria*, ovvero la sostituzione crescente degli uomini con le macchine, presenta evidenti vantaggi per il capitalista nel breve periodo. Le macchine non hanno bisogno di riposare, non si ammalano e non protestano. Tuttavia, l'espulsione progressiva degli operai dal ciclo produttivo crea una contraddizione suscettibile di deflagrare. Da una parte, i capitalisti si arricchiscono sempre di più grazie alla meccanizzazione dell'industria; dall'altra, grandi *masse di proletari vengono espulse dal processo produttivo* e cadono nella disperazione. Favoriti dal fatto di lavorare nello stesso ambiente, gli operai solidarizzano tra loro, scioperano, si ribellano, distruggono le merci e incendiano le fabbriche. Tutt'altro che scoraggiati dalle fiamme, i capitalisti si lanciano in una competizione sempre più spietata tra loro per accrescere il profitto. Cercano nuovi mercati e aumentano gli investimenti per la meccanizzazione del processo produttivo.

Ecco di nuovo la dialettica tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione: le prime si sviluppano fino a culminare nell'industria meccanizzata, mentre i secondi restano immutati e provocano un'enorme concentrazione di ricchezza nelle mani di pochi capitalisti. Alcuni operai sono costretti ad accettare

salari sempre più bassi; molti altri perdono ogni possibilità di lavorare. Tutto ciò che hanno è la forza lavoro, che però il modo di produzione capitalistico non è più in grado di assorbire. I capitalisti non agiscono in modo egoistico e autodistruttivo perché sono mossi da occulte pulsioni psicologiche o da personalità intrinsecamente malvagie. Il problema è molto più nel sistema che nell'individuo; la malvagità è più nel capitalismo che nel capitalista. Il ciclo D.M.D. rappresenta la meccanica del sistema all'interno del quale l'imprenditore borghese è un ingranaggio che ruota intorno al profitto. È la logica del modo di produzione capitalistico che spinge il capitalista a trascurare l'interesse collettivo per concentrarsi unicamente sul profitto individuale.

Le crisi cicliche del capitalismo

Proprio perché sono mossi dal sistema, i capitalisti non si accorgono che stanno scavando la fossa in cui riposeranno e non si sentono moralmente responsabili di trattare gli operai come una merce. Al contrario, essi sono molto determinati a rincorrere il profitto e, proprio nelle crisi peggiori, il loro egoismo aumenta anziché diminuire perché le crisi rendono ancora più spietata la lotta per il profitto. Vittime dell'ideologia, i capitalisti sentono di rispettare le regole del gioco e non sono frenati né da scrupoli, né da sensi di colpa. La loro ricerca frenetica del profitto ha un'altra conseguenza autodistruttiva: le *crisi cicliche di sovrapproduzione*.

Uno dei paradossi del capitalismo è che, rispetto ai modi di produzione passati, le crisi economiche non derivano dalla scarsità di beni, ma dalla loro produzione in eccesso. Ancora una volta, è la formula D.M.D. a spiegare il fenomeno della sovrabbondanza delle merci.

Siccome il capitalismo è basato sull'*anarchia del mercato*, nel senso che ogni imprenditore è libero di decidere quali beni produrre e in quale quantità, i capitalisti si precipitano in massa a produrre i beni più richiesti dai consumatori per ricavare i profitti maggiori. Tuttavia, i beni che il mercato non riesce ad assorbire generano la crisi di sovrapproduzione, che provoca due effetti: la *distruzione capitalistica dei beni*, generalmente quelli più utili ai poveri, come la frutta, e la *disoccupazione,* che aumenta l'*esercito industriale di riserva*, cioè la massa dei diseredati a cui i capitalisti possono attingere dettando le proprie condizioni salariali e i ritmi produttivi. La disoccupazione precipita il proletario nella disperazione e annulla il suo potere sul capitalista.

La caduta tendenziale del saggio di profitto

Infine, l'ulteriore sviluppo delle forze produttive, reso possibile dalle invenzioni tecniche, crea un ultimo fenomeno esiziale per i capitalisti: la *caduta tendenziale del saggio di profitto*. I capitalisti, a furia di introdurre le macchine nell'industria ed espellere gli operai, accrescono il *capitale costante* rispetto al *capitale variabile*. In tal modo, il saggio di profitto si riduce necessariamente. Se, infatti, il capitale variabile, da cui il capitalista estrae il plus-valore, resta uguale, mentre aumenta il capitale costante, il saggio di profitto cade. Il capitalista spende più denaro per l'acquisto delle macchine, ma estrae sempre la medesima quantità di plus-valore, che può essere ricavato soltanto dal lavoro umano. Va segnalato che, peraltro, non pochi autorevoli economisti hanno contestato la validità della teoria della caduta tendenziale del saggio di profitto.

Ciò che a noi interessa in questa sede è comprendere la teoria del mutamento storico di Marx, arrivando alla fine del suo volo teorico.

La rivoluzione proletaria

La meccanizzazione dell'industria, la crescita dell'esercito industriale di riserva, le crisi cicliche di sovrapproduzione, la caduta tendenziale del saggio di profitto, la pauperizzazione crescente del proletariato avrebbero polarizzato la società fino all'estremo e tutte le classi intermedie sarebbero state costrette a schierarsi con la borghesia o con il proletariato. I borghesi controllano l'apparato statale, ma i proletari sarebbero diventati troppo numerosi e, sotto la guida del partito comunista, avrebbero sovrastato l'esercito borghese. Pronto a tutto, il proletariato non avrebbe avuto niente da perdere se non le proprie catene. Siccome la borghesia, potendo contare su forze produttive sviluppatissime, estende i propri commerci a tutto il mondo, il capitalismo si sarebbe diffuso dappertutto e così anche la rivoluzione del proletariato. Marx prevedeva che la borghesia mondiale sarebbe stata sopraffatta dal proletariato mondiale, giungendo all'atto finale, l'ultima grande rivoluzione, che avrebbe abbattuto la borghesia e dato inizio alla dittatura del proletariato, preludio della società senza classi. La società capitalistico-borghese avrebbe chiuso la preistoria dell'uomo, fondata sull'antagonismo tra le classi.

La storia umana sarebbe iniziata con la società comunista, di cui vedremo adesso le caratteristiche.

3.16 Dalla dittatura del proletariato alla società comunista

Marx è stato un infaticabile ricercatore di dettagli con cui arricchire la sua critica del capitalismo. Questa dovizia di particolari manca invece quando parla della società comunista, delle cui caratteristiche non si è più occupato per un lungo periodo di tempo: dal 1848, anno della pubblicazione del *Manifesto del partito comunista*, fino al 1875, anno in cui scrive la *Critica al programma di Gotha*[53], pubblicato da Engels nel 1891. Dal complesso delle opere di Marx, emerge che il passaggio dal capitalismo al comunismo sarebbe avvenuto in tre fasi: dittatura del proletariato, società socialista e società comunista.

La dittatura del proletariato

Nella dittatura del proletariato, il partito comunista avrebbe mantenuto in vita lo Stato per stroncare i tentativi della borghesia di riconquistare il potere. Le classi sociali sarebbero rimaste vive e in lotta tra loro. Il proletariato, in posizione dominante, avrebbe trasformato la proprietà privata in proprietà collettiva e spogliato i borghesi dei loro beni, mettendoli nelle mani dello Stato.

La società socialista

Nella società socialista, non essendovi più classi da opprimere, lo Stato avrebbe cessato di svolgere la propria funzione storica per sparire. Tuttavia, la società socialista avrebbe conservato le «impronte materne» della società capitalistica sotto ogni rapporto morale, economico e spirituale. La retribuzione dei produttori sarebbe stata ancora proporzionale alle loro prestazioni di lavoro. Pur essendo abolite le classi sociali, l'ineguale distribuzione della ricchezza sarebbe perdurata, a causa della differenza dei talenti naturali nella produzione, che la società socialista avrebbe continuato a riconoscere.

La società comunista

Nella società comunista, scomparsa anche la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, i bisogni dell'individuo sarebbero stati più importanti delle sue capacità produttive. Detto in altra forma, un individuo che avesse prodotto poco, a causa del suo limitato talento naturale o di altri impedimenti, avrebbe ottenuto un prodotto maggiore rispetto a un individuo più produttivo, se i suoi bisogni fossero stati più grandi del secondo. Una simile disparità tra consumo e produzione non avrebbe creato conflitti perché, nel frattempo, le forze produttive si sarebbero sviluppate a un punto tale da garantire una grande abbondanza di beni per tutti e allora la società comunista avrebbe finalmente scritto sulla propria bandiera: «A ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni». Il nuovo principio etico-giuridico della società comunista non avrebbe più tenuto in considerazione il «privilegio naturale» di essere più abili nel produrre: soltanto i bisogni individuali sarebbero stati considerati.

Una democrazia totalitaria

Secondo i critici di Marx, la società comunista non è una società libera, ma una «democrazia totalitaria»[54]. Essendo l'uomo costitutivamente incapace di controllare i propri desideri, i suoi criteri nel definire ciò di cui ha bisogno variano di continuo. Ne consegue che, realisticamente parlando, soltanto un'autorità assoluta potrebbe stabilire quali siano i bisogni degli individui della società comunista per evitare l'insorgere di conflitti tra loro per la distribuzione della ricchezza sociale: «Il che vuol dire – ha scritto Luciano Pellicani – che il criterio marxiano postula surrettiziamente la *dittatura economica e politica*, cioè l'instaurazione di un Potere centrale che autoritariamente elabori una scala di priorità e in base a quella distribuisca i beni che la collettività produce. Come si vede, la società comunista, così come è stata concepita da Marx, è una tipica *comunità totalitaria* poiché postula la subordinazione assoluta e totale degli individui ai criteri distributivi dell'autorità centrale, che risulta essere la depositaria ufficiale dei valori morali e dei principi giuridici che devono informare totalmente la vita umana (individuale e collettiva)»[55].

Le critiche di Bakunin

La critica che Michail Bakunin rivolse alla dittatura del proletariato di Marx è, probabilmente, quella di maggior valore, per due ragioni. La prima è che fu vergata da un uomo che era un autentico rivoluzionario, come Marx, e pertanto, non può essere derubricata a «critica borghese»; la seconda ragione è che, mentre Pellicani e altri autori hanno criticato Marx dopo che la dittatura del proletariato aveva preso corpo in molti Paesi, Bakunin scrive quarantaquattro anni prima della rivoluzione bolscevica del 1917. Ne consegue che lo scritto di Bakunin non è soltanto una critica della dittatura del proletariato, ma anche una previsione piuttosto dettagliata di ciò che sarebbe accaduto nel Novecento. Secondo Bakunin, la storia insegna che gli uomini, una volta conquistato il potere, lottano per non perderlo. Se il partito comunista concentrasse i mezzi di produzione nelle proprie mani – si domandava – perché mai dovrebbe estinguere lo Stato, fonte dei suoi privilegi? La dittatura del proletariato – concludeva Bakunin –diventerebbe la dittatura perpetua di una nuova minoranza sfruttatrice, il partito comunista di Marx, contro la maggioranza dei lavoratori.

Queste sono le parole di Bakunin in *Stato e anarchia*, pubblicato nel 1873 a Zurigo:

> Secondo noi una volta impadronitosi dello Stato [il proletariato] dovrà immediatamente distruggerlo in quanto eterna prigione delle masse popolari; ma secondo la teoria del signor Marx il popolo non solo non deve distruggerlo ma deve invece confermarlo e rafforzarlo e rimetterlo in questa forma a disposizione dei suoi benefattori, tutori e maestri, i capi del partito comunista, vale a dire del signor Marx e dei suoi amici che solo allora cominceranno a liberarlo a modo loro. Centralizzeranno le redini del potere in un pugno di ferro perché il popolo ignorante esige una tutela molto energica; istituiranno un'unica Banca di Stato che concentrerà nelle proprie mani tutto il commercio e l'industria, l'agricoltura e anche la produzione scientifica, e divideranno la massa del popolo in due eserciti: uno industriale e l'altro agricolo sotto il diretto comando degli ingegneri di Stato che formeranno una nuova casta privilegiata politico scientifica[56].

Un'altra questione molto importante relativa alla dittatura del proletariato è quella della violenza.

La società comunista sarebbe nata con la violenza o in modo pacifico?

La violenza rivoluzionaria

In alcuni scritti, Marx ha lasciato intendere che sarebbe forse potuta nascere senza il ricorso alla violenza comunista, mentre in altri ha invitato il proletariato a utilizzare il «terrore» e il «terrorismo rivoluzionario» uccidendo i borghesi nella pubblica piazza per diffondere il terrore in modo capillare[57].

Ecco che cosa scrive Marx nell'*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega [comunista] del marzo 1850*: «*Innanzi tutto gli operai debbono*, durante il conflitto e immediatamente dopo la lotta, fin quando è possibile, opporsi ai tentativi della borghesia di mantenere la calma, e *costringere i democratici a tradurre in atto le loro attuali frasi terroristiche*. Essi debbono adoperarsi affinché la eccitazione rivoluzionaria immediata non venga di nuovo soffocata subito dopo la vittoria. Al contrario, essi debbono sforzarsi di mantenerla viva quanto più possibile. *Ben lungi dall'opporsi ai cosiddetti eccessi, casi di vendetta popolare su persone odiate o su edifici pubblici* cui non si connettono altro che ricordi odiosi, *non soltanto si devono tollerare quegli esempi, ma se ne deve prendere in mano la direzione*»[58].

L'idea che la borghesia sarebbe stata vittima di un «rovesciamento violento» è presente anche nel seguente brano del *Manifesto del partito comunista*: «Tratteggiando le fasi più generali dello sviluppo del proletariato, abbiamo seguito la guerra civile più o meno occulta entro la società attuale fino al momento in cui essa esplode in una rivoluzione aperta, e col *rovesciamento violento della borghesia* il proletariato stabilisce il suo dominio»[59].

Nell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels scrivono che la classe dominante può essere abbattuta soltanto con una rivoluzione e non lasciano alcuno spazio alla possibilità di una presa del potere non violenta da parte del proletariato: «Quindi la rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe *dominante* non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'*abbatte* può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società»[60].

Tralasciando il discorso specifico sulla rivoluzione del proletariato, la violenza è centrale nella teoria di Marx. Essa è un elemento fondamentale e onnipresente del mutamento storico: «La violenza – si legge nel libro I del *Capitale* – è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una nuova società». Non deve dunque stupire

che abbia immaginato che la rivoluzione più importante della storia sarebbe stata violenta.

3.17 Marx: una sindrome di personalità?

La teoria della rivoluzione di Marx ha prodotto una letteratura sterminata. Qui ci limitiamo a ricordare soltanto tre interpretazioni critiche, che si sono distinte per la loro profondità: quelle di Frank E. Manuel, Karl Löwith e Luciano Pellicani. Per poterle apprezzare, occorre prima precisare che le tre previsioni più importanti di Marx non si sono verificate.

Le incongruenze del comunismo sovietico

In primo luogo, la rivoluzione comunista non è avvenuta in Inghilterra, il Paese dove le forze produttive erano più sviluppate all'epoca di Marx, ma nel 1917 in Russia, un Paese poco industrializzato. In secondo luogo, non si è verificata la pauperizzazione del proletariato e lo scivolamento delle classi medie nella miseria. Anche in questo caso, è avvenuto il fenomeno contrario: il proletariato ha iniziato a partecipare in misura sempre maggiore ai benefici della società borghese, sia nella crescita dei diritti, sia nel trattamento economico. In terzo luogo, la concentrazione di tutti i poteri nelle mani del partito comunista, lo sterminio della borghesia, l'abolizione della proprietà privata e la statalizzazione integrale dei mezzi di produzione ha creato uno Stato onnipotente, l'URSS, il più grande esempio di totalitarismo della storia: «La mancata previsione della tirannia nel periodo della dittatura del proletariato – ha scritto Norberto Bobbio – è indizio già di per sé stesso di una deficienza della dottrina»[61].

Rudolph J. Rummel ha calcolato che il Partito Comunista – il governo dell'Unione Sovietica – abbia ucciso 62 milioni di persone, di cui 54.800.000 erano suoi cittadini[62]. Si è pertanto verificata la previsione di Bakunin e non quella di Marx. Inoltre, la società sovietica ha riprodotto lo schema del passato: una minoranza sfruttatrice, rappresentata dai burocrati comunisti, ha sottomesso una maggioranza di lavoratori, dando vita a un nuovo modo di produzione, non previsto da Marx, e a una nuova società di classe, che Bruno Rizzi, nel suo libro *La burocratizzazione del mondo*[63], pubblicato a Parigi nel 1939[64], aveva definito «collettivismo burocratico»[65].

Alcuni critici hanno ritenuto che Marx fosse dotato di una mente troppo potente per non rendersi conto delle contraddizioni presenti nelle sue teorie, come l'idea di concentrare tutti i poteri nelle mani del partito comunista per approdare a una libertà illimitata, o di abolire la divisione del lavoro in una società altamente industrializzata, o l'idea che gli uomini sarebbero stati pittori, operai, poeti e agricoltori nell'arco della stessa giornata[66].

Marx e il delirio di onnipotenza

Dal momento che simili contraddizioni erano evidenti e gli furono indicate dai suoi critici, Frank E. Manuel ha sostenuto che Marx non riuscisse a vederle a causa di una «sindrome della personalità». Secondo Manuel, le contraddizioni sarebbero radicate nella psicologia e non nella filosofia di Marx, il quale era affetto da un

«*delirio di onnipotenza*» [67]. Si sentiva investito da una missione universale che avrebbe cambiato i destini del mondo e dell'umanità intera, proprio come accade a coloro che pensano di essere Dio o i figli di Dio. Il problema è che non poteva essere sicuro di essere l'eletto e questo lo spingeva ad accumulare una quantità enorme di dati per corroborare le sue profezie circa l'avvento del Paradiso in Terra e trovare un segno della sua predestinazione. Manuel si sofferma sui continui problemi fisici di Marx, che riconduce alle tensioni interiori causate dalla sua «personalità megalomane». Una volta stabilito che le religioni erano un'invenzione dell'uomo e che, pertanto, Gesù era il profeta del nulla, Marx non poteva vedere l'irrealtà delle proprie profezie perché non poteva rinunciare all'idea di essere il messia tanto atteso dagli uomini: il più grande conforto spirituale alla miseria materiale in cui era caduto, soprattutto dopo il suo trasferimento a Londra. Egli cadde così in basso da essere arrestato mentre cercava di impegnare l'argenteria che la moglie Jenny gli aveva affidato per sfamare la famiglia ridotta alla fame. La polizia londinese lo arrestò non credendo che un esule tedesco così trasandato e malridotto potesse essere il proprietario di quei preziosi. Trascorse una notte in guardina e fu rilasciato soltanto dopo che la moglie ebbe convinto i poliziotti che quell'argenteria le apparteneva[68]. Le umiliazioni e le sofferenze che Marx dovette patire furono enormi. Quando morì la figlia Franziska, nel 1852, a un solo anno, non aveva i soldi per acquistare la bara. Suo figlio Edgar, che amava molto, morì all'età di sei anni, nel 1856, sempre in condizioni di miseria. In una straziante lettera a Engels, Marx scrisse di non avere i soldi per chiamare i medici e comprare i medicinali per i figli[69]. Scrive Manuel: «La credenza monomaniacale nel ruolo di profeta che lui stesso si era scelto, capace di liberare l'umanità dalla schiavitù e di condurla nella terra promessa del comunismo realizzato si alternava a crisi di insicurezza che potevano essere temporaneamente superate soltanto accumulando una quantità sempre maggiore di dati storici, custoditi in quell'arsenale apparentemente inesauribile che era il British Museum. L'insicurezza, l'altra faccia della sua arroganza intellettuale, poteva ingigantirsi fino a paralizzarlo, e così si rifugiava in una delle molte malattie verso cui era predisposto»[70].

Marx come profeta religioso

Karl Löwith, nel suo libro *Significato e fine della storia*, ha colto un paradosso: Marx riteneva che la religione fosse una forma di pensiero patologica. Eppure, il materialismo storico è completamente dominato da una concezione religiosa del mondo. Marx, proveniente da una famiglia di origine ebraica, non si è mai reso conto dei presupposti religiosi della sua esigenza di creare un mondo nuovo ricreando gli uomini. La società comunista da lui annunciata è un regno di Dio in Terra e il proletariato non è altro che il popolo eletto dell'Antico Testamento. I proletari hanno una missione di redenzione universale. Il loro sacrificio ricadrà beneficamente sull'umanità intera, che sarà finalmente liberata dai mali millenari che piagano gli uomini.

Marx – spiega Löwith – non concepisce la rivoluzione come una possibilità o una probabilità, ma come un destino universale, proprio come un *profeta religioso*. Nel *Manifesto del partito comunista*, ignaro delle radici religiose della sua concezione della storia, sviluppa un messaggio escatologico. L'escatologia (dal greco *éskhatos*, ultimo) è la dottrina che indaga il destino del genere umano, tipica

delle grandi religioni monoteistiche. Come accade nel Nuovo Testamento, che si conclude con l'Apocalisse, in cui è descritta la lotta finale tra le forze di Cristo e le forze della Bestia, Marx annuncia la lotta finale tra i figli della luce (i proletari) e i figli dell'oscurità (i borghesi). La vittoria è destinata alle forze del Bene, che inaugureranno la società comunista, trasfigurazione della Terra di Israele promessa da Dio ai discendenti di Abramo tramite il proprio figlio Isacco.

Altrettanto carica di influenze religiose è la descrizione della società borghese, una società moralmente corrotta, degradata e depravata, dove i rapporti umani sono stati sostituiti da rapporti commerciali. Gli uomini sono cose e tutto è egoismo. Come accade nei *Vangeli*, gli ultimi saranno i primi: i proletari saranno i padroni del mondo e salveranno la società umana dalla perdizione. Tutto il male, depurato dal peccato del profitto borghese, sfocerà in una comunità suprema di carattere comunistico: un regno di Dio senza Dio. La dittatura del proletariato sarà un «giudizio universale» affidato al partito comunista, il quale, dopo essersi impossessato dell'apparato statale, lascerà cadere la propria scure redentrice sul capo peccaminoso dei borghesi.

La prima radice del *Manifesto del partito comunista* è nel profetismo e nel messianesimo ebraico. Nonostante il tentativo di spiegarlo su basi scientifiche attraverso la teoria del plus-valore, lo sfruttamento rimane un fatto assolutamente ingiusto e moralmente inaccettabile. Nell'interpretazione marxista della storia, lo sfruttamento è il male radicale o, in termini biblici, il «peccato originale», che corrompe le facoltà morali e intellettuali dell'uomo borghese, il quale, obnubilato dall'ideologia, non può accedere alla Verità ultima rivelata dal marxismo. Pur essendo antireligioso e antisemita – scrive Löwith – «Marx era un ebreo dell'Antico Testamento». La dittatura del proletariato era soltanto il prodotto della sua coscienza ideologica, carica di messianesimo, la concezione ebraica e cristiana relativa all'attesa del messia. Il *Manifesto del partito comunista* è un «documento profetico», non è assolutamente un'analisi scientifica basata su dati empirici: «L'intero processo storico, quale è delineato nel *Manifesto del partito comunista* – conclude Löwith – riflette lo schema generale dell'interpretazione ebraico-cristiana della storia come divenire provvidenziale della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso. Il materialismo storico è una storia della salvezza verso un fine ultimo dotato di senso. Ciò che sembra essere una scoperta scientifica è [...] dalla prima proposizione fino all'ultima ispirata da una fede escatologica»[71].

Lo gnosticismo rivoluzionario di Marx

Luciano Pellicani, nel suo libro *La società dei giusti*, sostiene che Marx è stato uno dei maggiori esponenti dello gnosticismo rivoluzionario.

La «gnosi rivoluzionaria» è *una conoscenza di rango superiore* ritenuta infallibile da coloro che ne vengono in possesso. Il rivoluzionario gnostico, essendo convinto di avere avuto accesso alla verità assoluta, presenta una spiccata propensione all'intolleranza e al fanatismo, due tratti che Pellicani individuava soprattutto nei seguaci più zelanti di Marx: i leninisti[72]. In virtù della «conoscenza infallibile» del materialismo storico, il rivoluzionario gnostico tende a dividere i propri critici in tre categorie principali: coloro che rifiutano la verità assoluta perché hanno una mente debole; coloro che sono accecati dall'ideologia borghese e coloro che sono moralmente corrotti.

Pellicani ha sostenuto che il marxismo, posto a confronto con l'illuminismo, rappresenta un «mostro logico», che nega il principio fondamentale che ha dato origine alla scienza. L'avventura della scienza è iniziata nel momento in cui è stato tracciato un confine tra il conoscere e il desiderare. Sicché, attribuire alla storia un fine ultimo, che corrisponde a ciò che Marx più ardentemente sognava, «equivale a ricadere di peso dentro la pre-logica affettiva del pensiero animistico»[73]. Il marxismo sfoggia tutte le caratteristiche tipiche dello gnosticismo ovvero quella tradizione di pensiero soteriologico affermatasi nei primi secoli dell'era cristiana. Nel complesso: «Lo gnosticismo – scrive Pellicani – prima di essere una dottrina, è una disposizione d'animo esistenziale, coinvolgente tutta la vita, la condotta, il destino, l'essere stesso dell'uomo nella sua integrità. Lo gnostico è dominato da un vero e proprio *orrore dell'esistente* che lo riempie di inquietudine, nausea ed angoscia. Il mondo gli appare assurdo, insensato, mostruoso e radicalmente estraneo alle sue più profonde esigenze psicologiche e morali. Egli perciò è *nel* mondo, ma non fa parte *del* mondo, nel quale si sente abbandonato, perduto, impotente; in una parola: *alienato*. Il mondo è da lui vissuto come *radicalmente malvagio*, dominato da forze *estranee* e *perverse*. Di qui l'atteggiamento di sospetto con il quale lo gnostico guarda a tutte le istituzioni della società e a tutti i valori dominanti»[74], tipico di Marx.

3.18
Il metodo del sospetto e la nascita del capitalismo

Nonostante le numerosissime critiche rivolte a Marx, vogliamo concludere richiamando quello che consideriamo uno dei suoi lasciti più importanti, ovvero il metodo del sospetto[75]. È utile concludere mostrando come Marx lo abbia applicato al modo in cui la borghesia ha nobilitato il suo ruolo nella nascita del capitalismo.

La questione dell'accumulazione originaria

Nel pensiero di Marx, interrogarsi sulla nascita del capitalismo significa interrogarsi sul «segreto dell'accumulazione originaria»[76].

L'accumulazione originaria è il processo di accumulazione del capitale, ovvero la concentrazione di un'ingente quantità di ricchezza nelle mani di una minoranza di individui e la creazione, nello stesso tempo, di una massa di diseredati, costretti a vendersi come merce sul mercato del lavoro.

Marx non si fidava di ciò che la borghesia liberale diceva di se stessa e cioè che il capitalismo fosse nato dall'amore dell'imprenditore per il lavoro e dal suo spirito di sacrificio. Le classi dominanti si ritraggono sempre in una luce positiva. Uno degli aspetti più interessanti della teoria di Marx è proprio questo: gli uomini non lottano soltanto per il profitto, ma anche per affermare interpretazioni della realtà, legate a interessi di classe. Gli uomini lottano per il predominio delle idee con la stessa foga con cui lottano per accumulare denaro. Queste due lotte fanno parte di una stessa battaglia per imporre il dominio sulla società. È interesse della borghesia dare un'immagine positiva di sé. Nel momento in cui conquista il rispetto delle masse, accresce il consenso intorno al suo dominio. Marx si incaricò di dimostrare

che alle origini del capitalismo vi sia stata la violenza e l'arbitrio dei più forti sui più deboli e cioè dei borghesi sui contadini. A suo dire, non fu una storia nobile: fu ignobile.

Il processo di accumulazione del capitale ebbe iniziò con l'espulsione dei contadini dalle terre. La separazione del produttore dai mezzi di produzione fu la condizione necessaria per l'accumulazione originaria. Il capitalismo può nascere quando si trovano di fronte capitalisti e proletari, vale a dire proprietari e nullatenenti. Ne consegue che spiegare la nascita del capitalismo significa spiegare la nascita di una massa di poveri a cui imporre condizioni lavorative disumane per ricavare un grande plus-lavoro. La prima domanda di Marx, pertanto, non è come sia nato il capitalismo, ma come siano nati i proletari, che hanno consentito il decollo del capitalismo.

3.19 L'espulsione dei contadini dalle terre

In primo luogo, Marx fornisce un'indicazione storica e geografica: i momenti salienti dell'accumulazione originaria avvennero in Inghilterra tra l'ultimo terzo del XV secolo e i primi decenni del XVI, quando la dissoluzione dei legami feudali gettò sul mercato del lavoro una massa di proletari. Il processo ebbe inizio con l'espansione della manifattura laniera nelle Fiandre e il conseguente aumento del prezzo della lana, che spinse i signori feudali a trasformare le terre arabili in pascoli per le pecore per trarre maggiori profitti. Ciò però richiedeva di espellere i contadini dalle terre. Il fenomeno assunse presto dimensioni inquietanti e le campagne iniziarono a spopolarsi. Fu così approvata una legislazione per salvare almeno i piccoli fittavoli e contadini, impedendo la loro espropriazione. Fu anche stabilita una proporzione tra la terra coltivabile a grano e quella da pascolo, ma i risultati non sortirono alcun effetto. Il modo di produzione capitalistico, che aveva preso forma lentamente all'interno del modo di produzione feudale, esigeva che una massa sempre più grande di contadini fosse ridotta in condizioni servili: aveva bisogno di creare i proletari per poi acquistare la loro forza lavoro a un prezzo bassissimo.

Il ruolo della Riforma protestante

Anche la Riforma protestante ebbe un ruolo importante nella storia dell'accumulazione originaria. La soppressione dei conventi, di cui era proprietaria la Chiesa cattolica, trasformò i contadini, che abitavano le terre circostanti, in proletari. La Chiesa cattolica, infatti, era proprietaria di larghissima parte delle terre inglesi. I suoi beni furono incamerati dai cortigiani più influenti oppure furono acquistati a prezzi bassissimi da abili speculatori, che avviarono il processo di fusione dei piccoli poderi in unità più grandi. Il processo di espropriazione continuò sotto la restaurazione degli Stuart e subì una brusca accelerazione con la gloriosa rivoluzione (1688), che portò al potere Guglielmo III d'Orange. In questo periodo, proprietari fondiari e capitalisti aumentarono le proprie ricchezze, acquisendo, in forme per lo più illecite, molte terre demaniali.

La politica delle «enclosure»

A ciò si aggiunsero le leggi sulla recinzione dei fondi comuni (la politica delle *enclosure* o recinzioni), con cui il Parlamento inglese fornì un sostegno legale agli abusi dei proprietari fondiari. Gli espropriatori potevano contare sul sostegno della legge. I contadini, espulsi dalle terre, da cui ricavavano il cibo per sopravvivere, si trasformarono in una massa di mendicanti, di ladri e di vagabondi. Dopo essere stati spogliati di ogni bene, furono colpiti da una legislazione che puniva il vagabondaggio. Sotto il regno di Enrico VIII (1509-1547), le sanzioni contro i vagabondi furono durissime: si andava dalle frustate alla pena capitale per i recidivi. Simili misure rimasero in vigore con alcune modifiche, che non ne attenuarono la durezza, fino ai primi anni del XVIII secolo.

3.20 La violenza dello Stato

Lo Stato ebbe un ruolo fondamentale nel processo di accumulazione del capitale e, quindi, nella sfera dei rapporti economici.

La legislazione sul salario, introdotta per la prima volta sotto Edoardo III, nel 1349, fu uno degli strumenti che la borghesia nascente utilizzò per accrescere la propria ricchezza ai danni del proletariato. Furono stabiliti salari per la città e per la campagna, per il lavoro a cottimo e per il lavoro a giornata. Per favorire i proprietari contro i lavoratori, la legge fissò un livello massimo di retribuzione, ma non si preoccupò di stabilire un livello minimo. Ciò aggravò la condizione degli operai e consentì molti abusi ai loro danni. In più, fino al 1871, le coalizioni operaie furono proibite e questo lasciò i lavoratori salariati in balia dei capitalisti.

La genesi del capitalista

Analizzando il processo di espulsione dei contadini dalle terre, Marx aveva spiegato la genesi dei grandi proprietari fondiari, ma non quella del capitalista.

Nel XVI secolo, Marx scorge «un elemento di importanza decisiva»[77].

A quei tempi, i contratti per l'affitto dei campi potevano durare fino a novantanove anni. La caduta costante del valore dei metalli pregiati e, di conseguenza, del denaro, avvantaggiò i fittavoli, i quali si arricchirono enormemente. Mentre le persone si impoverivano, i fittavoli continuavano a ricevere la stessa rendita fondiaria, che rimaneva stabile grazie a contratti d'affitto a lunga scadenza, invece di diminuire seguendo l'andamento negativo dell'economia. E così i fittavoli si arricchirono a spese dei lavoratori e dei proprietari della terra e l'Inghilterra si ritrovò, sul finire del XVI secolo, con una classe di ricchi fittavoli capitalisti.

Marx ribadisce che *la violenza dello Stato fu assolutamente centrale nella nascita del capitalismo e indica altre sue funzioni, oltre a quelle già incontrate*. Lo Stato accelerò il processo di transizione dal feudalesimo al capitalismo attraverso il sistema coloniale, il sistema del debito pubblico, il sistema tributario e il sistema protezionistico moderno. Una volta giunta nella madrepatria, la ricchezza, estorta ai Paesi extra-europei con il saccheggio e la rapina, si convertiva in capitale. Il sistema del debito pubblico crebbe di pari passo con il colonialismo,

trasformandosi in una delle leve più energiche dell'accumulazione originaria. Il ricorso al debito pubblico «conferisce al denaro, che è improduttivo, la facoltà di procreare, e così lo trasforma in capitale, senza che il denaro abbia bisogno di assoggettarsi alla fatica e al rischio inseparabili dall'investimento industriale e anche da quello usuraio»[78].

Dal momento che lo Stato deve pagare gli interessi sul debito, il sistema delle imposte divenne un indispensabile strumento per sostenere i prestiti nazionali. Infine, Marx cita il ruolo del sistema protezionistico, a cui lo Stato fece ricorso per proteggere i commerci della borghesia nazionale, favorendo, in tal modo, il trapasso dal modo di produzione antico a quello moderno.

Percorso di autoverifica

1. Che cos'è il materialismo storico?
2. Che cosa sono la struttura e la sovrastruttura?
3. In che cosa consiste il metodo dialettico di Marx ed Engels?
4. Qual è stata la funzione storica della divisione del lavoro?
5. Prova a descrivere la dialettica tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione.
6. Qual è la differenza fondamentale tra il ciclo economico precapitalistico e quello capitalistico?
7. Che cos'è il plus-valore?
8. Che cos'è il «feticismo della merce»?
9. Che cos'è l'ideologia?
10. Prova a spiegare il processo dell'«accumulazione originaria».
11. Quali sono le critiche di Löwith a Marx?
12. Che cos'è lo gnosticismo rivoluzionario?

Capitolo 4

Émile Durkheim

4.1
La teoria dei fatti sociali

Le opere principali di Durkheim sono meno numerose di quelle di Marx e questo ci consentirà di presentarle tutte. Esse sono: *La divisione del lavoro sociale* (1893), *Le regole del metodo sociologico* (1895), *Il suicidio* (1897), la prima ricerca sociologica basata su un metodo empirico, e *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), la sua opera maggiore. Inizieremo dalle *Regole del metodo sociologico*, in cui è contenuta la teoria dei fatti sociali, il contributo più noto di Durkheim alla sociologia. Non è l'unico, ma è quello che sorregge tutti gli altri. Che si occupi della divisione del lavoro sociale, del suicidio o della vita religiosa, Durkheim parte dalla teoria dei fatti sociali e vi ritorna.

Cosa sono i fatti sociali

Nella definizione di Durkheim, *i fatti sociali sono modi di pensare, sentire e agire, esteriori e coercitivi rispetto agli individui.* La lingua, la moda, la religione, la morale, il diritto, l'educazione sono esempi di fatti sociali. Essi sono esteriori, perché esistono indipendentemente dalla volontà degli individui, e sono coercitivi, perché si impongono in modo prepotente dall'esterno. La lingua che parliamo esisteva prima che venissimo al mondo e continuerà a esistere anche quando non ci saremo più. Secondo la teoria dei fatti sociali, la lingua, come la religione, non è negli individui, ma nella società. È la società che impone agli individui gli schemi mentali e i modelli di comportamento per interagire con gli altri.

L'educazione

L'educazione è l'esempio di fatto sociale su cui Durkheim insiste di più per esemplificare il suo pensiero, riassunto nella frase: «Non ho voluto l'educazione che ho ricevuto»[1]. La società impone un modo di vivere, a cui i bambini non perverrebbero mai da soli. I bambini vengono costretti a mangiare e a dormire a orari stabiliti. Se piangono e si rifiutano di andare a scuola, la loro volontà viene piegata con la forza. Queste costrizioni smettono di essere un'afflizione soltanto quando si trasformano in abitudine. Il decoro, l'obbedienza, la puntualità, la lingua, la religione non sono nel bambino, ma intorno a lui. Scrive Durkheim: «Ben lungi da essere un prodotto della nostra volontà, i fatti sociali la determinano

dall'esterno. Essi consistono in una specie di modelli nei quali siamo costretti a inserire le nostre azioni. Spesso anzi questa necessità è tale che non riusciamo a evitarla. Anche quando riusciamo a trionfare su questa necessità, l'opposizione che incontriamo è tale da informarci che siamo in presenza di qualcosa che non dipende da noi»[2].

L'individuo non avverte la pressione della società quando si identifica con essa. Tuttavia, il potere coercitivo ed esteriore dei fatti sociali gli apparirà evidente se proverà a ribellarsi.

Le sanzioni

Le norme violate fanno sentire il loro peso sotto forma di sanzioni, che possono essere positive o negative. Le prime sono premi per incoraggiare una certa condotta e le seconde sono punizioni per scoraggiarla[3]. Le sanzioni sono fondamentali nella teoria di Durkheim, non soltanto per tenere unita la società, ma anche per rendere visibile il potere nascosto dei fatti sociali. È, infatti, la gravità della sanzione a rivelare la forza di cui è dotato un particolare fatto sociale, quale può essere, ad esempio, un sentimento religioso. Se una sanzione è severa, e viene applicata in modo pronto e inflessibile, vuol dire che un fatto sociale, vivo e pulsante nella coscienza collettiva, si sta ribellando alla sua violazione e afferma il suo dominio con la forza. Secondo Durkheim, la società vuole il conformismo e spinge gli individui ad avere paura di essere diversi perché li vuole uguali o, comunque, molto simili.

Fatti sociali materiali e immateriali

I fatti sociali possono essere materiali o immateriali. Anche la forma delle case è un fatto sociale, che ha un carattere obbligatorio. Essa è il precipitato di una tradizione, tramandata da una generazione all'altra. Gli arredi e le abitazioni in cui viviamo non sono altro che il modo in cui la società costruisce le case in base alle abitudini delle generazioni precedenti. Gli edifici non sono semplici artefatti fisici; le loro forme architettoniche sono mediate da valori, regole, norme e relazioni interpersonali. Le case sono «prodotti culturali»[4].

La teoria dei fatti sociali si applica anche al mondo delle emozioni. Durkheim, nelle *Regole del metodo sociologico*, scrive che l'entusiasmo, l'indignazione o la commozione, che pervadono gli individui nelle adunate collettive, provengono a ciascun partecipante dall'esterno e lo coinvolgono suo malgrado. Quando il raduno termina, e l'impeto emotivo svanisce, alcuni arrivano addirittura a vergognarsi ripensando alle azioni a cui si erano abbandonati nella folla:

> Appena l'assemblea è sciolta, le influenze sociali cessano di agire su di noi e ci troviamo soli con noi stessi, i sentimenti attraverso i quali siamo passati producono l'effetto di qualcosa di estraneo in cui non ci riconosciamo più. Ci rendiamo conto allora che i sentimenti li avevamo subiti assai più che creati. Accade persino che certi sentimenti ci facciano orrore, tanto erano contrari alla nostra natura. Per questo motivo individui solitamente del tutto inoffensivi, appena sono riuniti in folla, si lasciano coinvolgere in azioni atroci[5].

L'emozione travolgente, che scoppia in seno a un'assemblea, non era nei partecipanti prima di adunarsi. È uno stato di gruppo, che nasce in quel momento. Gli individui sono sovrastati dai fatti sociali, ai quali si inchinano, e «ciascuno viene trascinato da tutti»[6].

Questo fenomeno non riguarda soltanto le masse incolte, facili prede dell'emotività. I movimenti d'opinione in campo religioso, letterario e artistico coinvolgono anche le *élite* colte e raffinate, prigioniere delle loro «mode intellettuali». Il conformismo si trova in tutti gli strati sociali.

Con la teoria dei fatti sociali, Durkheim vuole raggiungere due obiettivi principali. Il primo è dotare la sociologia di un oggetto di studio specifico, diverso da quello della filosofia e della psicologia: «La sociologia non è un corollario della psicologia»[7]. Il secondo è quello di unire i sociologi intorno a un metodo comune, basato su un modo condiviso di pensare e di studiare la società.

4.2 Le regole del metodo sociologico

I fatti sociali sono «cose»

La prima regola del metodo sociologico stabilisce di considerare i fatti sociali «come cose» affinché sia possibile studiarli empiricamente. Secondo Durkheim, i fatti sociali hanno le caratteristiche di una cosa osservabile dall'esterno. Il diritto è nei codici; le mode sono nei costumi; i gusti sono nelle opere d'arte; le azioni sono racchiuse nelle statistiche; le concezioni del mondo si trovano nei monumenti della storia.

I fatti sociali materiali, come gli stili architettonici, sono osservabili direttamente.

I problemi più ardui si pongono con i fatti sociali immateriali.

Le nostre idee sulla solidarietà, la giustizia, la libertà, l'amicizia sono rappresentazioni mentali: «La vita sociale – scrive Durkheim – [è] fatta per intero da rappresentazioni»[8]. Le rappresentazioni sono come l'aria: ci circondano, ma sono immateriali e, pertanto, non si mostrano ai nostri occhi con la stessa immediatezza dei fatti sociali materiali. Il sociologo non osserva la fede religiosa, ma la realtà fenomenica che la esprime, cioè un comportamento da cui può essere desunta. La fede in Dio è un contenuto della mente, che diventa osservabile se si rende visibile attraverso un discorso o un'azione, come può essere un sermone o un cerimoniale religioso. I sociologi possono osservare soltanto quei contenuti della mente che si manifestano esteriormente. Per questo motivo, passano la gran parte del loro tempo a studiare rappresentazioni mentali. I fatti sociali immateriali devono essere desunti dall'osservazione. Se i sentimenti non possono essere osservati direttamente, allora devono essere osservati indirettamente. Il sociologo non può mai rinunciare all'osservazione, senza la quale non c'è sociologia.

Scartare le prenozioni

La seconda regola del metodo sociologico stabilisce che il sociologo deve scartare le prenozioni, vale a dire le idee basate sul senso comune. Il sociologo deve diffidare delle idee che condivide con l'uomo della strada. Quando un sociologo si accorge di essere d'accordo con il volgo, deve preoccuparsi: «Il sociologo deve affrancarsi dalle false evidenze che dominano lo spirito del volgo»[9] ed esercitare un controllo rigoroso sulle proprie emozioni per non diventare vittima delle passioni. La passionalità del carattere mette a repentaglio l'oggettività dell'indagine. Gli

studiosi – spiega Durkheim – si invaghiscono spesso delle proprie idee e detestano di essere contraddetti. *Scartare le prenozioni* significa diffidare delle convinzioni del volgo e delle proprie. Anche gli studiosi hanno spesso le proprie «guide spirituali», a causa di un'educazione scientifica non adeguata. Queste parole di Durkheim, sull'importanza di tenere a freno le passioni durante l'indagine sociologica, meritano la massima attenzione:

> Quello che rende la liberazione dalle false evidenze particolarmente difficile in sociologia è il sentimento che spesso compare. Noi ci appassioniamo molto di più per le nostre credenze politiche o religiose, per le nostre pratiche morali che non per le cose del mondo fisico. Questo carattere passionale si collega al modo in cui arriviamo a concepire e spiegare i fatti sociali. Le nostre idee ci stanno a cuore, tanto quanto il loro oggetto, e acquistano così un'autorità tale da essere refrattaria a ogni contraddizione. Qualsiasi opinione contrastante è considerata nemica. Per esempio, se un'affermazione urta con l'idea di patriottismo e di dignità individuale, viene negata quale che siano le prove su cui poggia. Non si può ammettere che essa sia vera. Le viene perciò opposto un rigetto. [...] Il soggetto è un oggetto di scienza, non il criterio della verità scientifica[10].

Il ruolo dell'originalità

Giunti a questo punto, dobbiamo domandarci come l'individuo possa scartare le prenozioni, radicate nelle rappresentazioni collettive: se tutto dipende dalla società; se la società sovrasta l'individuo; se la società impianta pensieri ed emozioni nei suoi membri, come può un sociologo scartare le prenozioni e sviluppare un pensiero autonomo rispetto a ciò che la società gli impone di pensare? Durkheim risponde esaltando il ruolo dell'originalità «poiché c'è una zona della vita psichica che – qualunque sia il grado di sviluppo del tipo collettivo – varia da uomo a uomo e appartiene individualmente a ciascuno di essi: quella formata dalle rappresentazioni, dai sentimenti e dalle tendenze che si riferiscono all'organismo e agli stati dell'organismo. Questo è il mondo delle sensazioni interne ed esterne, e dei movimenti a esse direttamente vincolati. Questa prima base di ogni individualità è inalienabile, e non dipende dallo stato sociale»[11]. E così, grazie a *questa zona della vita psichica* non espugnabile dalla società, gli uomini hanno la facoltà di assumere un atteggiamento critico verso la tradizione e di mettere in discussione i luoghi comuni. Posto il discorso in questi termini, la scienza diventa un'impresa che può essere condotta soltanto da poche menti elette, dotate di un'originalità fuori dal comune, il che conduce a una concezione decisamente élitistica della sociologia. Durkheim sembra dirci che la società penetra tutti gli uomini con i suoi pregiudizi, ma alcuni di loro, i sociologi che si richiamano al suo metodo, sono in grado di riconoscerli e scartarli.

Definire il fatto sociale

Dopo avere scartato le prenozioni, il sociologo deve individuare il fatto sociale che intende studiare e definirlo, in modo preciso e circoscritto. Siccome l'osservazione è a fondamento della sociologia, le definizioni devono indicare le proprietà esteriori delle cose affinché siano osservabili: «Il primo compito del sociologo deve quindi essere quello di definire le cose di cui si tratta, perché si sappia con precisione quale è la questione sul tappeto. Questa è la prima e più indispensabile condizione di qualsiasi prova e verifica. Una teoria può infatti essere controllata solo quando si è in grado di riconoscere i fatti dei quali si deve rendere conto»[12].

Tuttavia, sviluppare buone definizioni non è facile, a causa dell'abitudine a giudicare il mondo dal nostro punto di vista. Il criterio soggettivo conduce a gravi distorsioni, che producono cattive definizioni. Ad esempio, chi pensa che i popoli primitivi non abbiano una morale, perché seguono pratiche ritenute esecrabili, come i sacrifici umani, commette l'errore di definire i fenomeni morali in base alla propria coscienza. Durkheim propone un criterio oggettivo e spiega che, per essere considerato morale, un fatto sociale deve presentare il segno esteriore della moralità, che è il *biasimo dell'opinione pubblica*. Se un popolo pratica i sacrifici umani e, nello stesso tempo, colpisce gli empi, allora ha certamente una morale. Nessuna istituzione, pratica o massima morale è mai buona o cattiva per se stessa. Ciò che è normale per il selvaggio non lo è per l'uomo civilizzato. Il bene e il male sono concetti relativi al tempo e al luogo. Ne deriva che il crimine dev'essere definito in base alla pena. Questo non significa che la pena faccia il crimine, ma, siccome il pensiero può raggiungere le cose soltanto esteriormente, è attraverso la pena che il reato si rende manifesto. Bisogna partire dalla pena per risalire al delitto, così come bisogna partire dal monumento per comprendere la concezione del mondo dell'artista. Detto più chiaramente, nel momento in cui un uomo viene arrestato o torturato da un'autorità pubblica, sia essa lo Stato o il capo tribù, il sociologo può soppesare la forza dei valori in base alla reazione emotiva della collettività: «Il reato urta cioè sentimenti che si ritrovano in tutte le coscienze sane del medesimo tipo sociale»[13].

L'esempio della morale collettiva

Ciò che balza agli occhi è la sanzione, da cui il sociologo desume la morale collettiva. Può, infatti, accadere che un valore perda importanza, o che venga soppiantato da valori rivali, e allora la pena diventa sempre più lieve e rara, fino a sparire. Se una società smette di colpire un certo comportamento, dopo averlo lungamente represso, vuol dire che un valore, o un sistema di valori, si è estinto giacché «la reazione sociale che costituisce la pena è dovuta alla intensità dei sentimenti collettivi che il reato ha offeso»[14].

4.3 L'interiorizzazione delle norme

Con il passare del tempo, Durkheim si rese conto di dover attribuire la giusta importanza al processo di interiorizzazione delle norme per bilanciare la radicalità del suo «cosismo», basato sul potere delle sanzioni. Nessuna società potrebbe durare a lungo affidandosi soltanto alla coercizione esterna. È necessario che la tradizione si faccia accettare di buon grado dagli individui. La società è stabile quando i suoi membri agiscono per suo conto con buona disposizione d'animo. Il controllo esterno dev'essere accompagnato dal controllo interno, da cui scaturisce l'«obbligo morale», vale a dire quel «poliziotto interno»[15] che ci impedisce di rubare, anche quando siamo sicuri di non essere osservati. L'individuo diventa «normale» quando la società è integrata nel sistema della sua personalità.

Normale e patologico

Ma qual è il criterio per distinguere i fenomeni normali da quelli patologici?

Durkheim risponde che il criterio è la generalità. I fatti sociali normali sono i fatti comuni a tutti i membri di una comunità o alla sua grande maggioranza. La morale normale è la morale comune, che emerge dalla media dei comportamenti. I fatti sociali più diffusi sono i fatti sociali normali. Analogamente, i crimini hanno in comune il fatto di essere disapprovati universalmente dai membri di ogni società. Come appare evidente, il criterio della distinzione, tra il normale e il patologico, è relativo. Essere normali significa essere come tutti gli altri, il che implica che quanto è considerato patologico in una società può essere normale in un'altra. Per esemplificare il suo pensiero sul normale e il patologico, Durkheim cita la condanna a morte contro Socrate (399), giudicato un criminale nell'Atene del suo tempo, ma ritenuto uno dei più grandi maestri dell'umanità nel nostro tempo. Accusato di corrompere moralmente i giovani, Socrate fu ucciso da una società in cui i valori della tradizione venivano lentamente soppiantati da nuove concezioni del mondo. Socrate non avrebbe potuto sviluppare i suoi insegnamenti, se la società ateniese avesse esercitato il controllo completo e assoluto sui pensieri di tutti i suoi cittadini. Affinché i filosofi possano precorrere i tempi, è necessario che il loro pensiero possa sottrarsi agli imperativi morali della società o perlomeno a una sua parte. Questo spazio di libertà può essere riempito tanto dai filosofi quanto dai criminali. Durkheim arriva così ad affermare che il crimine è parte integrante di una società sana e che contribuisce alla salute pubblica. Il crimine dev'essere considerato un fatto patologico soltanto quando raggiunge un tasso esagerato. In forme contenute, invece, svolge due funzioni positive. La prima è di rafforzare la morale comune: l'indignazione della società davanti al crimine rinvigorisce la coscienza collettiva. La seconda è di lasciare uno spazio di libertà per la diffusione di nuovi stili di vita. Se la società non è in grado di controllare le intenzioni di tutti i criminali, allora non è in grado di controllare nemmeno i pensieri di tutti i suoi membri. Questo brano di Durkheim potrebbe essere definito un «elogio del crimine»:

La funzione del crimine

> Non soltanto un reato implica che la via rimane aperta ai cambiamenti necessari, ma in un certo senso prepara anche direttamente questi cambiamenti. Dove esiste il crimine, i sentimenti collettivi sono nello stato di malleabilità necessaria per prendere una forma nuova. Il reato contribuisce talvolta a predeterminare la forma che i sentimenti collettivi prenderanno. Quante volte infatti il delitto non è che un'anticipazione della morale dell'avvenire, un avviamento verso ciò che questa morale diverrà! Per il diritto ateniese Socrate era un criminale e la sua condanna era perfettamente giusta. Tuttavia il suo delitto, cioè l'indipendenza del suo pensiero, era utile non soltanto all'umanità, ma anche alla sua stessa patria. Serviva a preparare una morale e una nuova fede delle quali gli ateniesi avevano allora bisogno. Le tradizioni con le quali avevano vissuto non erano più in armonia con le loro condizioni di esistenza. Il caso di Socrate non è isolato. Si riproduce periodicamente nella storia. La libertà di pensare di cui godiamo attualmente non avrebbe mai potuto essere proclamata se le regole che la vietavano non fossero state violate prima di essere solennemente abrogate[16].

4.4
Il ruolo pedagogico della scienza

Il relativismo scientifico della teoria dei fatti sociali trova un forte contrappeso nel ruolo educativo che Durkheim assegnava alla sociologia. A suo dire, la sociologia sarebbe inutile se la sua unica funzione fosse quella di spiegare come le cause producono gli effetti. Una volta spogliata la sociologia di ogni utilità pratica, nessuno troverebbe vantaggioso coltivarla. Perché mai – si domandava Durkheim – dovremmo dedicare tanto tempo alla sociologia se non possiamo utilizzarla per migliorare la nostra vita quotidiana? Durkheim fu, nello stesso tempo, un educatore e uno scienziato. Maurice Halbwachs ha scritto che Durkheim, all'inizio della carriera, non aveva ancora chiara la sua strada ed era diviso tra due campi del sapere nettamente separati: la scienza pura, da una parte, e la politica, dall'altra. La sociologia, intesa come scienza al servizio della società, gli consentì di trovare la giusta sintesi, coniugando l'amore per la conoscenza con la passione per l'azione[17].

Durkheim pensava che la mancanza di coesione sociale fosse un male per qualunque società e riteneva che il sociologo dovesse indicare i rimedi per curarlo chiarendo, innanzitutto, l'importanza della morale, cioè di un sistema di valori condiviso, giacché «la morale [...] è il minimo indispensabile, lo stretto necessario, il pane quotidiano senza il quale le società non possono vivere»[18].

La necessità di un'autorità morale esterna

Un punto assolutamente centrale del pensiero di Durkheim è che l'uomo, abbandonato a sé stesso, è incapace di autoregolarsi e, per questo motivo, ha sempre bisogno di un'autorità morale esterna che lo aiuti a orientarsi. Soltanto in questo modo gli individui possono trovare un «senso», un posto nel mondo, ed evitare di andare alla deriva. Nel momento in cui la società non è più in grado di legare a sé i propri membri, gli uomini non riescono più a capire quali siano i valori per cui valga la pena vivere e sopportare le pene della vita, precipitando in un'acuta sofferenza psicologica, che, come vedremo più avanti, fornisce una spinta al suicidio. Il significato della vita non è iscritto nel nostro codice genetico. È la società che attribuisce un significato alla vita dei suoi membri, legandoli a sé.

Ma quali sono i fattori che favoriscono la coesione sociale?

4.5
Solidarietà meccanica e solidarietà organica

Nella *Divisione del lavoro sociale*, Durkheim spiega che la coesione sociale dipende dalla solidarietà, che si presenta in due forme differenti: la *solidarietà meccanica* e la *solidarietà organica*.

La solidarietà meccanica

La solidarietà meccanica è tipica delle società semplici, caratterizzate da un basso livello di specializzazione funzionale. Dal momento che la divisione del lavoro è poco sviluppata, gli individui svolgono le stesse funzioni e possono im-

medesimarsi «meccanicamente» gli uni negli altri. Una calamità naturale colpisce tutti in egual misura proprio perché tutti svolgono funzioni simili. La solidarietà meccanica è una solidarietà istintiva e immediata: «Dato che tutti si trovano nella stessa situazione nei confronti delle cose, esse incidono nello stesso modo su tutte le coscienze. Tutta la tribù, se non è troppo estesa, gode o soffre egualmente dei vantaggi o degli inconvenienti del sole o della pioggia, del caldo o del freddo, di questo fiume, di quella sorgente e così via»[19]. Il fatto che le condizioni di vita siano uguali per tutti crea una forte coesione morale e un solo modo di concepire il mondo, racchiuso nella religione. La similarità delle funzioni è anche la causa dell'identità delle opinioni. Nelle società semplici, esiste una sola religione e un atto empio ferisce tutti con la stessa intensità: la tradizione ha un peso assoluto e la coscienza collettiva schiaccia la coscienza individuale. Alle società basate sulla solidarietà meccanica corrisponde il diritto repressivo: coloro che violano le norme collettive subiscono punizioni fisiche esemplari perché turbano la moralità di tutti i membri. La reazione è pertanto smisurata perché i cuori battono all'unisono e tutti invocano l'espiazione, creando un impeto punitivo esorbitante.

La solidarietà organica

Se la solidarietà meccanica ha origine dalla similarità delle funzioni, la solidarietà organica nasce dalla loro differenza, che aumenta con il processo della differenziazione sociale. Nelle società complesse, gli individui sono solidali tra loro perché svolgono funzioni differenti. La solidarietà organica si fonda su un rapporto di mutua dipendenza. Ognuno, essendo specializzato in una sola funzione, deve affidarsi a coloro che svolgono funzioni differenti per sopravvivere. Nella prospettiva di Durkheim, spiegare il passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica significa spiegare la nascita della divisione del lavoro, che ha attribuito agli individui un gran numero di funzioni differenti.

La società crea la divisione del lavoro

Secondo la tesi di Adam Smith, la divisione del lavoro è nata da un calcolo razionale e ponderato: la divisione del lavoro prese piede quando colui che costruiva gli archi e le frecce si accorse che era vantaggioso scambiarli con le pecore. I primi uomini trovarono conveniente dedicarsi a una sola attività e ottenere gli altri prodotti, di cui avevano bisogno, con lo scambio. Essi calcolarono che, specializzandosi in una sola funzione, avrebbero migliorato le loro prestazioni in quantità, qualità e velocità. Una produzione più spedita aumenta il tempo per dedicarsi ad attività non produttive, come il sonno, la cura della casa e la meditazione, da cui possono nascere gli slanci creativi per migliorare l'organizzazione della vita: «La divisione del lavoro, comunque, nella misura in cui può essere introdotta – scrive Smith – determina in ogni mestiere un aumento proporzionale delle capacità produttive del lavoro. Sembra che la separazione di diversi mestieri e occupazioni sia nata proprio in conseguenza di questo vantaggio»[20]. In base a questa spiegazione, la divisione del lavoro è nata da un ragionamento mosso dalla ricerca dell'utile. La divisione del lavoro avrebbe pertanto cause esclusivamente individuali e psicologiche. Secondo questa tesi: «Il bisogno di felicità – commenta Durkheim criticamente – spingerebbe dunque l'uomo a specializzarsi sempre più»[21].

Durkheim nega che il desiderio di diventare più felici sia stato l'«innesco» della divisione del lavoro. A suo dire, l'uomo primitivo non poteva immaginare che la

divisione del lavoro avrebbe innescato il processo da cui sarebbero nate le società complesse. Prima che il lavoro possa essere diviso, una società deve essersi già costituita. Non è la divisione del lavoro che crea la società; è la società che crea la divisione del lavoro. Senza considerare che la divisione del lavoro non ha aumentato la felicità, come dimostra il fenomeno del «suicido triste», cioè il suicidio in condizioni di sofferenza psicologica, che è nato e si è sviluppato con la civiltà: «Le malattie mentali vanno di pari passo con la civiltà, e imperversano nelle città piuttosto che nelle campagne, e nelle grandi città più che nelle piccole. [...]. Non c'è quindi nessun rapporto tra le variazioni della felicità e i progressi della divisione del lavoro»[22]. La causa che spiega i progressi della divisione del lavoro dev'essere cercata in una serie di variazioni dell'ambiente sociale e non nella ricerca della felicità individuale.

Ma quale sarebbe il cambiamento dell'ambiente sociale che ha posto le condizioni per la divisione del lavoro?

La fine della società segmentaria

Tale cambiamento epocale è stato la fine della società a struttura segmentaria. Le società segmentarie sono caratterizzate da un sistema «alveolare», che confina i propri membri in spazi angusti e senza contatti con l'esterno. Gli «alveoli» sono «segmenti occlusi», per utilizzare le parole di Durkheim, vale a dire piccoli gruppi senza contatti tra loro. Per spiegare la divisione del lavoro, dobbiamo dunque ricostruire i fattori che hanno consentito l'apertura degli alveoli giacché: «La divisione del lavoro può esistere soltanto nella misura in cui l'assetto segmentario ha cessato di esistere»[23].

4.6 La divisione del lavoro e la lotta per la vita

La scomparsa della struttura segmentaria avviene grazie a un gran numero di individui che entra in contatto per la prima volta. Spinti dalla parentela, dalla consanguineità, dal culto degli antenati e dall'amore per un territorio, gli uomini danno vita alle prime forme di aggregazione sociale. Il loro processo di agglomerazione è avviato da forze «meccaniche e impulsive»[24]. Durkheim chiama questo fenomeno di avvicinamento, e di commercio attivo tra gli individui, *densità morale* o *densità dinamica*, espressione con cui indica che gli individui, oltre a commerciare, vivono una vita in comune[25]: maggiore è la densità morale o dinamica, maggiore può essere la divisione del lavoro.

Densità morale e densità materiale

La *densità materiale*, invece, indica sia il volume degli individui su una superficie data sia lo sviluppo delle vie di comunicazione e di transito[26].

La *densità materiale* e la *densità morale* crescono insieme, ed è inutile stabilire quale delle due preceda l'altra. L'unica cosa certa, scrive Durkheim, è che sono inseparabili[27]. Tuttavia, il semplice aumento del numero di abitanti per unità di superficie non è sufficiente per avviare la divisione del lavoro. Tanti alveoli separati non causano la divisione del lavoro su ampia scala. Non basta che gli

individui siano molti, devono anche interagire. Di contro, un numero contenuto di individui, che interagisce intensamente, può sviluppare un'organizzazione complessa e produttiva.

Il cuore del pensiero di Durkheim è contenuto in questo brano, basato sui due concetti fondamentali di *densità morale* (numero di interazioni) e *densità materiale* (numero di individui):

> Un aggregato di clan, anche se molto esteso, è inferiore alla più piccola delle società organizzate, poiché quest'ultima ha già percorso gli stadi dell'evoluzione, al di qua dei quali esso si è fermato. Analogamente, se la cifra delle unità sociali influisce sulla divisione del lavoro, ciò non avviene di per sé e in maniera necessaria, ma deriva dal fatto che il numero delle relazioni sociali aumenta in generale contemporaneamente a quello degli individui. Per raggiungere questo risultato non basta che la società conti molti sudditi, ma occorre anche che essi siano in contatto abbastanza intimamente da poter agire e reagire gli uni sugli altri. Se invece essi sono separati da mezzi opachi, non possono entrare in relazione che di rado e a stento, ed è come se il loro numero fosse esiguo. *L'aumento del volume sociale non accelera quindi sempre il progresso della divisione del lavoro, ma lo fa soltanto quando la massa si contrae nello stesso tempo e nella medesima misura.* Di conseguenza, esso è soltanto – se vogliamo – un fattore addizionale; ma quando si unisce al primo ne amplifica gli effetti mediante un'azione che gli è propria, e quindi esige di essere distinto da esso. Possiamo dunque formulare la seguente proposizione: *la divisione del lavoro varia in rapporto diretto al volume e alla densità*, e se progredisce in modo continuo nel corso dello sviluppo sociale, ciò dipende dal fatto che le società diventano regolarmente più dense e generalmente più voluminose[28].

Il fatto che una massa di individui si trovi a interagire sullo stesso territorio non provoca automaticamente la divisione del lavoro: l'agglomerazione non implica la cooperazione. Tante persone che si addensano potrebbero anche scatenare una guerra tra di loro. Perché scelgono di cooperare?

Un modo per attenuare la lotta per la vita

Ricorrendo agli studi di Charles Darwin, Durkheim afferma che la divisione del lavoro si sviluppa per attenuare la lotta per la vita. Nel momento in cui un numero sempre più grande di contadini sfrutta la stessa terra per vivere, le risorse scarseggiano e le tensioni aumentano. Coloro che svolgono la stessa attività entrano in competizione e cercano di soppiantarsi a vicenda. È a questo punto che la divisione del lavoro si rende necessaria come mezzo per ridurre gli effetti disgreganti della lotta per la vita:

> Darwin ha molto giustamente osservato che la concorrenza tra due organismi è tanto più viva quanto maggiori sono le analogie che possiamo riscontrare in essi. Avendo i medesimi bisogni e perseguendo i medesimi oggetti, essi sono dunque rivali. Finché le loro risorse sono più abbondanti di quelle di cui hanno bisogno, possono ancora vivere fianco a fianco; ma se il loro numero aumenta in proporzioni tali che tutti i loro appetiti non possono più essere soddisfatti a sufficienza, allora scoppia la guerra, ed essa è tanto più violenta quanto più netta è tale insufficienza, vale a dire quanto più elevato è il numero dei concorrenti. La situazione è completamente diversa se gli individui che coesistono appartengono a specie o varietà differenti. Dato che non si nutrono nello stesso modo e non conducono il medesimo genere di vita, essi non si molestano reciprocamente, ciò che fa prosperare gli uni è privo di valore per gli altri. Le occasioni di conflitto diminuiscono quindi con il diminuire delle occasioni di incontro»[29].

La divisione del lavoro consente agli uomini di non intralciarsi a vicenda. Il soldato ambisce alla gloria militare, mentre il prete aspira all'autorità morale. La divisione del lavoro attenua la lotta per l'esistenza anche all'interno della stessa categoria professionale. Come il medico oculista non è in concorrenza con il medico che cura le malattie mentali, osserva Durkheim, allo stesso modo il calzolaio non lede il cappellaio e il fisico non nuoce al chimico. Quanto più gli uomini svolgono le stesse funzioni e ambiscono alle stesse risorse, tanto più cercano di soppiantarsi a vicenda.

Inoltre, la divisione del lavoro rende meno spietata la selezione naturale, consentendo la sopravvivenza dei più deboli. In una società che svolge tante funzioni e ha un'ampia gamma di bisogni, anche gli individui più fragili possono rendere un servizio di qualche utilità sociale. Chi ha un corpo gracile e infermo, ad esempio, può rendersi utile con la forza della mente ed evitare di essere eliminato. Nelle popolazioni primitive, dove la divisione del lavoro non esiste o è appena sviluppata, il nemico viene ucciso perché nessuno saprebbe quale funzione assegnarli, evitando che sia soltanto un peso. Nelle società più sviluppate, invece, i prigionieri sono utilizzati come schiavi. Ma la specializzazione delle funzioni è soltanto una delle strade che le comunità possono intraprendere per attenuare la lotta per la vita. Nei Paesi in cui l'esistenza è resa troppo difficile dall'estrema densità della popolazione, gli abitanti possono emigrare; integrarsi; colonizzare altre terre; rassegnarsi a un'esistenza miseranda o eliminare i più deboli spingendoli al suicidio.

Perché, si chiede Durkheim, alcune società hanno intrapreso la strada della divisione del lavoro?

Libertà e divisione del lavoro

La divisione del lavoro è nata dove la coscienza collettiva aveva consentito agli individui un certo margine di libertà. Affinché gli uomini possano distinguersi, è necessario che la società accetti moralmente la specializzazione. Se una società non tollera che i suoi membri si differenzino, la divisione del lavoro non può svilupparsi perché la morale comune adotterebbe pene severissime contro i trasgressori. Fino a quando il gruppo è una forza totalizzante, non può esserci alcuna variazione individuale. La divisione del lavoro è possibile dove l'individuo ha già iniziato a muoversi con maggiore libertà nel suo ambiente sociale. Durkheim cita l'esempio della *zadruga*, l'antica comunità rurale di slavi meridionali legati da vincoli di parentela. Anche quando i membri della *zadruga* diventano troppo numerosi e la miseria si diffonde, nessuno di loro si allontana dalla comunità per cercare fortuna altrove, specializzandosi in un mestiere come quello di mercante o marinaio. Siccome la coscienza comune è molto forte, le variazioni individuali sono difficili. La *zadruga* resta unita, anche se il cibo scarseggia. Giunto a questo punto, Durkheim introduce un nuovo importantissimo fattore per comprendere la nascita delle civiltà ovvero l'immaginazione.

4.7
Il ruolo dell'immaginazione nello sviluppo della civiltà

Immaginazione e coscienza comune

Gli uomini, vivendo su territori sempre più estesi, impararono a sentirsi legati tra loro attraverso l'immaginazione. È infatti l'immaginazione che consente ai membri di una grande comunità politica di sentirsi «fratelli», anche se non si conosceranno mai personalmente. La coscienza comune, obbligata a innalzarsi al di sopra di tutte le differenze particolari, diventò più astratta. Anche il modo di immaginare le divinità risentì di questo processo cognitivo. Nelle prime comunità umane, non vi sono dei, ma soltanto animali o oggetti sacri per se stessi. Poi le forze religiose si distaccano dagli oggetti e nasce il concetto di spirito. Dio diventa una forza trascendente e, con il cristianesimo, esce definitivamente dallo spazio per aiutare l'umanità intera e non soltanto i membri della tribù. Il regno di Dio non è più di questo mondo e, spiega Durkheim, la dissociazione tra natura e divinità assume un carattere completo e antagonistico. Anche le regole della morale e del diritto si universalizzano. La nozione di uomo soppianta quella di cittadino romano. La coscienza comune si affievolisce e lascia maggiore libertà alle variazioni individuali. Questo processo di astrazione lascia agli uomini un margine più ampio di interpretazione delle regole e una maggiore libertà di giudizio. La riflessione critica aumenta e investe articoli di fede un tempo indiscutibili. Nelle città, la «sorveglianza collettiva» o «controllo sociale» è più debole e le persone sono più libere di assecondare le proprie inclinazioni. Le grandi città sono i «focolai del progresso», dove si sviluppano le idee, le mode, i costumi e i nuovi bisogni che sfidano la tradizione. Alle società complesse corrisponde il diritto restitutivo. Il reato è considerato per lo più una questione tra la vittima e il carnefice, al quale viene richiesto di riparare il danno. I calzolai di una grande città, per citare un esempio che non si trova nell'opera di Durkheim, ma che si avvicina al suo pensiero, non saranno indignati sapendo che una banda di ladri ha preso di mira le gioiellerie. Il problema riguarda soprattutto i ladri e i gioiellieri. Nelle società complesse, la morale comune è meno forte rispetto alle società semplici e le pene sono meno severe.

Il diritto restitutivo delle società complesse

In questo brano, Durkheim pone a confronto il diritto repressivo delle società semplici con il diritto restitutivo delle società complesse:

> In primo luogo, la pena consiste in una reazione passionale. Questo carattere è tanto più evidente quanto meno le società sono civilizzate. I popoli primitivi, infatti, puniscono per punire, fanno soffrire il colpevole unicamente per farlo soffrire e senza aspettarsi nessun profitto dalle sofferenze che gli impongono. Ne è prova il fatto che non cercano né di colpire giustamente né di colpire utilmente, ma soltanto di colpire. [...]. Quando la pena è applicata soltanto alle persone, si estende sovente ben al di là del colpevole raggiungendo anche innocenti, come la moglie, i figli, i vicini e così via. Ciò accade perché la passione – che è l'anima della pena – non si arresta se non quando si è esaurita, e perciò, se le restano ancora delle forze dopo aver distrutto colui che l'ha suscitata in modo più immediato, continua a espandersi del tutto meccanicamente. Ma oggi – si dice – la natura della pena è mutata; la società non castiga per vendicarsi,

> ma per difendersi. Il dolore che infligge è – nelle sue mani – soltanto uno strumento metodico di protezione. Essa punisce non perché il castigo in se stesso le offre qualche soddisfazione, ma affinché il timore della pena paralizzi le cattive volontà. Non già la collera ma la previdenza determina, a ragion veduta, la repressione[30].

Il pensiero di Durkheim sulla nascita della civiltà può essere riassunto come segue: gli uomini, agglomerandosi, si dividono il lavoro e cooperano invece di combattersi per accaparrarsi le stesse risorse. La divisione del lavoro dà vita a comunità sempre più grandi, in cui gli individui si legano tra loro attraverso l'immaginazione. In questo modo, Durkheim spiega come sia possibile la creazione di un legame emozionale tra persone che non si conoscono, anticipando la spiegazione del nazionalismo di Benedict Anderson, secondo cui la nazione è «una comunità politica immaginata»[31]. I suoi abitanti sono milioni e non si conosceranno mai, eppure l'immagine di essere una comunità vive nelle loro menti[32].

L'antiriduzionismo di Durkheim

Sin dalla sua prima opera, Durkheim sfoggia un antiriduzionismo radicale: ogni fatto sociale deve essere spiegato mediante un altro fatto sociale e non mediante l'economia o la psicologia[33]. Questo principio metodologico viene applicato rigorosamente anche nei suoi studi sul suicidio.

4.8 La definizione di suicidio

Il tema della coesione sociale è centrale anche nella ricerca sul suicidio, con cui Durkheim cercò di fondare la sociologia su basi empiriche.

L'origine sociale del suicidio

Durkheim afferma che la vera spinta all'autosoppressione proviene dalla società e non dal mondo interiore della persona. Le sue parole hanno l'aspetto di un manifesto intellettuale: «Il tasso sociale dei suicidi si spiega soltanto sociologicamente. È la costituzione morale della società a fissare ad ogni istante il contingente delle morti volontarie. Per ogni popolo esiste una forza collettiva, di una data energia, che spinge gli uomini a uccidersi. I movimenti che il paziente compie e che, a prima vista, sembrano esprimere soltanto il suo temperamento personale, sono in realtà séguito e prolungamento di uno stato sociale che manifestano esteriormente»[34]. Gli individui si suicidano sia quando sono troppo integrati nella società, sia quando lo sono troppo poco: «L'uomo avulso dalla società si uccide facilmente quanto quello che vi è troppo integrato»[35]. Questo brano esprime bene l'idea durkheimiana, secondo cui gli eccessi sono sempre dannosi.

Nella definizione di Durkheim, il suicidio consiste in «*ogni caso di morte direttamente o indirettamente risultante da un atto positivo o negativo compiuto dalla stessa vittima pienamente consapevole di produrre questo risultato*»[36]. Chi si uccide con un'arma è un suicida come l'iconoclasta che sfida l'autorità religiosa alla ricerca del martirio. Anche se la morte del martire ha una causa indiretta, giacché è il boia a privarlo della vita, deve essere considerata ugualmente un suicidio perché

è voluta e desiderata. Non è però un suicida chi muoia in un'azione spericolata senza desiderare la morte. In questo caso, Durkheim parla di suicidio «embrionale» e non di un suicidio «completo e sviluppato».

Una volta chiarito che cosa sia un suicidio, Durkheim rivolge le sue critiche alle spiegazioni psicologiche, talmente radicate nel pensiero comune da influenzare persino le indagini giudiziarie, che si limitano ad annotare i moventi individuali. Tuttavia, la motivazione che il suicida affida alla sua lettera di addio non è la causa determinante del suo gesto. Essere afflitti dai debiti, perdere la persona amata o il lavoro, sono soltanto cause apparenti: «Gli incidenti della vita privata che sembrano gli immediati ispiratori del suicidio e che vengono ritenuti le condizioni determinanti, in realtà sono solo cause occasionali. Se l'individuo cede al minimo urto delle circostanze significa che lo stato della società lo ha reso facile preda del suicidio»[37]. Dopo avere criticato le spiegazioni psicologiche, Durkheim confuta le spiegazioni basate sui fattori extrasociali, come la costituzione organica dell'individuo o la natura dell'ambiente fisico. Il suicidio è un fatto sociale che deve essere spiegato con un altro fatto sociale.

Le quattro forme di suicidio

Durkheim individua quattro forme di suicidio: anomico, egoistico, altruistico e fatalista.

Il suicidio anomico e quello egoistico sono causati da scarsa integrazione e regolazione: in entrambi i casi, la società non è più in grado di legare a sé gli individui. Il suicidio altruistico e quello fatalista, invece, si verificano quando l'individuo è troppo integrato e regolato dalla società.

Il problema centrale è sempre il rapporto tra individuo e società. Per questo motivo, Durkheim ricorre alle statistiche dell'epoca per studiare il suicidio in relazione a quattro tipi di società: la società religiosa, la società politica, la società familiare e la società militare.

4.9 Il suicidio egoistico

Iniziando dall'analisi della società religiosa, la prima constatazione di Durkheim è che il tasso di suicidi nelle società protestanti è più alto rispetto a quelle cattoliche: «Dando un'occhiata alla carta europea dei suicidi, si nota a prima vista come il suicidio sia poco sviluppato nei paesi puramente cattolici come la Spagna, il Portogallo, l'Italia, mentre lo è al massimo nei paesi protestanti, in Prussia, Sassonia, Danimarca»[38].

L'individualismo religioso

La spiegazione di Durkheim è che i protestanti si uccidono più dei cattolici a causa del loro individualismo religioso. Mentre il protestantesimo lascia che il credente stabilisca un dialogo con Dio senza intermediari, il cattolicesimo sottomette l'individuo alla comunità e lo avvolge in una fitta rete di relazioni sociali all'interno di un'organizzazione gerarchica che non lascia dubbi sui comportamenti leciti e quelli illeciti. Il cattolico è tenuto a sottomettersi a un'autorità esterna e superiore,

quella del sacerdote, custode della tradizione. La forza integrativa del cattolicesimo è espressa visivamente dal pulpito: da una parte, il pastore, che guida dall'alto; dall'altra parte, il gregge, che segue dal basso. Quando il protestante è scosso dai traumi della vita, il suo individualismo gli rende difficile trovare dentro di sé gli appigli necessari. Il cattolico, invece, può contare su una comunità integrata, che lo preserva dal suicidio egoistico. Mentre il protestantesimo è un pullulare di sette di ogni genere, la Chiesa cattolica si caratterizza per la sua unità indivisibile: «La sola differenza essenziale tra cattolicesimo e protestantesimo è che il secondo ammette il libero esame in proporzione più larga del primo [...] il cattolico riceve la fede bell'è fatta, senza esame. Non può sottoporla a un controllo storico perché gli sono vietati i testi originali sui quali essa si appoggia. Ha un sistema gerarchico autoritario, organizzato con arte meravigliosa per mantenere invariata la tradizione, e tutto quanto possa essere *variazione* è in orrore nel pensiero cattolico. Il protestante, invece, è l'autore precipuo della sua fede. Gli è stata messa in mano la Bibbia e nessuna interpretazione gliene è imposta. La stessa struttura del culto riformato rende sensibile questo stato di individualismo religioso. Ad eccezione dell'Inghilterra, il clero protestante non è gerarchizzato in nessun luogo e il prete, come il fedele, fa capo solo a se stesso e alla sua coscienza»[39].

La comunità religiosa

Le statistiche rivelano anche che gli ebrei si suicidano meno dei cattolici, nonostante la Bibbia non contenga alcuna disposizione che vieti all'uomo di uccidersi. In questo caso, sono le persecuzioni antisemite a fare la differenza. Per ripararsi dai colpi dei persecutori, gli ebrei creano comunità basate su una forte solidarietà interna, che integra i propri membri in modo ancora più intenso rispetto alla Chiesa cattolica. Oltre alle persecuzioni, Durkheim considera anche le caratteristiche del giudaismo, che ambisce a controllare ogni aspetto della vita degli adepti. Gli ebrei, pieni di pratiche e credenze obbligatorie sottratte al libero esame individuale, sono meno esposti al rischio dello smarrimento esistenziale tipico delle società fondate sull'individualismo religioso. Il fatto che i credenti debbano sempre affidarsi alle autorità religiose per interpretare i dogmi rende necessario ordinare molti sacerdoti, che possono organizzare meglio i credenti in una comunità compatta. I sacerdoti sono i controllori delle coscienze individuali: «Più dogmi e precetti sono sottratti all'interpretazione delle coscienze singole, più necessarie sono le autorità competenti a spiegarne il significato; d'altro canto, più numerose sono queste autorità, più da vicino inquadrano l'individuo e meglio lo contengono»[40].

Religione e filosofia

Una Chiesa fortemente gerarchizzata, con una salda unità interna e un tradizionalismo sviluppato, frena gli slanci creativi degli individui. Di contro, una società individualistica produce effetti opposti. Dal momento che l'uomo non può trovare nel proprio foro interiore una guida per orientarsi nella vita, deve andare alla ricerca di un'autorità esterna che prenda il posto della tradizione. La scienza svolge questo ruolo di «sostituto» religioso. Quando la tradizione si indebolisce, cresce il bisogno di istruirsi. Ecco perché la filosofia avanza non appena la religione arretra. Bisogna stare attenti a non confondere la causa con l'effetto: la religione non arretra perché nasce la filosofia; è la filosofia che può nascere perché la religione è arretrata. Non a caso, i protestanti sono più individualisti e anche più istruiti dei cattolici. Dal momento che l'autorità della tradizione è più debole tra loro, sentono

più forte il bisogno di istruzione. La tradizione frena i suicidi egoistici, ma frena anche il bisogno di istruzione e lo sviluppo della scienza. Analogamente, il suicidio egoistico è eccezionalmente frequente negli strati più colti della società, dove la vita intellettuale è più rigogliosa e l'amore per la scienza è più intenso. Dal 1826 al 1880, riporta Durkheim, il maggior numero di suicidi in Francia è provenuto dal gruppo delle professioni liberali, che ha fatto registrare 550 suicidi per ogni milione di soggetti, mentre i suicidi tra i domestici sono stati 290. Quanto alle donne, sono meno istruite degli uomini, rispetto ai quali si suicidano meno. «Essenzialmente tradizionalista, la donna regola la propria condotta sulle credenze stabilite e non ha grandi necessità intellettuali. In Italia, negli anni 1878-79, su 10.000 sposi ve n'erano 4.808 che non potevano firmare il contratto di matrimonio, su 10.000 spose ve n'erano 7.029»[41].

La tendenza al suicidio è aggravata negli ambienti colti per l'indebolimento delle credenze tradizionali e il rafforzamento dell'individualismo morale. Ma allora come possiamo spiegare il fatto che gli ebrei si suicidano poco pur essendo particolarmente colti? Durkheim spiega questa apparente eccezione con il fatto che l'ebreo non studia per rimpiazzare la tradizione con le credenze filosofiche, ma per difendersi dai pregiudizi altrui. Egli utilizza l'istruzione non per sconfiggere i suoi pregiudizi collettivi, ma per combattere più efficacemente quelli degli altri. Gli ebrei studiano molto e si suicidano poco perché la crescita del loro livello di istruzione non soppianta il potere della tradizione. Il livello di istruzione si alza, ma la solidarietà sociale non si abbassa.

Suicidio e società familiare

Quanto al rapporto tra suicidi e società familiare, Durkheim trova che i celibi si suicidano più dei coniugati. L'idea dominante è che i celibi abbiano meno ragioni di suicidarsi rispetto ai coniugati perché sono meno afflitti dai problemi familiari. Questo ragionamento *a priori* è falso. I celibi sopportano gli urti della vita molto meno dei coniugati. La società familiare ha infatti un forte potere integrativo. I doveri e le responsabilità riempiono la vita dei coniugi. La conseguenza è che lo stato matrimoniale riduce di circa la metà il pericolo del suicidio rispetto al celibato. Riflettendo sul rapporto tra suicidi e società familiare, Durkheim introduce un'importante distinzione tra due tipi di associazioni familiari diverse. La prima associazione è rappresentata dai due coniugi (gruppo coniugale) e la seconda dai due coniugi più i figli (gruppo familiare). È il gruppo familiare a svolgere la funzione profilattica contro il suicidio egoistico.

In Francia, le donne sposate senza figli si uccidono molto più delle nubili della stessa età. Questo significa che il solo gruppo coniugale non è di per sé decisivo contro il suicidio. Tuttavia, le donne sposate con figli, ovvero le donne con un gruppo familiare, si uccidono meno delle nubili. Il suicidio diminuisce con gli oneri della vita. I figli sono una fonte di preoccupazione, ma anche di impegni inesauribili che legano i genitori alla famiglia, tant'è vero che i vedovi con figli si suicidano meno dei coniugati senza figli. La famiglia, scrive Durkheim, è il «pane quotidiano» per sopravvivere e i figli legano i vedovi alla vita. La morte del coniuge distrugge il gruppo coniugale, ma tiene in vita il gruppo familiare. La società religiosa e quella familiare pongono mille freni a chi pensa di sottrarsi ai propri doveri con la morte. L'analisi del suicidio egoistico è ricca di inviti

pedagogici a temere gli effetti deteriori dell'egoismo. La ragione è ormai chiara: una società è fortemente integrata quando gli individui sono al suo servizio e non possono disporre di sé a proprio piacimento. In conclusione: «Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione dei gruppi sociali di cui fa parte l'individuo»[42].

L'individualismo egoistico

Durkheim aveva ben chiara la differenza tra l'individualismo e l'egoismo. Tuttavia, era sua convinzione che non fosse possibile diffondere il primo senza propagare il secondo. Non è l'individualismo di per sé, ma l'individualismo egoistico che conduce al suicidio. Per quanto sia difficile, l'individualismo può unire le persone e creare tra loro vincoli di solidarietà. Tuttavia, l'individualismo egoistico non può che allontanarle rendendole più sole e più fragili davanti ai traumi della vita. Dei quattro tipi di suicidio, Durkheim riteneva che il suicidio egoistico fosse il più diffuso nelle società moderne.

4.10 Il suicidio altruistico

Il suicidio altruistico prevale nelle comunità primitive, dove quello egoistico è pressoché assente. Le società fondate su una forte sorveglianza collettiva sono molto integrate e assoggettano gli individui alla morale comune con un potente sistema di sanzioni.

Tra gli esempi di suicidio altruistico, Durkheim cita gli anziani delle antiche comunità guerriere, che si toglievano la vita per non pesare sulla collettività, ma anche le giovani vedove indù, che si uccidevano per non sopravvivere alla morte dei mariti. Nel 1817, nella sola provincia del Bengala, si suicidarono 706 vedove; nel 1821, le vedove suicide furono 2.366 in tutta l'India. Tra gli eruli, i traci, i celti spagnoli e i goti, il suicidio degli anziani era un'usanza molto diffusa. Ai confini delle terre visigote, c'era una rupe, detta *rupe degli avi*, dalla quale gli anziani si lanciavano quando sentivano svanire la loro utilità sociale. I guerrieri danesi consideravano una vergogna morire nel letto e preferivano il suicidio a una simile ignominia. Un corpo morto di vecchiaia o di malattia avrebbe insudiciato persino il fuoco per incenerirlo. Nella Gallia, i funerali dei capi erano sanguinose ecatombi in cui venivano bruciati vivi schiavi, favoriti e servitori. Presso gli Acanathis, la morte del re imponeva agli ufficiali di togliersi la vita.

Il suicidio altruistico può rientrare in una delle seguenti tre categorie: a) suicidi di uomini giunti alla soglia della vecchiaia o colpiti da malattie; b) suicidi di donne per la morte dei mariti; c) suicidi di accoliti o di servitori alla morte dei capi.

Il suicidio egoistico come dovere

Nel suicidio egoistico, gli individui sono troppo lontani e divisi; in quello altruistico, sono troppo vicini e coesi. Il suicidio egoistico è un diritto; quello altruistico è un dovere. L'anziano delle comunità guerriere si suicida non perché abbia smarrito gli obblighi morali verso la società, ma perché ne ha troppi. Durkheim ricorre nuovamente al concetto di «sorveglianza collettiva» e spiega che il suicidio

altruistico sarebbe impensabile senza il controllo che la società esercita sull'individuo attraverso le sanzioni. Gli anziani delle comunità primitive che rifiutavano di suicidarsi erano colpiti dal disprezzo per il loro egoismo e dalla minaccia di una terribile punizione nell'oltretomba per la loro mancanza di coraggio.

Suicidio facoltativo o obbligatorio

Il suicidio altruistico può essere *facoltativo*, quando il movente apparente e immediato è futile; oppure *obbligatorio*, quando è imposto dalla società. Un esempio di suicidio altruistico facoltativo è rappresentato dai guerrieri celti che morivano per dimostrare di non avere paura delle fiamme o delle onde del mare, o da quei giapponesi che si aprivano il ventre soltanto per dimostrare di essere coraggiosi, quasi fosse un gioco per intrattenere il pubblico. In entrambi i casi, la morte scaturisce da ragioni futili. Il suicidio altruistico obbligatorio, invece, è un'imposizione dell'opinione pubblica. Nell'egoismo, l'individuo appartiene soltanto a se stesso; nell'altruismo, appartiene agli altri:

> Sempre per la sua piccolezza, il gruppo è vicino a tutti e può non perder di vista nessuno, con la conseguenza che la sorveglianza collettiva è di ogni istante e estesa a tutto per prevenire più facilmente le divergenze. Mancano perciò all'individuo i mezzi per crearsi un ambiente speciale al cui riparo possa svilupparsi la sua natura e farsi una fisionomia personale. [...] Siamo qui in presenza di un tipo di suicidio distinto dal precedente per caratteri ben delimitati. Mentre questo è dovuto a un eccesso di individualizzazione, quello ha per causa una troppo rudimentale individualizzazione. Quello deriva da una società in parte o tutta disgregata che si lascia sfuggire l'individuo, questo perché lo tiene troppo strettamente in sua dipendenza. [...] Chiameremo *suicidio altruistico* quello risultante da un altruismo intenso. Però, dato che esso presenta anche il carattere di compimento di un dovere, la terminologia adottata deve esprimere anche questa particolarità; definiremo perciò *suicidio altruistico obbligatorio* il tipo così individuato[43].

Il suicidio altruistico nella società militare

Anche i martiri cristiani praticavano il suicidio altruistico. Pur non uccidendosi, ricercavano la morte. I martiri cristiani andavano incontro ai supplizi poiché sentivano che la loro individualità non aveva alcun valore rispetto alla loro religione. Nelle società contemporanee, in cui prevale l'individualismo, il suicidio altruistico – afferma Durkheim – non potrebbe diffondersi su larga scala. Tuttavia, esso è particolarmente presente nella società militare. In tutti i Paesi d'Europa, l'attitudine dei militari al suicidio è molto superiore a quella della popolazione civile della stessa età. I soldati ritengono che l'onore militare, o la fedeltà al gruppo e al comandante, siano più importanti della vita. Essi vanno spesso incontro al suicidio «eroico»: il suicidio dei soldati che si lanciano verso la morte sotto lo sguardo ammirato degli altri camerati. Nelle società moderne, la caserma rappresenta l'organizzazione sociale con la struttura più simile a quella delle società semplici, che Durkheim chiama spesso «società inferiori» perché caratterizzate da un basso livello di specializzazione funzionale. Come tutte le società semplici, l'esercito è un gruppo massiccio e compatto, che vieta all'individuo di muoversi spontaneamente. La coscienza collettiva sovrasta la coscienza individuale e il ragionamento critico è esecrato. Il soldato dev'essere pronto a sacrificare la propria vita in qualunque momento e viene educato a rispettare gli ordini dei superiori senza criticarli. Più il soldato è incline a rispettare ordini che non comprende, più è integrato nella società militare.

Consultando le statistiche, Durkheim scopre che i sottufficiali si suicidano più degli ufficiali. Ciò accade perché il sottufficiale svolge una funzione che esige una forte abitudine alla sottomissione e alla passività, che frena l'individualismo. L'ufficiale, invece, essendo tenuto a prendere l'iniziativa e a dare ordini, è costretto a uno sforzo critico e creativo, che accresce la sua individualità. Le condizioni favorevoli al suicidio altruistico sono perciò meno forti negli ufficiali rispetto ai sottufficiali perché i primi sono più consapevoli del valore della vita e sono anche meno portati a disfarsene.

Durkheim spiega anche la ragione per cui i soldati semplici si suicidano meno degli ufficiali e dei sottufficiali. Le persone di senso comune credono che siano proprio i soldati semplici a essere più predisposti al suicidio perché conducono una vita dura e grama. Durkheim bolla questa spiegazione come «semplicistica». Ci sono professioni che impongono condizioni di vita ben più dure di quelle del soldato semplice. Non è la vita materiale a fare la differenza, ma la vita sociale. D'altra parte, se i soldati semplici fossero spinti al suicidio dalle ristrettezze imposte dalla vita di caserma, bisognerebbe registrare un maggior numero di suicidi tra i camerati all'inizio della carriera, quando sono meno preparati a sopportare le nuove privazioni, ma le statistiche dicono il contrario. I soldati che hanno una certa anzianità di servizio si suicidano più delle reclute. Durkheim non esclude che alcuni suicidi possano essere causati dal mutamento delle condizioni di vita nei primi mesi di caserma. Tuttavia, non è questa la causa del fenomeno generale, tant'è vero che in Italia, tra il 1871 e il 1875, gli ufficiali presentavano una media annua di 565 suicidi su un milione, mentre la truppa registrava una media di 230. In Prussia, mentre i soldati semplici davano 560 suicidi su un milione, i sottufficiali ne davano addirittura 1.140. I sottufficiali conducono una vita meno grama dei soldati semplici eppure si suicidano molto di più. Secondo la spiegazione di senso comune, gli arruolati volontari e i confermati dovrebbero suicidarsi poco, perché hanno scelto le privazioni della vita militare liberamente, eppure la loro tendenza al suicidio è eccezionalmente forte. Ecco il paradosso: amano la società militare eppure si suicidano in gran numero. Questo accade non per la ripugnanza verso il loro ambiente sociale, ma per quell'insieme di stati d'animo, di abitudini acquisite e di predisposizioni naturali che formano lo spirito militare: «Siccome lo spirito militare è necessariamente più marcato tra i confermati e i graduati che non tra i soldati semplici, è naturale che i primi siano più inclini al suicidio dei secondi»[44]. Più cresce lo spirito militare di abnegazione e di rinuncia, maggiore è la tendenza al suicidio altruistico: senza altruismo, non esisterebbe lo spirito militare. La morale militare è, per molti aspetti, una sopravvivenza della morale primitiva. La costituzione morale prodotta dalla carriera delle armi spinge fortemente l'individuo a disfarsi della vita. Non a caso, in tutti gli eserciti, il coefficiente di aggravio è ancora più elevato nelle truppe di élite, che sono anche le più identificate con lo spirito militare. I soldati addestrati alle missioni più pericolose sentono di dover difendere il buon nome del loro Paese. La caratteristica dello stato altruistico è che il principio della condotta è al di fuori di se stessi.

Tradizionalismo vs individualismo

Il numero dei suicidi nelle società militari è influenzato anche dalle caratteristiche della più ampia società circostante. Se tutta la società è caratterizzata da un

forte tradizionalismo, la tendenza all'altruismo nella società militare sarà particolarmente elevata. Il tradizionalismo è, infatti, nemico dell'individualismo. Una società molto tradizionalista contiene una società militare ancora più tradizionalista. Se, invece, la società complessiva è dominata da una forte spinta all'individualizzazione, l'altruismo della società militare sarà meno esasperato. Il ragionamento di Durkheim diventerà più chiaro se si considera che i soldati hanno rapporti con amici e parenti, che esasperano certe tendenze. Un soldato che infanghi lo spirito militare dovrà vergognarsi davanti alla popolazione civile, oltre che a quella militare. L'opinione pubblica e la società circostante fanno sentire il loro peso e possono moderare o esasperare certe tendenze della società militare: «Indossando l'uniforme, il soldato non diventa un altro uomo; gli effetti dell'educazione ricevuta, dell'esistenza condotta fino a quel momento non scompaiono come per incanto. Del resto, non è poi tanto separato dalla rimanente società da non partecipare alla vita comune»[45].

La forma più pura di suicidio altruistico è quello obbligatorio. Il suicidio facoltativo e quello eroico sono soltanto forme derivate.

L'elogio della moderazione ricorre di continuo negli scritti di Durkheim, il quale chiarisce che il suicidio altruistico e quello egoistico scaturiscono da una virtù portata all'eccesso. L'individualismo o l'altruismo sono virtù, se gli individui riescono a frenare le loro potenzialità distruttive. Chi attribuisce un grande valore alla personalità umana finisce per rispettare anche quella altrui e sviluppa una grande sensibilità per le sofferenze umane. Allo stesso modo, essere pronti a sacrificarsi per gli altri non è biasimevole e, di certo, non è un comportamento contrario agli interessi della società. Il problema è rappresentato dagli eccessi: «Ogni specie di suicidio altro non è che la forma esagerata o deviata di una virtù»[46].

4.11 Il suicidio anomico

Una reazione al cambiamento

La società è un potere che regola gli individui. Quando questo potere viene meno, si diffonde uno «stato di non regolamento», o anomia, e gli individui iniziano ad andare alla deriva. L'anomia si diffonde non soltanto nei momenti di crisi economica, ma anche in quelli di crescita della ricchezza. Non è vero che si rinuncia più facilmente alla vita per il solo fatto che è diventata più difficile. Se le morti volontarie aumentassero per la durezza della vita, dovrebbero diminuire quando si diffonde l'agiatezza. Ma questo non accade. I suicidi aumentano sia quando le società si arricchiscono, sia quando si impoveriscono. In entrambi i casi, la rottura dell'equilibrio è causata dalla rapidità del cambiamento, che crea disorientamento. L'universo morale dell'uomo ha bisogno di tempo per adeguarsi ai cambiamenti. Nel precipitare verso il basso, una persona abituata a un alto tenore di vita deve imparare ad apprezzare ciò che disprezzava e viceversa. È un processo di riconversione interiore, e di riadattamento esteriore, che implica un travaglio doloroso:

> Nei casi di disastri economici si verifica infatti un declassamento che spinge bruscamente certi individui in una posizione inferiore a quella occupata fino allora. Essi debbono così diminuire le proprie esigenze, restringere i bisogni, imparare a contenersi di più. Per quanto li concerne tutti i frutti dell'azione sociale vanno perduti e la loro educazione morale è da rifare. Ora, non è che la società possa piegarli in un attimo a questa nuova vita e subito insegnare a esercitare su se stessi un sovrappiù di costrizioni cui non sono avvezzi. [...] Né diversamente accade quando la crisi ha per origine un improvviso accrescimento di potenza e di fortuna. [...] Non si sa più ciò che è possibile e ciò che non lo è, ciò che è giusto e ciò che non è giusto, quali sono le rivendicazioni e le speranze legittime, quali quelle che vanno oltre la misura. E così non vi è nulla cui non si pretenda[47].

Anche le persone che si arricchiscono all'improvviso vengono a trovarsi nella stessa condizione di anomia e il caso dell'Italia lo conferma. Dopo l'unificazione, completata con la presa di Roma del 1870, l'Italia diventò una grande potenza europea e fu attraversata da un rapido sviluppo industriale e commerciale. Questa rinascita collettiva fu accompagnata da un incremento eccezionale dei suicidi. Le crisi, siano esse tristi o felici, disorientano gli uomini, rendendoli bisognosi di nuovi punti di riferimento: «Se perciò le crisi industriali o finanziarie aumentano i suicidi non è perché impoveriscono, giacché le crisi di prosperità hanno lo stesso risultato, ma perché sono crisi, cioè delle perturbazioni dell'ordine collettivo. Ogni rottura di equilibrio anche generatrice di grande agiatezza e di un rialzo della vitalità generale, spinge alla morte volontaria»[48].

Il peso dei desideri dell'uomo

L'uomo si distingue dall'animale per la capacità di desiderare senza limiti. Egli non possiede un criterio oggettivo per stabilire quando i suoi bisogni siano da ritenersi esauriti o soddisfatti. I bisogni umani sono sociali molto più che corporali e ogni desiderio appagato genera un nuovo desiderio da appagare. Quando l'animale è sazio, entra in uno stato di quiete. L'uomo, invece, entra in uno stato di inquietudine. Le afflizioni dell'uomo nella società moderna non dipendono dalla penuria di alimenti necessari al mantenimento fisico. I desideri dell'uomo sono un abisso senza fondo che nessuna ricchezza può colmare. I desideri sono fonte di continua sofferenza. Se non interviene un'autorità a frenarli dall'esterno, l'uomo precipita in una condizione patologica e la sua vita rimane appesa a un filo che può spezzarsi facilmente. Affinché un simile processo autodistruttivo non si inneschi, è necessario limitare le passioni. Questo discorso non riguarda soltanto i desideri individuali, ma anche le aspirazioni collettive, come il bisogno di giustizia e di equità.

Come potrebbe l'uomo decidere da solo se il lavoro che svolge è giustamente retribuito?

Il potere regolatore della società

La risposta di Durkheim è che spetta alla società stabilire il criterio gerarchico per distinguere le professioni più utili e necessarie da quelle che lo sono meno. Tuttavia, l'equilibrio non è mai definitivo perché la scala dei valori cambia con il tempo, in base alla crescita e alla decrescita del reddito collettivo. Ciò che era giusto in un'epoca diventa ingiusto in un'altra. Tutto precipita quando l'idea di giustizia viene alterata da una crisi o da una corrente di pensiero. La società perde il suo potere regolatore e gli individui iniziano a contestare la sua organizzazione generale. Tutte le società hanno bisogno di imporre una disciplina morale che impedisca allo spirito d'inquietudine e allo scontento di sconvolgere la pace e l'ar-

monia sotto la spinta degli appetiti individuali. Durkheim propone un esperimento mentale e immagina una società in cui tutti i giovani, abolito il principio dell'eredità patrimoniale, entrano nella vita adulta con la medesima quantità di risorse materiali. Nel volgere di poco tempo, i giovani dovrebbero accettare le disuguaglianze prodotte dalla diversità dei loro talenti naturali. I più intelligenti, e quelli più abili nei lavori manuali, finirebbero per prevalere sui mediocri e gli impotenti. L'ordine sociale – precisa Durkheim – non dev'essere imposto con la violenza, che non farebbe altro che accumulare tensioni latenti pronte a esplodere alla prima occasione. L'autorità della società dev'essere morale e, come tale, deve basarsi sul consenso. L'obbedienza dovrebbe scaturire dal rispetto e non dalla paura. Quando la società è scossa da una trasformazione, gli uomini sono confusi, incerti, disorientati e sentono sfuggire il significato della loro vita. Le loro passioni non sono più disciplinate. Che cosa sia lecito fare o non fare non è più possibile sapere e gli appetiti non riconoscono più i limiti da rispettare.

Povertà e benessere

Questa spiegazione – incalza Durkheim – è confermata dal bassissimo tasso di suicidi nei Paesi poveri registrato nelle statistiche. La povertà protegge dal suicidio perché è un freno contro l'anomia. Come abbiamo visto, il soddisfacimento di un bisogno crea immediatamente un nuovo bisogno, ma i poveri hanno meno risorse per innescare la spirale dei desideri. Siccome i poveri possono raggiungere pochi o nessun traguardo, non desiderano sempre più di quel che hanno. La povertà insegna agli uomini a contenersi e abitua l'uomo a una severa disciplina. La ricchezza, invece, rende insofferenti alle limitazioni e solletica lo spirito di ribellione, in cui Durkheim vede la fonte stessa dell'immoralità.

L'anomia è dominante nel mondo dell'industria e del commercio. La religione, che un tempo moderava gli impulsi di lavoratori e imprenditori, ha perso la sua forza morale, mentre il potere governativo, sempre più asservito all'economia, non riesce a trasformarsi in un'autorità morale laica. Durkheim punta il dito contro ciò che definisce l'«apoteosi del benessere», amplificato dall'estensione illimitata dei mercati. Un tempo, l'imprenditore poteva vendere i propri prodotti soltanto nelle immediate vicinanze. Ma adesso i suoi clienti sono il mondo intero e la sua cupidigia non riesce più a saziarsi. Ogni limitazione gli appare come un supplizio mortale e, al minimo rovescio, si abbatte e crolla. Essendo avidamente proiettato in avanti, la più piccola battuta d'arresto gli appare insopportabile. Chiunque si lanci in un inseguimento senza fine, presto o tardi, sentirà l'inutilità della sua corsa. Ecco perché, nelle catastrofi economiche, i suicidi sono copiosi: «Quando non si ha altro scopo che quello di superare di continuo il punto raggiunto, quanto è doloroso venire ricacciati indietro!»[49]. Il mondo degli affari miete il maggior numero di vittime. Il mondo contadino, invece, è più protetto dal suicidio anomico perché le classi inferiori sono abituate a comprimere i propri desideri sotto il peso delle classi superiori. Ma chi non ha nessuno sopra di sé, vuole salire sempre più in alto e non trova freno alle passioni: «Se niente ci frena non sappiamo frenarci noi stessi e oltre i piaceri sperimentati se ne immaginano altri, se ne vogliono altri. Se avviene che si sia percorso tutto il circuito del possibile, si sogna l'impossibile, si è assetati di ciò che non esiste»[50]. Come i sottufficiali sono più predisposti al suicidio dei soldati semplici, allo stesso modo, gli imprenditori sono più colpiti dall'anomia

rispetto agli operai. La categoria più povera e sfruttata della società industriale è anche la più protetta dal suicidio anomico giacché la subordinazione ai padroni frena lo scatenamento delle passioni degli operai.

Le differenze tra i tre tipi di suicidio

Giunti a questo punto, è utile chiarire le differenze tra i tre tipi di suicidio.

Il suicidio egoistico avviene quando l'individuo, completamente ripiegato in se stesso, non trova più alcuna ragione per continuare a vivere: la vita gli appare senza senso e si distacca da essa facilmente.

Il suicidio altruistico si verifica quando la ragione per vivere esiste, ma viene colta al di fuori della vita stessa. In questo caso, la vita dell'individuo, interamente assorbito dal gruppo, ha senso, ma in funzione degli altri o del giudizio altrui.

Il suicidio anomico si verifica quando l'individuo cade nella sregolatezza: la vita, destabilizzata da una continua frenesia, diventa insopportabile. L'individuo è interessato a ciò che la società potrebbe dargli, ma non riesce mai a saziarsi e si sente irrealizzato.

Il suicidio egoistico e quello altruistico dipendono dal modo in cui gli individui sono legati alla società. Nel primo caso, il legame è debole e nel secondo è forte. Il suicidio anomico, invece, dipende dal modo in cui la società disciplina gli individui. Nel suicidio egoistico, le passioni si spengono e in quello anomico sono esasperate. Il suicidio egoistico è molto diffuso nel campo delle carriere intellettuali e del pensiero in generale; quello anomico, invece, domina il mondo commerciale e industriale.

Analizziamo, adesso, il modo in cui la società familiare influenza la propensione al suicidio.

L'influenza della società familiare

I vedovi, i divorziati e i separati sono esposti in modo diverso al rischio del suicidio. La crisi vedovile crea una situazione nuova e difficile da gestire, che espone all'anomia. Il vedovo si uccide più facilmente perché il filo che lo lega alla società si è indebolito troppo. Lo sconvolgimento dell'esistenza lo rende più fragile e vulnerabile. I divorziati, invece, si suicidano molto più dei separati. I divorziati di entrambi i sessi si suicidano anche molto più dei coniugati e dei vedovi. Ancora una volta, è la situazione sociale creata dal divorzio a fare la differenza. Il matrimonio rappresenta, infatti, un sistema di regole che frena lo scatenamento dei desideri individuali. Mentre il divorzio pone fine al matrimonio, la separazione lo tiene in vita, anche se in forma più attenuata. Molti divorziati, passando dalla società coniugale alla libertà improvvisa, scivolano facilmente in quello stato di disordine, agitazione e scontentezza che accresce le probabilità del suicidio. Il senso comune tende a vedere nel matrimonio un cattivo affare per l'uomo, che perde le sue libertà. Durkheim afferma, ben diversamente, che la libertà individuale, a cui l'uomo rinuncia per la società matrimoniale, sarebbe stata soltanto fonte di sofferenza e di una sregolatezza esiziale. La società penetra negli individui e li rende dipendenti da sé. Questo aiuta a comprendere perché i suicidi sono rari fino a quindici anni e negli anziani giunti ai limiti della vita. In entrambi i casi, l'uomo fisico prevale sull'uomo sociale. Nel primo caso, il ragazzo non è stato ancora completamente socializzato e la sua dipendenza dalla società risulta pertanto meno spiccata rispetto all'uomo adulto immerso in una grande rete di appartenenze sociali, che creano bisogni da appagare. Chi è troppo giovane non

ha ancora sviluppato quella dipendenza completa dagli altri che consente alla società di utilizzare efficacemente le sanzioni per infliggere ferite e frustrazioni. Gli anziani, invece, vengono abbandonati dalla società o sono essi ad abbandonarla, magari perché i dolori del corpo impongono loro di concentrare tutte le attenzioni su di sé. Gli individui molto giovani e quelli molto anziani sono meno esposti al rischio che la società li privi di ciò di cui hanno bisogno. Più la vita sociale è elementare, minore sarà la dipendenza dalla società per soddisfare i bisogni morali. Quando la società avvolge l'individuo completamente, può stritolarlo. Se la società dà molto, può togliere tutto.

Giunti a questo punto, possiamo riassumere quanto abbiamo detto sui tre tipi di suicidio, ricorrendo alla sintesi di Gianfranco Poggi: *il suicidio egoistico, altruistico e anomico, risultano rispettivamente da difetto di coesione, eccesso di coesione, difetto di regolamentazione,* ma esiste anche un quarto tipo di suicidio, a cui stiamo per dedicarci, il suicidio fatalista, causato da un eccesso di regolamentazione[51].

4.12 Il suicidio fatalista

Il suicidio fatalista, a cui Durkheim dedicò soltanto la nota di chiusura al capitolo quinto, si contrappone a quello anomico nello stesso modo in cui il suicidio egoistico si contrappone a quello altruistico. Se il suicidio anomico è causato da mancanza di regolazione, quello fatalista è provocato da una disciplina oppressiva, che comprime violentemente tutte le passioni dell'individuo.

Durkheim cita tre esempi di suicidio fatalista: il suicidio degli sposi troppo giovani, quello delle donne sposate senza figli e quello degli schiavi, i quali hanno l'avvenire completamente chiuso e non possono sperare in un domani migliore. Più recentemente, i sociologi hanno aggiunto il caso dei prigionieri nei campi di concentramento. Il suicidio fatalista è stato rivalutato dopo la morte di Durkheim[52].

In realtà, oltre al suicidio fatalista, Durkheim ne cita molti altri, che è utile conoscere. Essi sono: il suicidio malinconico, il suicidio epicureo, il suicidio collerico, il suicidio degli incompresi, il suicidio ossidionale, il suicidio stoico.

Il suicido «malinconico»

Vi è un tipo di suicidio causato dall'innamoramento verso se stessi, che rappresenta una varietà «elevata» del suicidio egoistico. Dal momento che Durkheim non gli attribuì un nome specifico, lo chiameremo suicidio «malinconico», dati i continui riferimenti alla malinconia per descriverlo. Nel suicidio malinconico, l'individuo investe il proprio tempo a riflettere su se stesso e sul significato della sua esistenza, fino a distaccarsi dal mondo per l'intensa vita speculativa, che provoca in lui contorte fantasticherie interiori. Il «melanconico languore», che invade la sua vita, riduce ogni stimolo all'azione. Le funzioni pubbliche, e persino i lavori domestici, suscitano in lui distacco e indifferenza. Rinchiuso in sé stesso, preoccupato soltanto di osservarsi e analizzarsi, la riflessione interiore diventa la sua

unica preoccupazione, come accade al personaggio di *Raphaël* (1849) nel romanzo omonimo di Alphonse de Lamartine.

Durkheim spiega che l'uomo agisce realmente soltanto mescolandosi agli altri. Per riflettere sulla gente, deve distaccarsi invece di interagire. Riflettere molto significa agire poco. L'enorme impegno dedicato al pensiero interiore crea un forte distacco emotivo verso il mondo, che non suscita più emozioni. I pensatori solitari sono addirittura incapaci di amare. Quando amano, non è per darsi a un'altra persona in feconda unione, ma per meditare sull'amore. Durkheim mette in guardia dagli eccessi della vita intellettuale e speculativa. Chi pensa troppo, vive poco:

> L'idea e il movimento sono due forze antagoniste che progrediscono in senso inverso tra loro. Il movimento è vita. Pensare, è stato detto, è trattenersi dall'agire; ed è, in egual misura, trattenersi dal vivere. Ecco perché il regno assoluto dell'idea non può stabilirsi né, soprattutto, reggersi, perché è morte. [...] La tristezza non è inerente alle cose, non ci viene dal mondo e tanto meno dal fatto di pensarlo. Essa è un prodotto del nostro pensiero, siamo noi a crearla di tutto punto, ma occorre per questo che il nostro pensiero sia anormale. Se la coscienza fa talvolta l'infelicità dell'uomo è soltanto quando raggiunge un crescendo morboso, quando, insorgendo contro la sua stessa natura, essa si propone a sé come un assoluto valore e vuole cercare in se stessa la propria fine. [...] Anche lo stoicismo insegna che l'uomo deve distaccarsi da tutto ciò che gli è esterno per vivere di sé e per sé. Senonché a questo punto la vita viene a mancare di uno scopo e la dottrina sfocia nel suicidio[53].

Il suicida malinconico medita serenamente e cerca di infliggersi la morte meno cruenta possibile affinché il congedo dal mondo assuma un aspetto filosofico e poetico. Il corpo deve rimanere intatto, senza spargimento di sangue, come accade a chi si uccide aspirando lentamente un gas nocivo.

Il suicidio «epicureo»

Accanto a questa forma «elevata» di suicidio egoistico ne esiste anche una più volgare, che Durkheim chiama suicidio «epicureo», tipico di chi vive «come un bambino e come un animale», pienamente consapevole del suo stile di vita, di cui accetta tutte le conseguenze. Preoccupato soltanto di appagare i propri bisogni, il suicida epicureo si toglie la vita al primo impedimento per liberarsi di una vita senza scopo. Epicuro non comandava ai discepoli di suicidarsi, ma li esortava a disfarsi della vita non appena avesse perso d'interesse. Sapendo che la vita rivolta unicamente a soddisfare il piacere dei sensi è appesa a un filo, insegnava a rinunciarvi facilmente. Chi sceglie di legarsi poco alla vita ha bisogno di una filosofia che lo aiuti a vivere a due passi dalla morte. Il suicidio epicureo ha bisogno non di malinconia filosofica, ma di sangue freddo, scetticismo e disincanto. È un tipo di suicidio che nasce dall'indifferenza verso la vita, tipico del gaudente che si uccide con tranquillità nel momento in cui non può più perseverare nella sua facile esistenza. Nel suicidio epicureo: «Il paziente si colpisce senza odio, senza collera, ma anche senza quella morbosa soddisfazione che prova invece l'intellettuale assaporando il suicidio. Ancor più di quest'ultimo è privo di passione. Non è affatto sorpreso dell'esito cui è giunto, perché aveva previsto l'avvenimento in un futuro più o meno prossimo. Non si dilunga nemmeno in ingegnosi preparativi; coerente con la sua vita precedente, cerca solo di diminuire il dolore»[54]. Di ben altra natura è il suicidio altruistico obbligatorio, che ha un carattere per lo più violento ed è pieno

di passione. Esso richiede forza, coraggio, fede ed entusiasmo. È un tipo di suicidio che non nasce dalla malinconia o dalla depressione, semmai dall'esaltazione, evidente nel martirio del fanatico religioso.

Il suicidio «collerico»

Vi è, infine, il suicidio che nasce dalla collera e dalla delusione. In questo caso, la vita non sembra vuota, come pare all'egoista, ma dolorosa. Durkheim non gli attribuì un nome specifico e a noi pare opportuno denominarlo suicidio «collerico», data l'insistenza sulla collera nel descriverlo. Il suicidio collerico è frutto dell'odio verso la vita in generale o una persona in particolare. Rientra in questa categoria anche il suicidio realizzato dopo avere ucciso la persona odiata. Il suicidio collerico ha molte caratteristiche in comune con il suicidio anomico. Esso nasce dalle illusioni e dalle delusioni, che l'anomia produce facilmente. Un uomo che abbia coltivato grandi speranze di successo non accetta di arretrare. Davanti al capovolgimento doloroso delle sue abitudini, cerca un colpevole, reale o immaginario, contro cui indirizzare la sua esasperazione. Il suicidio collerico può scaturire anche dalla rabbia distruttiva di chi, pur non arretrando, non riesce ad avanzare in base alle speranze che aveva coltivato. Durkheim lo chiama il «suicidio degli incompresi», che colpisce spesso i mediocri che si sopravvalutano. Le loro speranze di gloria sono troppo grandi rispetto alle loro qualità. Il suicidio degli incompresi si diffonde nelle epoche in cui imperversa l'anomia e la società non è più in grado di chiarire ai propri membri quali siano i ruoli a cui possono ambire. È il caso di quegli artisti che, dopo tanto successo, non riescono a sopportare qualche fischio del pubblico, una critica severa o la loro fama declinante. Durkheim cita l'esempio di Werther, animo turbolento, che si uccide per un amore contrastato. In altri casi, l'individuo incompreso inizia a provare disgusto per la vita, cadendo in una malinconia simile a quella dell'egoista intellettuale, ma senza avere il suo fascino e la sua complessità speculativa. Il suicidio degli incompresi non nasce dalla riflessione, ma dalla frustrazione. Durkheim, che amava ricorrere agli esempi tratti dai romanzi, cita il René di Chateaubriand, il quale è un insoddisfatto, a differenza di Raphaël, che è un meditativo annullato in sé stesso. Con una sintesi brillante, Durkheim scrive che il suicidio egoistico e quello anomico soffrono entrambi del

Il male dell'infinito

«male dell'infinito». Nel primo caso, l'intelligenza riflessiva conosce un'ipertrofia senza misura; nel secondo caso, la crescita smisurata non riguarda la riflessione interiore, ma i desideri e le passioni, che non trovano più limiti: «Il primo si perde nell'infinito del sogno; il secondo nell'infinito del desiderio»[55]. L'individuo colpito dall'anomia è un agitato puro; l'egoista, invece, è un inappagato ripiegato su se stesso in preda alla malinconia. La società non riesce più ad appassionarlo e per questo va alla deriva. Durkheim riteneva che il rimedio migliore contro il suicidio nelle società complesse fossero i gruppi professionali o corporazioni, ovvero le associazioni composte dai lavoratori di uno stesso ordine:

> Il gruppo professionale ha su tutti gli altri il triplo vantaggio di essere in ogni momento, in ogni luogo, e di avere un imperio che si estende alla maggior parte dell'esistenza. Non agisce come la società politica in modo intermittente sugli individui, ma è sempre in contatto con essi perché la funzione di cui è organo e alla quale essi collaborano è sempre in esercizio. Esso segue i lavoratori ovunque si trasferiscano, cosa che la famiglia non può fare. Ovunque siano, i lavoratori lo ritrovano a circondarli, a richiamarli

ai loro doveri, a sostenerli se è necessario. Inoltre, data che la vita professionale è quasi tutta la vita, l'azione corporativa si fa sentire in ogni dettaglio delle occupazioni le quali vengono così orientate in senso collettivo. La corporazione, perciò, ha quanto occorre a inquadrare l'individuo, attrarlo fuori dall'isolamento morale e – data l'attuale insufficienza di altri gruppi – è l'unica a poter adempiere a questo ufficio indispensabile[56].

4.13 Suicidi misti

Di particolare interesse è lo studio di Durkheim sui suicidi misti, in cui ha analizzato il modo in cui i principali tipi di suicidio possono combinarsi tra loro.

Anomia e individualismo

Anomia e individualismo: il suicidio egoistico e quello anomico sono entrambi causati da uno stato di sregolatezza. Tuttavia, l'individuo colpito da anomia non può essere egoista perché l'anomia lo sbalza al di fuori di sé, lo agita e gli impedisce di isolarsi in sé stesso. Se però l'anomia non è eccessiva, allora l'individuo può essere anomico ed egoista nello stesso tempo. Ad esempio, un individuo agitato e deluso può ripiegarsi in se stesso a causa della frustrazione che deriva dalla sua insoddisfazione. Egli si ritira dal mondo, in cui sperava di trovare grandi tesori, per chiudersi in se stesso a mani vuote. Da una parte, è vittima dell'anomia, che lo ha spinto a sognare traguardi irraggiungibili; dall'altra, cade nell'egoismo per la sua incapacità di realizzare degli obiettivi troppo ambiziosi.

Anomia e altruismo

Anomia e altruismo: l'anomia si associa all'altruismo quando crea uno stato di confusione che eccita le disposizioni altruistiche dell'individuo. L'uomo colpito da un fallimento economico può suicidarsi perché non vuole modificare le sue abitudini quotidiane (anomia), ma anche per salvare il buon nome della famiglia (altruismo). Gli ufficiali e i sottufficiali si suicidano spesso quando arriva il momento del loro pensionamento, sia perché non riescono ad accettare una vita al riposo (anomia), sia perché la loro cultura militare li ha educati a fare poco conto della vita (altruismo). In questo caso, si verifica una combinazione tra l'esaltazione passionale del suicidio anomico e la coraggiosa indifferenza per la morte del suicidio altruistico. Un altro esempio di suicidio misto in cui l'anomia si combina con l'altruismo è rappresentato dai suicidi «ossidionali» (dal latino *obsidio*, assedio). L'esempio citato da Durkheim riguarda il suicidio di massa degli Ebrei mentre i Romani conquistavano Gerusalemme. Gli Ebrei non accettavano di rinunciare al loro modo di vivere (anomia) e, nello stesso tempo, non avevano paura di morire in nome della loro fede (altruismo).

Egoismo e altruismo

Egoismo e altruismo: l'egoismo si associa all'altruismo quando la società si disgrega e non è più in grado di indicare ai propri membri le mete da raggiungere. In queste condizioni, alcuni individui, sentendo gli effetti nocivi dell'egoismo, inventano un obiettivo altruistico a cui dedicarsi attraverso uno sforzo smisurato dell'immaginazione. L'egoista-altruista è colui che ricerca l'altruismo per sottrarsi all'anomia. Per riuscire in questa impresa, crea una realtà fittizia, di cui diventa

servitore. Più è deluso dal mondo circostante, che appare scialbo e deprimente (egoismo), più diventa idealista (altruismo). Gli individui egoisti-altruisti si trovano a vivere un'esistenza doppia e contraddittoria: sono individualisti nel mondo reale e sfrenatamente altruisti nel loro mondo immaginario abitato da grandi ideali. Quando questo equilibrio precario si rompe, una delle due predisposizioni prende il sopravvento e spinge al suicidio, che Durkheim chiama suicidio «stoico». Lo stoicismo promuove un individualismo morale radicale e, nello stesso tempo, esalta la ragione universale sapendo che l'uomo non può vivere di solo egoismo. Il suicidio stoico è apatico come quello egoistico, perché non trova più ragioni di vivere; e doveroso come quello altruistico, perché avviene in ossequio a un sistema filosofico di valori. Esso è malinconico ed energico nello stesso tempo. Il suicido stoico è tipico dei popoli decadenti. I popoli giovani e in via di formazione hanno ideali collettivi molto forti, che trascinano gli individui verso una meta comune, mentre i popoli decadenti, che hanno visto e vissuto molto, sono animati da un egoismo consapevole che cerca di superarsi, se non apparentemente e artificiosamente.

4.14 Le forme elementari della vita religiosa

Quando i colonizzatori inglesi si spinsero all'interno dell'Australia nel XIX secolo, la vita degli aborigeni australiani, che erano prevalentemente cacciatori-raccoglitori, destò grande interesse negli antropologi europei. Due di questi, Walter Baldwin Spencer e Francis J. Gillen, studiarono gli aborigeni sul luogo e le loro ricerche furono una delle fonti principali da cui Durkheim attinse le informazioni per sviluppare la sua tesi sulla nascita della prima forma di religione[57], che si preoccupò, innanzitutto, di definire.

Il dualismo sacro-profano

Secondo Durkheim, la caratteristica essenziale della religione non è la credenza in Dio, come dimostra il caso del buddismo: la religione non si definisce in relazione al sovrannaturale, che può essere presente o assente. La prima caratteristica della religione è l'esistenza di due classi di oggetti contrapposti: gli oggetti sacri e quelli profani. I primi, a differenza dei secondi, sono circondati da timore reverenziale e venerazione perché sono ritenuti parte di una sfera della realtà separata, la sfera del sacro, che si contrappone a quella del profano: «I due mondi sono concepiti non soltanto come separati, ma anche come ostili e gelosamente rivali l'uno dell'altro»[58]. Questo spiega perché i riti di purificazione e di iniziazione, imposti a coloro che aspirano ad assumere un ruolo nella sfera sacra, devono dimostrare una rottura completa con la sfera profana. Durkheim cita gli esempi del monachesimo, che separa i suoi luoghi da quelli profani, e dell'ascetismo mistico, il cui scopo è di estirpare dall'uomo ogni forma di attaccamento alla realtà mondana.

Una comunità di credenti

Oltre al dualismo sacro-profano, la religione si manifesta nei riti e nelle cerimonie, che richiedono un'organizzazione. Ecco perché ogni religione ha una «chiesa»: un termine con cui Durkheim non intende un'élite del potere, il clero, bensì

una comunità di credenti, organizzata e istituzionalizzata, che costituisce il perimetro in cui si svolgono le pratiche religiose[59]: «Arriviamo dunque alla definizione seguente: *una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè cose separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono.* Il secondo elemento che entra così nella nostra definizione non è meno importante del primo: mostrando che l'idea di religione è inseparabile dall'idea di chiesa esso fa intravvedere che la religione deve essere una cosa eminentemente collettiva»[60].

Nelle *Forme elementari della vita religiosa*, Durkheim continua a interrogarsi sugli elementi che assicurano la coesione della società, fornendo una risposta funzionalista: la religione svolge la funzione di creare una morale comune, che unisce gli individui. La sua tesi fondamentale è che la prima forma di religione, che egli individua nel totemismo degli aborigeni australiani, sia nata dall'«effervescenza collettiva» causata dall'avvicinamento fisico tra gli uomini primitivi abituati a vivere una vita isolata e priva di emozioni. Anche in quest'opera, Durkheim esalta il ruolo delle passioni nel processo di formazione della società.

Seguiamo con ordine la sua ricostruzione.

La creazione di una morale comune

La vita dei primitivi australiani si divideva in due fasi in netto contrasto tra loro. La prima fase era dominata dall'economia e si svolgeva per lo più in isolamento. Le singole famiglie si procuravano il cibo indipendentemente le une dalle altre. Ogni famiglia pensava a sé e viveva per proprio conto dedicandosi alla pesca, alla caccia e alla raccolta di erbe e cereali. Queste attività scandivano il ritmo di una vita scialba, incolore, priva di emozioni. La seconda fase, invece, si svolgeva in gruppo e si attivava ogni volta che un clan era convocato per celebrare una cerimonia religiosa[61]. La popolazione si addensava e la tribù si riuniva al gran completo. Siccome gli uomini primitivi avevano uno scarso controllo delle emozioni, raggiungevano facilmente un grado esasperato di esaltazione. Trascinati da una violenta sovraeccitazione, fisica e mentale, i membri della tribù rompevano gli schemi legati alla morale ordinaria e iniziavano a praticare il sesso in modo libero e sfrenato. Gli uomini si scambiavano le mogli e gli incesti venivano consumati impunemente sotto lo sguardo di tutti, sebbene fossero ritenuti abominevoli nelle condizioni ordinarie della vita. Simili cerimonie non duravano una sola notte, ma giorni interi, e talvolta settimane. La vita sociale dei primitivi australiani oscillava tra l'assenza di emozioni e l'ipereccitazione.

La tesi centrale di Durkheim è contenuta in questo brano:

> Il solo fatto dell'agglomerazione agisce perciò come un eccitante di eccezionale potenza. Non appena gli individui sono raccolti, dal loro accatastamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione. Ogni sentimento espresso risuona senza resistenza in tutte queste coscienze largamente aperte alle impressioni esterne: ognuna fa da eco alle altre e viceversa. L'impulso iniziale va così ingrandendosi man mano che si ripercuote, così come una valanga aumenta avanzando; e dato che passioni tanto vive e incontrollate non possono mancare di diffondersi, ecco da ogni parte gesti violenti, grida, urli veri e propri, rumori assordanti di ogni specie, che contribuiscono ancora a intensificare lo stato che essi manifestano. Senza dubbio, dato che un sentimento collettivo può esprimersi colletti-

> vamente soltanto a condizione di osservare un certo ordine, che permetta l'accordo e i movimenti di insieme, questi gesti e queste grida tendono da soli a trovare un ritmo e a regolarizzarsi; da ciò derivano i canti e le danze. [...] L'effervescenza diviene spesso tale che trascina ad atti inauditi. Le passioni scatenate sono talmente impetuose che non si lasciano contenere da nulla: si è tanto al di fuori delle condizioni ordinarie della vita, e se ne ha una tale coscienza, da provare il bisogno di mettersi al di fuori e al di sopra della morale ordinaria[62].

In preda a quest'esplosione della vita fisica e psichica, l'uomo non si riconosceva più e aveva la sensazione di essere guidato da una forza esterna, che si impossessava del suo corpo. La vita gli appariva divisa tra due mondi eterogenei e incompatibili tra loro: da una parte, la vita laica e profana, dedicata alle attività materiali condotte in solitudine; dall'altra, la vita sacra, dedicata alle cerimonie collettive. Mentre l'uomo moderno prega in tutti i momenti della sua vita, quello primitivo si dedicava alla vita religiosa soltanto in occasione delle adunate collettive. Secondo Durkheim, l'uomo primitivo non si inganna circa l'esistenza di una forza che lo innalza a una vita superiore. Quella forza esiste davvero, ma non deriva da un animale o da una pianta, bensì dall'autorità morale della società, che spinge gli individui a sacrificare i propri egoismi per il bene collettivo. L'uomo primitivo si inganna però sulla fonte del sacro: la forza travolgente, da cui è sospinto, proviene dalla società. Il centro del culto non è nel totem, ma nel clan. La società è per i suoi membri ciò che Dio è per i fedeli: un essere superiore. Dio e la società sono la stessa cosa e fanno un tutt'uno: «Il dio del *clan*, il principio totemico, non può esser dunque che il *clan* medesimo, ma ipostatizzato e presentato all'immaginazione sotto la forma sensibile del vegetale o dell'animale che serve da *totem*»[63]. La religione è il prodotto di un delirio, in cui gli uomini si sentono trasferiti in un mondo totalmente diverso da quello che hanno sotto gli occhi. Le società fondate sulla razionalità scientifica tendono a vedere nel delirio soltanto un fatto negativo. Eppure, il delirio non è inutile: esso svolge la funzione di legare gli individui tra loro. L'esaltazione psichica, sprigionata dal fervore religioso, è un potente collante sociale: «È dunque in questi ambienti sociali effervescenti, e da questa stessa effervescenza, che sembra essere sorta l'idea religiosa. Che proprio questa ne sia l'origine è confermato dal fatto che in Australia l'attività propriamente religiosa è quasi del tutto concentrata nei momenti in cui si tengono queste assemblee»[64].

La religione come collante sociale

Nelle *Forme elementari della vita religiosa*, Durkheim ribadisce una delle sue idee fondamentali, secondo cui le rappresentazioni collettive, che scaturiscono dalle emozioni, hanno un potere maggiore rispetto ai giudizi di fatto basati sulla ragione. Durkheim si definiva un «razionalista», un uomo impegnato a estendere il razionalismo scientifico alla condotta umana per trasformare la sociologia in una scienza matura. Tuttavia, era convinto che il freddo ragionamento scientifico non fosse in grado di soppiantare un'emozione collettiva molto radicata. La passione ha un potere di mobilitazione collettiva superiore alla ragione: «Anche oggi, se la scienza cerca di resistere a una forte corrente di opinione pubblica, rischia di perdervi il suo credito»[65].

4.15
L'educazione religiosa e l'«uomo duplice»

La religione come disciplina

Dal momento che la società non potrebbe vivere soltanto di deliri collettivi, una volta creato il totem, sviluppa l'educazione religiosa, introducendo regole e divieti. Si passa così dalla religione come delirio emotivo, in cui tutto è lecito, alla religione come disciplina, in cui tutto è sottoposto alla sorveglianza collettiva. La religione, ecco un'altra delle sue funzioni fondamentali, fornisce quell'educazione al sacrificio e alla sottomissione che promuove l'altruismo e abitua gli individui a sopportare le costrizioni sociali. Essa insegna agli uomini a fare violenza alle loro tendenze naturali, trasformando il sacrificio e la sofferenza per la società in fonti di giubilo e di autorealizzazione. L'uomo è, infatti, attraversato da due forze in continua lotta tra di loro. Da una parte, le norme di condotta e di pensiero, fissate dalla società; dall'altra, le tendenze individuali e gli istinti più elementari. Durkheim, influenzato da Charles Renouvier[66], descrive la lotta perenne tra l'altruismo e l'egoismo attraverso il concetto di *homo duplex*. La società persegue obiettivi diversi da quelli individuali, ma raggiunge le sue mete attraverso gli individui, che, imparando a sottomettersi a Dio, imparano a sottomettersi alla società. Ogni uomo porta in sé una forza che lo spinge all'egoismo e un'altra che lo spinge all'altruismo. Mentre l'egoismo nasce spontaneamente negli uomini, l'altruismo nasce da un atto di forza della società, che impone agli individui la disciplina necessaria a realizzare gli obiettivi collettivi. La moralità comincia quando gli uomini iniziano a preoccuparsi degli altri e per gli altri: l'educazione religiosa è quella forza che educa all'altruismo.

La teoria dell«homo duplex»

La teoria dell'*homo duplex* è riassunta in questo brano di Durkheim:

> Questi due aspetti della nostra vita psichica si contrappongono dunque fra loro come il personale all'impersonale. C'è, in noi, un essere che si rappresenta tutto in relazione a se stesso, dal suo proprio punto di vista e che, in ciò che fa, non ha altro oggetto al di fuori di sé. Ma ce n'è anche un altro che conosce le cose *sub specie aeternitatis*, come se fosse partecipe di un pensiero diverso dal nostro, e che allo stesso tempo tende con le sue azioni a tradurre in realtà dei fini che lo oltrepassano. La vecchia espressione *homo duplex* è dunque confermata dai fatti. Siamo tutt'altro che semplici e la nostra vita interiore ha come un doppio centro di gravità. Da una parte c'è la nostra individualità e, più precisamente, il corpo che ne è il fondamento; dall'altra tutto ciò che, in noi, esprime qualcosa d'altro da noi. Questi due gruppi di stati di coscienza non sono solo diversi per origini e proprietà: tra di loro sussiste un vero e proprio antagonismo. Si contraddicono e si negano a vicenda. Non possiamo dedicarci ai fini morali senza distaccarci da noi stessi, senza urtare le inclinazioni e gli istinti più profondamente radicati nel nostro corpo. Non c'è atto morale che non comporti un sacrificio [...]. E questa antinomia è così profonda e radicale da non poter essere mai definitivamente risolta. Come potremmo appartenere interamente a noi stessi e interamente agli altri, e viceversa?[67]

La distinzione tra società e individuo è alla base della distinzione tra anima e corpo. L'uomo si sente duplice perché lo è realmente. Una sua parte è nobile e altruista e si preoccupa dei bisogni della società; l'altra parte è meschina ed egoista

e si preoccupa dei piaceri del corpo. La percezione della differenza tra il mondo altruistico della società e quello egoistico della persona è anche alla base della distinzione tra sacro e profano. Il sacro si riferisce a ciò che è nobile, superiore e indipendente, mentre il profano riguarda ciò che è volgare, inferiore e dipendente. Il profano dipende dal sacro come l'individuo dipende dalla società. In Melanesia e in Polinesia, gli uomini influenti posseggono il «mana» o potere spirituale. Durkheim, che non crede alle forze sovrannaturali, afferma che è l'opinione pubblica ad attribuire il mana, come dimostra il fatto che a volte gli uomini attribuiscono un carattere sacro a chi non lo merita affatto. Gli uomini non sono influenti perché posseggono il mana, ma posseggono il mana perché sono influenti. L'uomo non riesce a comprendere i meccanismi psichici di cui la società si serve per realizzare i suoi fini e attribuisce il potere di guidare gli eventi a una forza esterna, che esiste realmente, ma non è Dio, bensì la società stessa con la sua autorità morale. È comprensibile che l'uomo confonda la società con Dio giacché la società gli dona ogni cosa. Gli uomini parlano una lingua che non hanno creato e adoperano strumenti che non hanno inventato. Ogni nuova generazione riceve un tesoro di conoscenze accumulato dalle generazioni precedenti. Tutti questi beni vitali appartengono alla società e, se andassero perduti, il singolo individuo non potrebbe ricostruirli con le proprie forze.

4.16 La nascita del totem e lo schema AETR

Il clan, essendo una società poco solida e consistente, ha più che mai bisogno di un emblema che rappresenti il gruppo. Il totem ricorda che un insieme di persone partecipa alla stessa vita morale. Il clan non può definire la propria identità né in base a un capo, giacché la sua autorità centrale è incerta e instabile, né in base al territorio, dal momento che pratica il nomadismo. Il clan, tolto il nome e l'immagine totemica, cessa di esistere.

La teoria del totemismo

Ma per quale ragione la forza della società è stata pensata con le sembianze di un animale o di una pianta? Il punto di partenza sono sempre le «intelligenze rudimentali» dei primitivi, i quali non riescono a ricostruire le forze sociali che influenzano la vita psichica del clan e così riducono l'eccitazione collettiva al totem. L'adorazione di un animale o di una pianta è una pratica alla portata di tutte le intelligenze, anche di quelle meno sviluppate.

Con la sua teoria del totemismo, Durkheim smentiva la celebre frase latina: *Primus in orbe deos fecit timor* («per prima al mondo la paura ha creato gli dei»). Gli uomini non hanno creato la religione perché, atterriti dalle forze della natura, volevano spiegare il fulmine che squarcia l'albero. I primitivi australiani non vedevano nelle loro divinità dei nemici da ingraziarsi. Al contrario, vedevano negli dei delle figure benefiche, che vivevano in mezzo alla tribù. Questo spiega come mai abbiano divinizzato, prima di tutto, le piante e gli animali invece delle stelle

e il sole. Gli animali e le piante sono vicini; gli astri, invece, sono assai lontani. I primi emblemi totemici esprimono prossimità, calore, vicinanza, e non distacco e lontananza. Essi furono scelti tra gli animali e i vegetali più diffusi nei luoghi in cui il clan si riuniva in assemblea: gli dei non incombono altissimi sulla tribù e il totem non schiaccia l'uomo con l'enormità del suo potere. Gli dei sono vicini agli uomini come amici benevoli. Il culto totemico non è nato dall'angoscia e dalla paura della morte, ma dalla gioia e dall'amore per la vita. Esso viene celebrato tra canti e danze. Gli dei terribili e vendicativi appaiono più tardi nella storia.

Agglomerazione, effervescenza, totem, riti

Dal momento che il pensiero di Durkheim sulle origini della religione è complesso, proviamo a schematizzarlo in quattro fasi concatenate, che formano l'acronimo AETR, ovvero agglomerazione, effervescenza, totem, riti:

A) Agglomerazione: i primitivi si incontrano e la vicinanza fisica sprigiona in loro una frenesia irrefrenabile.

E) Effervescenza collettiva: la frenesia irrefrenabile scatena un delirio collettivo. I movimenti sfrenati trovano un ritmo e una coordinazione attraverso i canti e le danze. Il tumulto resta impetuoso, ma assume un carattere regolato.

T) Totem: i membri della tribù creano il totem per spiegare il delirio in cui sono caduti e giustificare i comportamenti che condannano nella vita ordinaria, come l'incesto.

R) Riti: per tenere in vita il senso di comunità, che rischia di affievolirsi con il ritorno dei membri della tribù alle loro vite isolate, i primitivi danno vita a un sistema di riti, distinguendo il sacro e il profano, su cui si fonda l'educazione religiosa.

Nelle *Forme elementari della vita religiosa*, Durkheim insiste sull'intelligenza limitata dei primitivi, incapaci di comprendere le forze psichiche da cui sono mossi, e, nello stesso tempo, sottolinea di continuo le analogie con i moderni. Gli aborigeni australiani venerano il totem nello stesso modo in cui i soldati delle società complesse venerano la bandiera nazionale. Nella mente dei soldati, la bandiera non è un semplice pezzo di stoffa, bensì la rappresentazione della patria. Nella lotta contro il nemico, i soldati sentono di vivere un'esperienza inebriante, moralmente superiore, dove la società si contrappone all'individuo e l'altruismo domina sull'egoismo.

Il pensiero religioso organizza il mondo

Durkheim ha attribuito ai riti religiosi anche la funzione di avere sviluppato negli uomini le sei categorie fondamentali del pensiero: tempo, spazio, classificazione, forza, causalità e totalità.

In polemica con l'apriorismo gnoseologico, Durkheim ritiene che queste categorie, che rappresentano le «basi esistenziali del sapere»[68], non siano innate. Esse non si trovano nella mente dell'uomo al momento della nascita, ma vengono apprese nel rapporto con la società, che è mediato dalla religione. La conoscenza categoriale è fondamentale perché consente di dare ordine al mondo, trasformando

le nostre impressioni sensoriali in concetti astratti. Ad esempio, il «tempo» deriva dal modo in cui la società detta i ritmi della vita ai propri membri; la «forza» nasce dallo scontro con le forze sociali; la «totalità» è la rappresentazione della società stessa. Se gli uomini non condividessero le categorie di tempo, spazio, classificazione, forza, causalità e totalità non potrebbero interagire e la vita sociale sarebbe impossibile. Per poter esistere, la società ha bisogno di conformismo logico, oltre che di conformismo morale. Il pensiero religioso organizza il mondo, frammentato e dispersivo, in una totalità ordinata e coerente.

4.17 La spiegazione causale e il metodo delle variazioni concomitanti

La necessità della spiegazione causale

Il lettore avrà notato quante volte abbiamo incontrato i termini di *causa* e *funzione*. Non è un caso: Durkheim riteneva che la spiegazione sociologica avesse due compiti da assolvere: individuare le cause e le funzioni dei fenomeni sociali. Molti sociologi, scrive Durkheim, si accontentano di mostrare l'utilità e la funzione dei fenomeni sociali, ma la sola spiegazione funzionale non è sufficiente per completare una spiegazione sociologica. Spiegare a che cosa serva un fatto sociale non equivale a spiegare come sia nato e perché sia ciò che è. La spiegazione funzionale e la spiegazione causale rappresentano due questioni differenti, che non devono essere confuse: «*Quando ci si accinge a spiegare un fenomeno sociale, bisogna dunque ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve*»[69].

Secondo Durkheim, la spiegazione causale dovrebbe precedere la spiegazione funzionale perché, sotto il profilo logico, la ricerca delle cause viene prima della determinazione degli effetti. Tuttavia, prosegue Durkheim, non bisogna perdere di vista la retroazione dell'effetto sulla causa. Ad esempio, l'urto del sentimento causa la pena, ma poi la pena restituisce vigore alla sua causa ovvero al sentimento. Se, infatti, la società smettesse di punire un certo reato, i suoi membri si abituerebbero a convivere con esso e, con il passare del tempo, il sentimento collettivo smetterebbe di sentirsi offeso.

La ragione per cui lo studio delle cause è assolutamente necessario dipende dal fatto che una funzione non nasce perché è utile. Detto diversamente, l'utilità di una funzione non è la sua causa[70]. Credere che una funzione abbia avuto origine dalla sua utilità condurrebbe a ragionamenti errati. Per comprendere l'ammonimento di Durkheim, abbiamo bisogno di un esempio, in cui l'utilità di una funzione viene erroneamente considerata la causa da cui ha avuto origine. Siccome nel quinto capitolo delle *Regole del metodo sociologico* Durkheim non fornisce esempi, ricorriamo a un esempio nostro, che formuliamo come segue: «Siccome la religione è utile per garantire la coesione sociale, allora la coesione sociale è la causa della religione». Perché Durkheim pensa che questo modo di ragionare sia errato?

La ragione è semplice e, in parte, già la conosciamo: Durkheim non pensa che gli uomini possano creare consapevolmente, attraverso un piano preordinato, le funzioni di un fenomeno sociale, come la religione o la solidarietà organica, ed è proprio per questa ragione che preferisce parlare di funzione e non di «fine». Questo discorso diventerà più chiaro, ricordando lo schema AETR: il totemismo è nato da una catena di eventi, iniziata con l'agglomerazione. Gli uomini primitivi non si incontravano con il fine di dare origine a una religione, che poi avrebbe svolto la funzione di garantire la loro coesione sociale: non era questa la loro intenzione e non immaginavano che sarebbe accaduto. Tant'è vero che, anche dopo la nascita del totemismo, i primitivi hanno continuato a ignorare quale fosse la sua utilità sociale. Un discorso analogo vale per la nascita della divisione del lavoro. Secondo la tesi di Durkheim, la divisione del lavoro non è nata da un ragionamento di un gruppo di uomini sull'utilità di dividere il lavoro per produrre una maggiore quantità di beni in minor tempo. Le cause della divisione del lavoro sono state l'aumento della densità e del volume della società. Nessun uomo ha creato la differenziazione sociale, dopo avere previsto e calcolato i vantaggi che avrebbe arrecato al futuro dell'umanità.

Una motivazione scientifica e pedagogica

Durkheim ritiene che una spiegazione scientifica debba stabilire relazioni di causa ed effetto tra i fenomeni. Tuttavia, gli uomini raramente si concentrano sul potere delle cause, essendo rapiti dall'urgenza dei bisogni. Ad esempio, gli uomini possono avvertire un forte bisogno di rinvigorire i legami familiari, che, però, non subiranno alcuna modificazione, se non interviene una causa ad avviare il processo di cambiamento. Analogamente, per restituire al governo l'autorità perduta, bisogna sviluppare una tradizione, uno spirito comune, un'identità collettiva, cioè rivolgersi alle cause da cui un governo deriva la sua autorità. Come ha scritto Gianfranco Poggi, commentando questo aspetto del pensiero di Durkheim: «Se non è possibile porre in essere tali cause, le cose che uno vuole non avranno semplicemente luogo. Viceversa, cose di cui non si ha bisogno possono continuare a esistere se e in quanto persistono i complessi di cause da cui dipendono»[71].

Le ragioni per cui Durkheim attribuiva così tanta importanza alla scoperta delle cause non è soltanto scientifica, ma anche pedagogica. Come abbiamo visto, Durkheim riteneva che il buon sociologo è colui che si rende utile alla società per migliorarla. La scoperta di una causa, nelle scienze sociali come nella scienza medica, è sempre un'esperienza esaltante perché pone gli uomini nella condizione di riformare la società, di rivoluzionarla o di immobilizzarla, intervenendo sui fattori decisivi. Individuare la causa del suicidio, per intenderci, è stato il dono di Durkheim alla società del suo tempo.

Le variazioni concomitanti

Fin qui, Durkheim ha chiarito la differenza tra la spiegazione causale e la spiegazione funzionale. Resta da affrontare la delicata questione delle *regole per la produzione della prova*. La domanda con cui chiudiamo questo capitolo è: qual è il metodo migliore per verificare la correttezza di un'affermazione causale? Secondo Durkheim, il metodo principe, per riuscire nell'impresa probatoria, è quello delle variazioni concomitanti, definito «lo strumento per eccellenza delle indagini sociologiche»[72].

Prima di procedere, dobbiamo chiarire una questione basilare: gli studi di Durkheim sono fondati sul metodo comparativo o *metodo della sperimentazione indiretta.*

Il metodo della sperimentazione indiretta

Durkheim compara società differenti, nel tempo e nello spazio. Proprio perché sono differenti, Durkheim deve individuare, in ognuna di esse, alcuni elementi comuni da comparare. Per esempio, la solidarietà meccanica e la solidarietà organica appartengono a due società diverse, ma sono entrambe forme particolari di «solidarietà sociale». Durkheim può così confrontare le società semplici con quelle complesse, il diritto repressivo con quello restitutivo, i riti totemici con quelli cattolici e così via. Questo confronto è finalizzato all'individuazione delle cause e non alla semplice descrizione. Per Durkheim, «la sociologia comparata non è una particolare branca della sociologia. È la sociologia stessa, in quanto cessa di essere puramente descrittiva ed aspira a render conto dei fatti»[73]. Durkheim fece ampio uso del metodo delle variazioni concomitanti nella ricerca sul suicidio, dove, ad esempio, il livello di anomia di certi gruppi e il loro tasso di suicidio variano insieme giacché *due variabili sono concomitanti quando ricorrono contemporaneamente*. Nella *Divisione del lavoro sociale*, Durkheim individua una variazione concomitante tra la crescita della complessità della società e il diritto restitutivo.

Durkheim ha definito il metodo delle variazioni concomitanti così chiaramente da rendere superflua ogni sintesi: «Abbiamo un solo modo per dimostrare che un fenomeno è causa di un altro. È quello di comparare i casi nei quali essi sono simultaneamente presenti o assenti. Si deve cercare se le variazioni che presentano in queste differenti combinazioni di circostanze testimoniano che l'uno dipende dall'altro[74]». Questo brano di Durkheim è limpido, eppure, John Stuart Mill ha saputo essere ancora più chiaro, spiegando che il metodo delle variazioni concomitanti è regolato dal seguente canone: «Ogni fenomeno che vari in qualche modo ogniqualvolta vari in quel modo particolare un altro fenomeno, è una causa o un effetto di quel fenomeno, o gli è connesso per qualche fatto di causalità»[75].

Secondo Durkheim, *la concomitanza costante è in se stessa una legge*: «Dopo aver dimostrato che in un certo numero di casi due fenomeni variano in modo eguale, si può essere certi di trovarsi in presenza di una legge»[76]. Detto più semplicemente, se il livello di integrazione sociale e il tasso di suicidio di certe categorie o gruppi variano insieme in modo costante, Durkheim ritiene di essere autorizzato a stabilire la seguente legge: «Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione della società religiosa. Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione della società domestica. Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione della società familiare»[77].

Le critiche di Mill

Mill era critico verso il metodo delle variazioni concomitanti ed ecco la ragione. Supponiamo di poter individuare due nazioni che concordino soltanto nel sistema protezionistico e nella prosperità industriale. Ebbene, è vero che in questo caso sarebbe possibile ricavare una relazione diretta tra il protezionismo e il benessere economico, ma soltanto avendo la certezza che tale benessere non possa avere che una sola causa. Tuttavia, la causa di un fenomeno sociale non è mai unica. Ecco perché «la supposizione dell'unità della causa – scrive Mill – non è solo distante dalla verità, ma ne è ad una distanza incommensurabile. Le cause di ogni feno-

meno sociale di cui particolarmente c'interessiamo, la sicurezza, la ricchezza, la libertà, il buon governo, la virtù pubblica, l'intelligenza generale, oppure il loro contrario, sono infinitamente numerose, specialmente quelle cause esterne o remote, che sole sono in massima parte accessibili all'osservazione diretta. Nessuna causa basta di per sé a produrre alcuno di questi fenomeni»[78].

4.18 Critiche a Durkheim

Le lodi e le critiche a Durkheim si rinnovano con il passare delle generazioni[79], come dimostra l'esigenza di fondare una rivista accademica, «Durkheimian Studies», che possa assorbire almeno una piccola parte delle pubblicazioni accademiche sul suo ispiratore. Una raccolta della letteratura critica relativa alla sola ricerca sul suicidio richiederebbe un'opera ponderosa[80]. In questa sede, ci limiteremo a riportare soltanto le critiche più ricorrenti.

Il collettivismo metodologico

Il collettivismo metodologico di Durkheim è stato respinto da Karl Popper, il quale ha affermato che «la società non esiste» e che bisognerebbe essere sempre consapevoli che la parola «società» è soltanto un costrutto mentale per semplificare la realtà, che è fatta soltanto di individui[81]. Gli uomini, non le società, sono buoni o cattivi, critici o dogmatici, pigri o intraprendenti. Il filosofo Dario Antiseri, a cui si deve la diffusione del pensiero di Popper in Italia, ha riassunto le critiche principali al collettivismo metodologico di Durkheim con queste parole: «Chi ha mai incontrato la società? Chi l'ha mai intervistata? La *società* non piange, non ride; non compra e non vende; non passeggia, non prega e non impreca; non pensa e non sbaglia, e quindi non ha colpe. Quel che vale per il concetto di *società*, vale per i concetti di *Stato*, di *chiesa*, di *partito*, di *patria*, di *classe sociale*, di *sistema economico*, di *elettorato*, e così via: vale cioè per *tutti* i concetti che costituiscono la nervatura delle scienze sociali. [...]. Nessuno ha mai visto il fisco: si incontrano solo burocrati che impongono, magari con l'aiuto di altri individui – i poliziotti – il pagamento di tasse; non si corrompe il fisco, viene corrotto questo o quel burocrate. Né è il partito ad imporre una volontà: la volontà che si pretende di far passare per volontà di un partito è sempre la volontà di quel leader, di quel gruppetto o cricca di individui. Non è il sindacato che lotta: a lottare o a scioperare sono sempre individui che hanno certe idee e che si prefiggono scopi determinati. Non esiste volontà dello Stato: ed essa non esiste perché semplicemente lo Stato non esiste; quel che esiste è unicamente la volontà di questo o quel ministro, o di questo o quel direttore generale che, magari in un consiglio di amministrazione, è riuscito ad imporre la sua volontà o a far accettare le sue proposte agli altri membri»[82].

La dicotomia tra società e individuo

Molti sociologi hanno criticato il «sociologismo» di Durkheim, che presuppone una netta dicotomia tra società e individuo. La tesi sociologica, secondo cui la società è sacra e l'individuo è profano, puntella la tesi pedagogica, secondo cui la società è fonte di altruismo, mentre l'individuo è fonte di egoismo. Per Friedrich

Jonas, Durkheim è stato un «dualista radicale»[83]. È dello stesso avviso anche Alberto Izzo, secondo cui Durkheim non ha colto il nesso dialettico tra la società e l'individuo, chiudendosi in un dualismo che crea continue contraddizioni. Se tutto ha origine dalla società, il talento individuale dovrebbe dipendere dalla società stessa. Invece Durkheim immagina che i talenti individuali siano indipendenti dalla società, come abbiamo visto nella ricerca sul suicidio, quando ipotizza l'esistenza di una società in cui tutti gli individui partono con le stesse risorse materiali, ma poi finiscono per distinguersi in base all'intelligenza e all'abilità nel lavoro. Izzo, a cui non piace il modo «settario» con cui Durkheim ha negato l'influenza dei fattori extra-sociali tra le cause del suicidio, ha scritto: «Durkheim è stato criticato per diversi aspetti del suo pensiero. L'accusa più frequente è quella di aver presupposto una netta dicotomia tra società e individuo, attribuendo alla prima ogni moralità, altruismo, e anche ogni capacità conoscitiva presente nell'uomo, e all'individuo solo istinti egoistici. Riducendo l'individuo solo a questo, tutto è visto procedere dalla società e in funzione della società. Di qui la critica, molto vicina alla prima, di "sociologismo"; di aver voluto accentuare l'importanza del fattore causale della società rispetto ad altri fattori che invece sono a esso inevitabilmente intrecciati. L'esempio del *Suicidio*, in cui si nega settariamente l'influenza di cause non sociali nella spiegazione di questo fenomeno, è forse il più evidente. Non sempre tuttavia, questo sociologismo è seguito dall'autore in questione con totale coerenza, il che a volte lo chiude in palesi contraddizioni. [...] E infatti, in un autore che muove dal presupposto secondo cui la società precede e conia l'individuo, al punto che all'individuo separato dalla società non rimangono che impulsi egoistici, il riferimento ai talenti individuali non può che apparire contraddittorio. I talenti stessi dovrebbero essere concepiti come qualcosa che dipende dalla società, non come qualcosa di precedente alla società stessa»[84].

Le critiche alla ricerca del suicidio

Tra le numerose critiche rivolte alla ricerca sul suicidio, Marzio Barbagli ne ha ricordate due. La prima riguarda le due grandi cause della morte volontaria, l'integrazione e la regolamentazione sociale. Secondo autorevoli studiosi, questi due concetti finirebbero per sovrapporsi, rendendo inutile la distinzione tra suicidio anomico e suicidio egoistico, che Durkheim non avrebbe saputo distinguere chiaramente. La seconda critica investe le statistiche ufficiali usate da Durkheim, che sottostimerebbero i dati reali sia perché i familiari dei suicidi, per paura o per vergogna, tendevano a nascondere la vera causa della morte, sia perché l'apparato di registrazione non era particolarmente efficiente[85]. Secondo questi critici, l'aumento del tasso dei suicidi nelle società complesse non sarebbe dovuto a una diminuzione del livello di integrazione sociale, ma a un miglioramento nella registrazione delle morti volontarie. Barbagli ha notato che, in base agli studi di Durkheim, le nostre società avrebbero dovuto assistere alla scomparsa dei suicidi altruistici, tipici delle società semplici, e a un'impennata dei suicidi anomici ed egoistici, tipici delle società industriali. Tuttavia, durante gli ultimi quarant'anni del Novecento, si è verificata un'impennata straordinaria dei suicidi altruistici. Barbagli individua la «svolta altruistica» nel suicidio del monaco buddista che si diede fuoco, nel 1963 a Saigon, per protestare contro il governo del suo Paese, seguito da altri casi analoghi, tra cui quello dello studente Jan Palach che si diede fuoco, il 19 gennaio 1969

a Praga, contro l'invasione sovietica della Cecoslovacchia. Il suicidio altruistico ha poi ricevuto un impulso poderoso in Medio Oriente per opera del militante di Hezbollah che, il 23 ottobre 1983, si lanciò con un camion pieno di bombe contro un edificio dei marines americani. Da parte nostra sarebbe fin troppo facile aggiungere i suicidi in nome di al Qaeda, Isis, al Shabaab o Boko Haram[86]. Quanto ai suicidi egoistici e anomici, Barbagli osserva che sono calati in Europa occidentale, anziché aumentare, e riassume la propria critica a Durkheim con queste parole all'inizio del suo volume, *Congedarsi dal mondo*: «Questi due grandi e inaspettati processi di segno opposto dimostrano, insieme a molti dati e fatti presentati nelle pagine che seguono, l'inadeguatezza della teoria che ha dominato incontrastata nelle scienze sociali per oltre un secolo e che resta ancora oggi la stella polare per chi si inoltra in questo difficile campo di ricerca. Né la crescente importanza dei suicidi altruistici in gran parte del mondo né il rapido declino di quelli egoistici e anomici nell'Europa occidentale possono essere ricondotti a variazioni dell'integrazione e della regolamentazione sociale. La documentazione raccolta per questo libro prova che i suicidi altruistici non si verificano solo quando vi è un eccesso di integrazione, quando vi è uno stato di assoluta subordinazione dell'individuo al proprio gruppo. Non è certo per questo che, nell'ultimo quarantennio, migliaia di persone (spesso con un alto livello di istruzione, una mentalità cosmopolita, la conoscenza di più lingue, una grande familiarità con il mondo immateriale della rete) si sono immolate per una causa collettiva, per aiutare il proprio popolo e combattere i suoi nemici»[87].

I punti deboli dell'analisi comparata

Sotto il profilo metodologico, Neil J. Smelser ha studiato, approfonditamente, le strategie di analisi comparata di Durkheim, giungendo a conclusioni talvolta severe. Secondo Smelser, Durkheim ha impiegato il metodo della variazione concomitante in modi ampiamente criticabili. Nella *Divisione del lavoro sociale*, i suoi dati sono tutt'altro che adeguati a produrre dimostrazioni inconfutabili. Per di più, le sue comparazioni dicotomiche, tra le società primitive e quelle avanzate, sono troppo semplificate. Senza considerare che la sua analisi si basa su uno schema di evoluzione troppo semplice. E poi, incalza Smelser, riprendendo alcune critiche di Mill al metodo delle variazioni concomitanti, le cause che potrebbero spiegare la nascita della divisione del lavoro sono molto più numerose di quelle proposte da Durkheim. Anziché riconoscere l'impossibilità di dimostrare empiricamente le relazioni causali enunciate nel suo studio, Durkheim insiste sulla loro validità e, quando si accorge che il suo ragionamento non è in grado di spiegare certe sue affermazioni causali, abbandona il metodo della variazione concomitante, per abbracciare una molteplicità di strategie alternative, tra cui la deduzione logica, le comparazioni ulteriori, l'analogia, gli esperimenti mentali, fino all'impiego di espressioni tutt'altro che scientifiche, del tipo: «In base a ciò che è generalmente conosciuto», «come tutti sanno», e così via: «La critica più significativa, tuttavia, si riferisce al fatto che Durkheim si limitò a citare semplici correlazioni, pur notando che questo metodo non fornisce nessuna certezza di associazione causale tra le variabili. Perché, per esempio, la divisione del lavoro dovrebbe precedere causalmente lo sviluppo del diritto restitutivo? Non potrebbe essere l'opposto? L'erosione graduale della punizione criminale per una diversa gamma di attività (per esempio,

l'usura) non avrebbe potuto costituire una condizione che permetteva al popolo nuovi indirizzi di attività? [...] Le sole variabili concomitanti usate da Durkheim, particolarmente quando applicate in modo dicotomico, non possono rispondere a questi problemi, poiché nessuno sforzo può essere sistematicamente fatto per *controllare* l'influenza di ciascuna delle variabili più importanti o di altre possibili variabili operative. Nonostante l'impossibilità di dimostrare empiricamente le relazioni causali enunciate, Durkheim insistette sulla loro validità. Tentò, inoltre, di sostenere le sue argomentazioni facendo assegnamento su di una molteplicità di strategie, diverse dalla variazione concomitante – la deduzione logica, le comparazioni ulteriori, l'analogia, gli esperimenti immaginari, e il richiamo a "ciò che è generalmente conosciuto". Cercherò di spiegarmi meglio: perché la divisione del lavoro dovrebbe produrre la solidarietà sociale?»[88].

Il «conservatorismo» di Durkheim

Un'altra critica, spesso rivolta a Durkheim, è quella di «conservatorismo». Durkheim è stato accusato di avere dedicato le sue migliori energie intellettuali allo studio del consenso sociale, per via della sua estrazione moderata e borghese. Anthony Giddens ha ricondotto la predilezione di Durkheim per l'ordine sociale agli eventi pubblici e privati che segnarono la sua vita[89].

Quanto agli eventi pubblici, furono turbolenti e sanguinosi. Nato il 15 aprile 1858 a Epinal, in Lorena, Durkheim crebbe nel clima segnato dalla sconfitta della Francia per mano della Prussia di Bismarck. La guerra franco-prussiana del 1870-1871 fu all'origine di quel nazionalismo che avvinse molti francesi, tra cui Durkheim, il quale nutriva sentimenti di rivalsa, tanto più che la disfatta aveva provocato una terribile guerra civile, la Comune di Parigi. Il 18 gennaio 1871, Guglielmo I si fece incoronare imperatore tedesco a Versailles. Oltre a questa umiliazione, strappò alla Francia due territori: l'Alsazia e la Lorena, dove era nato Durkheim. Questa aspirazione alla rivalsa, anziché tradursi in un desiderio di aggressione verso l'esterno, prese la forma di un pungente bisogno di coesione interna. Invece di odiarla, Durkheim fu affascinato dalla Germania, dove, tra il 1885 e il 1886, trascorse un anno di studi alla scuola di Wilhelm Wundt[90], che avrebbe avuto un peso decisivo nella sua formazione[91]. Della Germania ammirava la capacità di integrare i cittadini in una comunità coesa fondata sul rispetto verso lo Stato. Il problema dell'ordine sociale era centrale nella Francia di Durkheim, alla ricerca di un modello politico e culturale su cui cementare un nuovo assetto dopo tanti conflitti interni. Fu, peraltro, un conflitto a procurare il più grande dolore della vita di Durkheim: la morte nei Balcani del figlio André (1915), durante la Prima guerra mondiale[92]. Non ci sono dubbi sul fatto che Durkheim sia stato interessato a spiegare il consenso più del conflitto, ma non fu mai un conservatore retrivo. Fu favorevole al repubblicanesimo e al riformismo progressista, e ostile alla monarchia reazionaria e alla destra cattolica.

Quanto agli eventi privati, Durkheim crebbe in una famiglia di stretta osservanza ebraica. Non fu educato a ribellarsi, ma a obbedire. Il padre era un austero rabbino capo, le cui orme il figlio sembrava dover seguire. Durkheim frequentò inizialmente la scuola rabbinica, ma poi ruppe con la tradizione familiare e si dichiarò agnostico. L'ordine e la disciplina, di cui Durkheim si occupa nei suoi studi, furono anche a fondamento della sua vita.

Durkheim ha studiato il fenomeno più ricorrente nella vita degli uomini ovvero il consenso e l'ordine sociale. Le insurrezioni e le rivoluzioni sono, infatti, un fenomeno eccezionale della vita di qualsivoglia società. Gli uomini vivono disciplinatamente tutti i giorni della loro vita o quasi. Anche quando si ribellano violentemente contro l'organizzazione della società è per costruire una nuova disciplina e un nuovo ordine sociale. Studiare il consenso e l'ordine sociale è un contributo fondamentale alla comprensione della società. Le critiche non dovrebbero essere rivolte all'oggetto di studio, semmai al modo in cui uno studioso ha condotto le sue ricerche e, eventualmente, alle conclusioni a cui è giunto.

4.19 Durkheim e Marx

Giunti a questo punto, possiamo tracciare le differenze principali tra Marx e Durkheim.

L'approccio alla sociologia

In primo luogo, Marx non si è dedicato, consapevolmente, a valorizzare la sociologia nelle sue opere, mentre Durkheim ha dedicato la parte migliore della sua vita intellettuale a definire lo statuto epistemologico di questa disciplina per distinguerla dalle altre scienze sociali e assegnarle addirittura un ruolo preminente.

In secondo luogo, Marx ha sviluppato un approccio riduzionista allo studio della società, secondo cui i fenomeni politici sono riconducibili ai fenomeni economici. Per quanto Engels abbia poi affermato che le forze economiche sono decisive in «ultima istanza», è difficile disconoscere il riduzionismo implicito nel materialismo storico. D'altronde, fu lo stesso Engels a scrivere che non esiste niente di più potente e decisivo del «movimento economico». Ben diversamente, Durkheim ha elaborato un approccio antiriduzionista: i fatti sociali hanno una natura *sui generis*, una natura propria, e non possono essere ridotti ai fenomeni economici. I fenomeni sociologici non sono fenomeni socio-economici; sono fenomeni sociologici e basta. La sociologia è una disciplina autonoma e non ha alcun bisogno di essere sorretta dall'economia.

Differenze di metodo

In terzo luogo, Marx ha sostenuto il metodo dialettico, mentre Durkheim ha difeso quello empirico-positivista. Secondo Marx, il ricercatore deve abbracciare la più grande quantità possibile di fenomeni e poi considerare l'interdipendenza delle loro relazioni dialettiche. Durkheim, invece, ha difeso un metodo basato sull'uso preliminare delle definizioni per circoscrivere il più possibile il perimetro della ricerca. Durkheim pensava che l'impresa scientifica fosse nemica degli orizzonti troppo ampi. L'imperativo metodologico di Durkheim è delimitare l'oggetto di studio; quello di Marx è ampliarlo il più possibile.

Dialettica e nesso causale

In quarto luogo, la sociologia di Durkheim è una sociologia del nesso causale. Un fenomeno sociale si spiega con un fenomeno sociale della stessa specie, da cui è preceduto. Dal canto loro, Marx ed Engels erano critici verso questo approccio. Ecco che cosa scrive Engels a riguardo: «Quel che manca a questi signori, è la dia-

lettica. Vedono sempre solo da una parte la causa, dall'altra l'effetto. Che ciò è una vuota astrazione, che nel mondo reale tali metafisiche opposizioni polari si danno solo nei momenti di crisi, mentre tutto il gran corso dello sviluppo avviene nella forma dell'azione reciproca – anche se di forze assai impari, di cui il movimento economico è di gran lunga la più forte, la più originaria, la più decisiva – che qui niente è assoluto e tutto è relativo, questo neanche lo vedono, per loro Hegel non è mai esistito»[93].

Conflitto contro pace sociale

In quinto luogo, Marx amò il conflitto sociale, mentre Durkheim predilisse la pace sociale. Anche se entrambi credevano che la scienza dovesse avere la funzione pratica di migliorare la vita degli uomini, Marx utilizzò la sua «scienza» per disintegrare la società borghese e Durkheim per renderla più coesa. Marx pensava che i conflitti distruttivi tra la classe proletaria e quella borghese avessero una funzione benefica per il progresso della società. Durkheim operò per evitare che i borghesi e i proletari si scontrassero in un conflitto all'ultimo sangue. Marx esaltò la Comune di Parigi del 1871, mentre Durkheim la esecrò per il sangue che aveva sparso tra i francesi, armati gli uni contro gli altri in una guerra fratricida.

In sesto luogo, Marx fu un sostenitore dell'internazionalismo proletario, mentre Durkheim subì il fascino del nazionalismo francese.

Percorso di autoverifica

1. Che cosa sono i fatti sociali?
2. Quali sono le regole del metodo sociologico?
3. Quali sono le due forme di solidarietà?
4. Com'è nata la divisione del lavoro, secondo Durkheim?
5. Qual è il ruolo dell'immaginazione nello sviluppo della civiltà?
6. Quali sono i tipi principali di suicidio?
7. Che cos'è la religione?
8. Qual è il significato dello schema AETR?
9. Che cosa afferma la teoria dell'*homo duplex*?
10. Quali sono i due tipi di spiegazioni in sociologia?
11. Che cos'è il metodo delle variazioni concomitanti?
12. Quali sono le principali critiche all'olismo di Durkheim?

Capitolo 5

Max Weber

5.1
La sociologia comprendente

La sociologia comprendente di Max Weber rappresenta una delle alternative più autorevoli al materialismo storico di Marx e al positivismo di Durkheim. Weber chiamò il suo approccio «comprendente» (dal tedesco *Verstehen*) per chiarire che la spiegazione di un'azione sociale deve basarsi sulla comprensione dei motivi e degli scopi di chi agisce. La sociologia comprendente prescrive che il sociologo stabilisca un legame simpatetico con le persone sotto osservazione, per comprendere il senso che esse attribuiscono a ciò che fanno. Il punto focale è il modo in cui gli individui interpretano le loro stesse azioni.

Comprensione immediata ed esplicativa

Weber ha distinto due tipi di comprensione: la *comprensione immediata* o attuale e la *comprensione esplicativa*. Con la *comprensione immediata*, constatiamo ciò che appare evidente, come la rabbia di un uomo che digrigna i denti in preda all'ira. La comprensione esplicativa, invece, è un'impresa più ardua perché richiede di ricostruire i motivi soggettivi di un'azione. Ciò che un uomo fa è evidente; perché lo faccia è questione più enigmatica giacché i comportamenti possono poggiare su «costellazioni di motivi» tra loro differenti. Il boscaiolo sta tagliando la legna, ma perché lo fa? Sta sfogando la sua rabbia, sta lavorando per un profitto o si sta allenando per tenersi in forma? Mentre la comprensione immediata è diretta, la comprensione esplicativa è indiretta e richiede l'*immaginazione simpatetica* ovvero la nostra capacità di immedesimarci negli altri per assumere il loro punto di vista.

L'immaginazione simpatetica

L'immaginazione simpatetica è accresciuta dalla nostra familiarità con il mondo[1]. Maggiori sono le nostre esperienze di vita, più penetrante risulterà la nostra empatia (*Einfühlung*).

Weber afferma che non sempre siamo nella condizione di comprendere il senso soggettivamente inteso di un'azione per la semplice ragione che gli altri non sono trasparenti e questo impone al ricercatore di raccogliere più informazioni possibili per ricostruire la situazione dell'osservato e comprendere le sue motivazioni[2]. In alcuni casi, la fantasia non è in grado di produrre la penetrazione simpatetica:

«Molto spesso – scrive Weber – non siamo in grado di intendere con piena evidenza [...] parecchi "scopi" e "valori" ultimi in vista dei quali può essere orientato, in conformità dell'esperienza, l'agire di un uomo; ma d'altra parte, quanto più radicale è la loro distanza dai nostri valori ultimi, tanto più difficile ci risulta comprenderli *rivivendoli* mediante l'opera di penetrazione simpatetica della fantasia»[3].

Interpretazione e comprensione

È relativamente semplice rivivere (*Nacherleben*) la rabbia e la paura di un uomo o il senso di un'operazione matematica: tutto questo viene colto con somma evidenza razionale e intellettuale. Ben più difficile è rivivere il misticismo di un monaco cristiano. Quando però la diversità tra i valori di chi osserva e di chi è osservato è troppo grande, l'empatia non è possibile e allora il sociologo deve limitarsi a constatare gli atti e registrarli come farebbe con un fenomeno fisico o climatologico. In alcuni casi, la comprensione è ostacolata dalla repulsione morale del sociologo verso i valori delle persone che osserva. In altri, invece, la comprensione è ostacolata dalla mancanza di informazioni: una sola informazione può cambiare la nostra interpretazione e, di conseguenza, la nostra comprensione di un'azione. Il fatto che Weber, volendo chiarire quanto l'interpretazione e la comprensione fossero compenetrate nel suo metodo, abbia parlato di «comprensione interpretativa»[4], non deve trarre in inganno. Interpretazione e comprensione non sono la stessa cosa e la prima precede la seconda. Per Weber, la comprensione si raggiunge «mediante» l'interpretazione[5].

La centralità dell'individuo

Una caratteristica solare della sociologia comprendente è la centralità dell'individuo rispetto alla società[6].

Weber non direbbe mai che la «società è tutto» e non parlerebbe di «coscienza collettiva»[7] nel senso inteso da Durkheim. Nella prospettiva weberiana, nessuna società possiede una vita autonoma e indipendente rispetto ai propri membri. Per la sociologia comprendente, soltanto gli individui hanno una volontà e un'intenzionalità; soltanto gli individui possono valutare i mezzi rispetto allo scopo e riflettere sulle conseguenze possibili delle loro azioni. I fenomeni collettivi più complessi non sono altro che la risultante dell'aggregazione delle azioni individuali. I singoli individui e le loro azioni sono l'«atomo» della sociologia: soltanto loro possono essere oggetto di interpretazione[8]. Ne consegue che, al pari dell'economia «anche la sociologia deve adottare metodi strettamente individualistici»[9], come Weber scrisse in una lettera del 1920 a Robert Liefmann. Insomma: «La sociologia comprendente [...] deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio atomo»[10].

Quando il sociologo usa etichette come «Stato», «classe», «partito», deve essere consapevole che questi «concetti collettivi indifferenziati» sono «etichette» per semplificare la realtà e rendere più scorrevole il discorso. Nell'esempio di Weber, l'«interesse dello Stato», l'«interesse di classe dei lavoratori», l'«interesse dell'agricoltura» sono esempi di concetti collettivi, al di sotto dei quali si nasconde un «groviglio di contraddizioni». Gli agricoltori, ad esempio, sono divisi da un numero enorme di interessi contrapposti: alcuni hanno un interesse a vendere il proprio podere e sono perciò interessati a un rialzo del prezzo dei terreni; altri, invece, essendo interessati ad acquistare, hanno un interesse opposto ai primi. Richiamandosi a Kant, Weber chiarisce che i concetti servono a dominare la complessità del

mondo e invita a non dimenticare che la realtà empirica è sempre più complessa delle nostre rappresentazioni mentali.

In questo brano, Weber critica coloro che utilizzano i concetti collettivi come se fossero dotati di vita propria e, in più, esprime la sua concezione della società come un'arena piena di conflitti, che nascono da interessi contrapposti:

> Ad esempio interessi produttivi, derivanti dall'interesse in una nutrizione più a buon mercato della popolazione e dall'interesse, che non sempre coincide con quello, in una nutrizione qualitativamente migliore, a cui possono contrapporsi in varia maniera gli interessi della città e della campagna – mentre non c'è alcuna garanzia che l'interesse della generazione presente sia identico con il probabile interesse di quelle future; oppure interessi demografici, in particolare interessi ad una *più numerosa* popolazione agricola, derivanti dagli interessi «dello stato» per motivi di politica estera o interna, oppure da altri interessi ideali della specie più diversa, per esempio dall'influenza prevista di una numerosa popolazione agricola sul carattere culturale di un paese – interessi i quali possono contrastare con svariati interessi privati di tutte le parti della popolazione agricola, e presumibilmente anche con tutti gli interessi presenti della massa della popolazione agricola[11].

L'influenza dei valori

La sociologia comprendente è interessata al senso, alle motivazioni e agli scopi soggettivi dell'agire sociale. Attenzione però: comprendere un'azione, in senso weberiano, non significa giustificarla bonariamente o condividerla idealmente. Significa interpretarla in base al senso che assume per il soggetto agente. Un'azione può essere compresa sociologicamente e condannata moralmente[12]. La sociologia comprendente si propone di studiare le azioni sociali attraverso la comprensione dei significati soggettivi ed è pertanto molto attenta ai valori, che influenzano il modo di interpretare la realtà.

5.2 L'avalutatività

Secondo Weber, la sociologia non deve indicare i valori superiori per cui gli uomini dovrebbero battersi. In questo senso, la sociologia è una scienza «avalutativa». I giudizi di valore, quando contaminano il procedimento scientifico, allontanano gli studiosi dalla comprensione della realtà. Un sociologo deve scegliere: o pronuncia giudizi di valore, e si dedica alla vita politica e all'azione, oppure pronuncia giudizi di fatto, e si dedica alla scienza e alla riflessione. Il sociologo studia il mondo del senso, ma non insegna il senso del mondo. Va da sé che, agli occhi di un marxista, l'avalutatività di Weber è un modo ingannevole di mostrarsi imparziali, che finisce per favorire gli interessi della classe dominante. Secondo i marxisti, se gli scienziati sociali non si battono per cambiare il mondo, allora i borghesi ne ricaveranno un beneficio.

Contro il proselitismo

Dal canto suo, Weber era molto severo con quei professori che utilizzavano il loro sapere per indirizzare gli studenti verso un credo politico. Un professore

universitario, diceva, è molto più colto dei suoi allievi, i quali tendono a vedere in lui una fonte autorevole. Inoltre, gli studenti non possono contestare il professore quando è in aula, tanto più che, soprattutto in un sistema statale, hanno bisogno del suo aiuto per proseguire gli studi. Un professore non dovrebbe spacciare le sue idee di parte per verità scientifiche, utilizzando trucchi e camuffamenti. Weber scrisse di «deplorare» il proselitismo in aula. I professori e gli studenti hanno tutto il diritto di battersi per una fede politica nelle piazze, dove tutti sono liberi di applaudire o di fischiare. Tuttavia, in aula, non dovrebbero comportarsi come militanti di partito. Sul punto, Weber si espresse con molta chiarezza e altrettanta durezza, durante una conferenza tenuta nel 1917 a Monaco, *La scienza come professione*, in cui invitò a non utilizzare il linguaggio della scienza come una «spada» per abbattere gli avversari. Weber indirizzava i suoi strali contro i docenti e contro gli studenti:

> Si afferma – ed io lo sottoscrivo – che la politica non si addice all'aula di lezione. Non si addice da parte degli studenti. [...] Ma la politica non si addice neppure da parte del docente: non si addice proprio quando questi si occupa di politica dal punto di vista scientifico, e allora meno che mai. Infatti la presa di posizione politica pratica e l'analisi scientifica di formazioni politiche e di partiti sono due cose differenti. Quando uno parla di democrazia in una riunione popolare, non fa alcun mistero della propria presa di posizione personale: anzi, prendere partito in modo chiaramente riconoscibile è il suo dannato dovere, ciò a cui è tenuto. Le parole di cui si serve non sono allora strumenti di analisi scientifica, bensì strumenti di competizione politica nei confronti della presa di posizione altrui. Esse non sono un vomere per dissodare il terreno del pensiero contemplativo, bensì spade contro gli avversari, mezzi di lotta. Ma in una lezione o in un'aula sarebbe sacrilegio usare la parola in questa maniera[13].

Il compito di un professore universitario è di citare quei fatti che, oltre a essere più scomodi per le sue opinioni, mettono in discussione le sue teorie. I professori non devono insegnare agli studenti «che cosa» pensare, bensì «come» pensare, ovvero come ragionare in modo logicamente rigoroso. Il professore analizzerà le forme della democrazia, il loro funzionamento e le ricadute che hanno sulla vita degli individui, confrontando i regimi non democratici con quelli democratici. Ma si guarderà bene dall'imporre i suoi ideali dall'alto della cattedra e non cercherà di conquistare gli studenti alla propria causa politica attraverso lo stratagemma di «far parlare i fatti». I fatti non parlano mai da soli giacché il professore sceglie quelli a cui dare la parola. La selezione può essere onesta e imparziale oppure faziosa e ideologica. Weber invitava all'onestà intellettuale e ricordava che «il profeta e il demagogo non si addicono alla cattedra universitaria»:

> Al profeta e al demagogo è stato detto: «Esci per le strade e parla pubblicamente». Parla, cioè, dov'è possibile la critica. Nell'aula di lezione, ove siede di fronte ai propri ascoltatori, questi devono tacere e l'insegnante parlare, e io ritengo irresponsabile approfittare della circostanza che gli studenti sono obbligati, per andare avanti, a frequentare il corso di un insegnante e che qui a nessuno è concesso di controbatterlo con la propria critica, non già per essere loro d'aiuto – com'è suo compito – con le sue conoscenze e le sue esperienze scientifiche, ma per inculcare in essi la sua personale concezione politica. È certamente possibile che l'individuo riesca solo in maniera insoddisfacente a nasconde-

re le sue simpatie soggettive. Allora egli si espone alla critica più spietata davanti al foro della sua propria coscienza. E ciò non prova nulla, poiché anche altri errori puramente di fatto sono possibili e nulla provano contro il dovere di cercare la verità. Io lo rifiuto anche e precisamente nel puro interesse della scienza. Mi offro di provare, sulle opere dei nostri storici, che ogniqualvolta l'uomo di scienza esprime il suo proprio giudizio di valore, cessa la piena comprensione dei fatti[14].

Fin qui, il discorso di Weber appare semplice e lineare: la sociologia è una scienza empirica e il sociologo non deve pronunciare giudizi morali o indicare gli ideali per cui battersi. In realtà, il rapporto tra Weber e il mondo dei valori è ben più complesso e richiede di essere approfondito. Il modo migliore di procedere è quello di iniziare dalla distinzione weberiana tra i «giudizi di valore» e il «riferimento ai valori» o «relazione ai valori».

5.3 Giudizi di valore e riferimento ai valori

Pronunciare un giudizio di valore significa esprimere un giudizio morale. Fare riferimento ai valori è altro.

Giudizi di fatto e giudizi di valore

Nella scelta dell'argomento, il ricercatore non è avalutativo e non è tenuto a esserlo. I valori sono un mezzo per orientarsi nel cammino della vita. Perché mai il sociologo dovrebbe indirizzarsi verso un tema che non suscita in lui alcuna tensione etica? Tuttavia, una volta iniziata la ricerca, dovrà astenersi dai giudizi di valore. Per Weber, la scienza è questione di «essere», non di «dover essere»; si tratta di giudizi di fatto contro giudizi di valore. Nell'aula di lezione, come nella ricerca storico-sociale, i giudizi di valore non devono fondersi con i giudizi di fatto, formando un insieme indistinto che Weber giudicava rovinoso per il progresso della conoscenza. Il sociologo può studiare i giudizi di valore e sforzarsi di comprendere perché un gruppo disprezzi un altro gruppo, ma non può giudicare moralmente né chi disprezza, né chi è disprezzato[15], per quanto questa imparzialità abbia dei costi psicologici quando stride con i valori soggettivi del ricercatore[16].

La funzione della scienza

Poste simili premesse, è lecito domandarsi quale sia la funzione della scienza.

Nel saggio *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), Weber risponde che la scienza ha il compito di pronunciarsi sull'adeguatezza dei mezzi rispetto ai fini. Il sociologo può dire se i mezzi con cui gli uomini intendono perseguire i loro fini sono adeguati, ma non può giudicare moralmente le mete. I fini ultimi, gli obiettivi ideologici, gli scopi sono materia di fede, che la scienza può studiare, ma non condannare o celebrare. Weber attribuiva alla sociologia la funzione di studiare le conseguenze possibili di un'azione per capire se siano in contrasto con gli obiettivi desiderati: «Noi offriamo – scrive Weber – in tale maniera a colui che agisce la possibilità di misurare tra loro queste conseguenze non volute del suo agire con quelle volute»[17].

Gli uomini vogliono qualcosa o per il suo proprio valore oppure come mezzo per ottenere qualcos'altro, ed è importante che abbiano le idee chiare sulle conseguenze possibili delle loro azioni.

5.4 L'azione sociale

Abbiamo detto che il sociologo non può pronunciare giudizi morali sull'oggetto del proprio studio, ma non sappiamo ancora quale sia l'oggetto di studio della sociologia comprendente. Per Durkheim, sono i fatti sociali; per Weber, sono le azioni sociali. Nella prima pagina di *Economia e società*, opera incompleta pubblicata postuma dalla moglie nel 1922, Weber scrive che l'azione sociale è il fenomeno «centrale e costitutivo» della sociologia.

L'agire sociale necessita di una relazione sociale

L'agire è sociale soltanto se prende in considerazione l'atteggiamento di terze persone, che possono essere note o ignote. Chi accetta di ricevere un pagamento in denaro ha l'aspettativa che una moltitudine di persone anonime accetterà quel denaro in uno scambio futuro.

Affinché vi sia azione sociale è necessario che ci sia una relazione sociale, cioè una reciprocità tra gli individui. Ne deriva che non ogni specie di agire è un agire sociale. Non è un'azione sociale la preghiera di un individuo al chiuso di una stanza. In questo caso, non c'è relazione sociale giacché l'individuo che prega da solo non è in relazione con nessuno e nessuno è in relazione con lui. In questo caso, l'atteggiamento religioso, non essendo orientato in vista dell'atteggiamento di altri individui, è semplice contemplazione o preghiera solitaria. Allo stesso modo, il fatto che due individui vengano in contatto non è sufficiente perché il loro incontro assuma un carattere sociale. Lo scontro accidentale tra due ciclisti, spiega Weber, non è un'azione sociale; è simile a un evento naturale, come un masso che cade sulla strada. Tuttavia, è un'azione sociale il tentativo dei ciclisti di evitarsi, il battibecco dopo l'impatto o il venire alle mani.

Non agisce socialmente nemmeno l'individuo che imita passivamente la folla da cui è circondato. Esso è un agire «condizionato di massa» che avviene senza fare riferimento alla massa in base al senso. Se però un individuo imita gli altri per rispettare la moda, la tradizione, o per compiacere le persone di un certo ambiente sociale, allora il suo agire è sociale perché sta considerando l'atteggiamento di terze persone. Dove c'è agire sociale, deve esserci anche una relazione di senso intenzionato verso il comportamento altrui. La sociologia comprendente è interessata soltanto alle azioni dotate di senso soggettivo. Il problema è che non sempre è facile stabilire se un individuo sta agendo passivamente o in vista dell'atteggiamento di altri. Fraintendere è frequente. Agli occhi del sociologo comprendente, la vita sociale è equivoca, complessa, enigmatica. Ammesso che l'individuo che stiamo osservando abbia agito in base al senso, quale senso dobbiamo attribuire alla sua azione?

Capire la logica della situazione

Per rispondere a questa domanda, bisogna innanzitutto ricostruire la situazione in cui si trova l'individuo. La sociologia comprendente non è un'analisi psicologica delle motivazioni degli individui, bensì il tentativo di comprendere il condizionamento situazionale esercitato sulle azioni individuali. La *logica della situazione*, per dirla con le parole di Karl Popper[18], è fondamentale per il sociologo comprendente, che deve sempre includere nella sua analisi la struttura della situazione e i relativi vincoli situazionali[19]. Non bisogna commettere l'errore di credere che la sociologia comprendente sia applicabile soltanto allo studio dei piccoli gruppi per il fatto di porre al centro della sua riflessione il punto di vista e gli scopi del soggetto agente. Weber ha utilizzato il metodo comprendente per spiegare la nascita del capitalismo, mentre altri autori, come Victor Zaslavsky, hanno utilizzato il metodo weberiano per spiegare le cause del crollo dell'economia sovietica.

I dirigenti delle imprese sovietiche – spiega Zaslavsky – erano tenuti a rispettare il piano economico deciso dal partito comunista. A causa della situazione in cui si trovavano, gli amministratori d'impresa premevano sui pianificatori centrali per ottenere il piano di produzione più basso possibile e, nello stesso tempo, chiedevano molti più materiali e manodopera di quella necessaria in modo da accrescere le probabilità di rispettare le attese del partito. Questo però aumentava gli sprechi e creava schemi comportamentali economicamente irrazionali. Decine di migliaia di manager falsificavano i bilanci per nascondere le capacità effettive delle loro imprese e resistevano alle innovazioni tecnologiche, che, in caso di successo, avrebbero indotto i pianificatori a innalzare gli obiettivi, mentre, in caso di fallimento, avrebbero condotto i manager davanti a un tribunale. Mancando il mercato, gli amministratori delle imprese sovietiche non lavoravano per ricavare un profitto, ma per ottenere l'approvazione dei gerarchi del partito comunista. Tale situazione impediva lo sviluppo di un sistema di interazioni economicamente efficiente: «Al cronico caos dell'informazione e all'irresponsabilità politica dei pianificatori – scrive Zaslavsky – si aggiungeva così un totale disinteresse da parte delle imprese per il risparmio delle risorse e per l'aumento della produttività. Ogni anello del sistema della pianificazione si opponeva attivamente alla ricerca e all'utilizzo di nuove tecnologie e invenzioni, poiché esse avrebbero spinto a cambiare i metodi ormai sperimentati e sarebbero andate contro gli interessi acquisiti dei principali attori dell'economia pianificata. Per i pianificatori le innovazioni avrebbero richiesto una continua redistribuzione delle risorse e una rielaborazione dei piani, e ciò avrebbe complicato e aumentato il loro lavoro»[20]. Come appare evidente, Zaslavsky spiega il crollo dell'economia sovietica attraverso le azioni dei singoli individui.

Weber sociologo del dubbio

Weber elaborò un complesso apparato concettuale per ridurre gli errori di interpretazione, ma non pensò mai di poterli eliminare del tutto: un'impresa che riteneva impossibile. L'uomo weberiano non ha le certezze dell'uomo marxista. Consapevole che il proprio lavoro si basa su un processo interpretativo ininterrotto, tutto ciò che può dire, alla fine delle sue ricerche, è: «Probabilmente, le cose sono andate in questo modo, ma potrei essermi sbagliato». Weber non ha certezze assolute e nemmeno gli interessano: il fine della sua sociologia non è rivoluzionare il mondo, un'impresa che richiede di incitare le masse. Se Marx

è il maestro del sospetto, Weber è il maestro del dubbio. Come abbiamo accennato, la sociologia comprendente afferma che non sempre gli uomini riescono a comprendere le azioni degli altri, soprattutto quando appartengono a un universo culturale troppo diverso.

Weber ha individuato quattro tipi di azione sociale, che ha posto in ordine decrescente di razionalità:

- azione razionale rispetto allo scopo;
- azione razionale rispetto al valore;
- azione affettiva;
- azione tradizionale.

L'azione razionale rispetto allo scopo

L'azione è razionale rispetto allo scopo quando l'individuo ricorre a un calcolo per adeguare le risorse al fine. L'uomo che agisce razionalmente rispetto allo scopo è un attento pianificatore e un abile calcolatore. Egli non agisce affettivamente o emotivamente, e non agisce nemmeno in base alla tradizione. Lucido e distaccato, misura razionalmente i mezzi in rapporto ai fini, valuta le alternative possibili, riflette sulle conseguenze che potrebbero scaturire dalla realizzazione dei suoi scopi e cerca di capire se questi possono entrare in conflitto tra loro.

Sono esempi di azione razionale rispetto allo scopo l'imprenditore che calcola i costi per aumentare i profitti e il generale che cerca di prevalere sul nemico attraverso la manovra di unità militari in campo aperto. Nel valutare la razionalità di un'azione, conta il punto di vista del soggetto agente. Il fatto che un uomo cerchi di raggiungere uno scopo in base a conoscenze che, con il passare del tempo, si rivelano inadeguate, non rende la sua azione irrazionale. L'azione razionale rispetto allo scopo è attenta ai risultati pratici ed è infatti tipica dell'uomo d'azione.

L'azione razionale rispetto al valore

L'azione è razionale rispetto al valore quando l'individuo agisce per realizzare un fine che, dal suo punto di vista, ha un valore in sé. Non importa quali siano le conseguenze dell'azione; ciò che conta è l'azione in quanto tale purché sia conforme a un ideale politico, a una credenza religiosa, a un principio etico o estetico. Ecco perché la razionalità rispetto al valore è sempre irrazionale dal punto di vista di chi agisce in modo razionale rispetto allo scopo. I martiri cristiani, che andavano incontro alla morte per testimoniare la loro fede, agivano in modo razionale rispetto a un valore. La sociologia comprendente insegna che molti individui, che noi etichettiamo come «irrazionali», sono persone di cui non riusciamo a comprendere la razionalità valoriale o assiologica perché abbiamo gli occhi pieni di razionalità strumentale[21].

Scrive Weber: «Agisce in maniera *puramente* razionale rispetto al valore colui che – senza riguardo per le conseguenze prevedibili – opera al servizio della propria convinzione relativa a ciò che ritiene essergli comandato dal dovere, dalla dignità, dalla bellezza, dal precetto religioso, dalla pietà o dall'importanza di una «causa» di qualsiasi specie. L'agire razionale rispetto al valore (nel significato che assume nella nostra terminologia) è sempre un agire secondo «imperativi» o in «conformità» a «esigenze» che l'agente crede gli siano poste»[22].

L'azione affettiva

L'azione affettiva è dettata da stati d'animo momentanei. La differenza tra l'orientamento affettivo dell'agire e l'orientamento razionale rispetto al valore risiede

nel fatto che, nel secondo caso, vi è una maggiore consapevolezza dei fini ultimi e una maggiore pianificazione dell'azione. Si agisce affettivamente per soddisfare un bisogno impellente di vendetta o di gioia. Weber precisa che il comportamento rigorosamente affettivo sta «al limite». Nella maggior parte dei casi, esso si trova su un crinale tra la razionalità rispetto allo scopo e la razionalità rispetto al valore.

L'azione tradizionale

L'azione rigorosamente tradizionale è simile all'imitazione passiva e, pertanto, il suo orientamento in base al senso è relativamente basso. L'agire tradizionale – scrive Weber – ha l'aspetto di un'«oscura reazione a stimoli abitudinari». Più l'uomo agisce in base all'abitudine, meno agisce in base al senso.

Nella teoria, le azioni sociali sono nettamente distinte; nella realtà, sono spesso compenetrate. Lo scienziato sociale agisce razionalmente rispetto allo scopo, rappresentato dalla verità, la quale è anche un valore. Ricorrendo a un esempio non di Weber, potremmo affermare che il tipico terrorista islamico agisce in modo razionale rispetto allo scopo per eludere i controlli della polizia e uccidere il maggior numero possibile di persone, il che gli impone di essere lucido e meticoloso nel pianificare le sue azioni. Tuttavia, egli agisce anche razionalmente rispetto a un valore giacché compie un'azione che, dal suo punto di vista, ha un valore intrinseco, anche se il suo attentato fallisce. Nello stesso tempo, agisce affettivamente, in preda all'odio per i suoi nemici. Infine, agisce tradizionalmente, convinto di muoversi nel solco della tradizione dei *mujahiddin*.

L'agire tradizionale è quello meno orientato in base al senso soggettivamente inteso, mentre l'agire razionale rispetto allo scopo è dotato della maggiore evidenza razionale.

L'agire è inconsapevole

Sebbene avesse un grande interesse per la razionalizzazione di tutti gli aspetti della società – economia, arte, musica, cultura, politica – Weber pensava che, nella grande maggioranza dei casi, gli individui agissero istintivamente, in base all'abitudine, nella semicoscienza o nell'incoscienza del senso intenzionato: «L'agire effettivamente, e cioè pienamente consapevole e chiaro, è in realtà sempre e soltanto un caso limite. Ogni considerazione storica e sociologica dovrà sempre, nell'analisi della *realtà*, tener conto di questo fenomeno»[23].

Weber studiò l'azione razionale, essendo convinto che l'uomo fosse un animale abitudinario. Weber era un elitista coerente e rigoroso[24]. Pensava che le innovazioni nei modelli di azione fossero introdotte da individui dotati di qualità fuori dall'ordinario, che poi si trasformavano in abitudine per l'uomo comune. Weber descrisse le masse come irrazionali ed emotive e, come tali, incapaci di partecipare in modo ampio e attivo alla vita politica[25].

5.5 Comprensione e spiegazione

Abbiamo visto quanto sia importante comprendere il significato di un'azione in base agli scopi e alle motivazioni del soggetto agente. Tuttavia, Weber riteneva che

la comprensione, da sola, non fosse sufficiente a garantire la completezza di un'analisi sociologica. Oltre a comprendere, il ricercatore deve anche spiegare causalmente. Per Weber, una spiegazione è scientifica soltanto se è una spiegazione causale giacché «il principio causale [...] costituisce il presupposto di ogni lavoro scientifico»[26].

In questo brano, tratto da *Economia e società*, Weber concepisce il comprendere (*Verstehen*) e lo spiegare (*Erklären*) come due momenti separati dell'indagine scientifico-sociale, che però richiedono la stessa cura da parte del ricercatore. Weber scrive che il ricercatore deve prima comprendere, interpretando, e poi spiegare causalmente ciò che ha colto per via empatica. È pertanto del tutto ingiustificato credere che la comprensione sia il fine ultimo della sociologia weberiana[27].

Nelle parole di Weber:

> La sociologia (nel senso qui inteso di questo termine, impiegato in maniera così equivoca) deve designare una scienza la quale si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo, l'agire sociale, e quindi di spiegarlo causalmente nel suo corso e nei suoi effetti. Inoltre, per «agire» si deve intendere un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno), se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un *senso* soggettivo. Per agire «sociale» si deve però intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di *altri individui*, e orientato nel suo corso in base a questo[28].

I tre tipi di spiegazione causale

Come appare evidente da questo brano, la causalità è fondamentale in Weber. Tuttavia, nella sua opera, è possibile distinguere tre tipi di spiegazione causale.

Il primo tipo è rappresentato dalla spiegazione causale delle scienze naturali, che si basa sulla deduzione dei fenomeni da leggi generali: un fenomeno è spiegato se può essere dedotto da una legge.

Il secondo tipo è rappresentato dalla spiegazione causale delle scienze storiche. In questo caso, i fenomeni non possono essere dedotti da leggi generali giacché la storia si occupa di eventi avvenuti una volta sola. Ne consegue che la spiegazione causale di tipo storico richiede di ricostruire le circostanze uniche che hanno causato un certo avvenimento. Le individualità storiche possono essere eventi particolari, come la guerra del 1914, o molto vasti, come il capitalismo[29].

Il terzo tipo di spiegazione causale è rappresentato dalla spiegazione sociologica, che ricerca relazioni regolari tra i fenomeni in forma probabilistica. La spiegazione sociologica non mira ad affermare che A causa inevitabilmente B, ma che A favorisce B. Il sociologo weberiano non dirà che le crisi economiche rendono inevitabili le rivolte, bensì che le crisi economiche favoriscono la formazione di movimenti di protesta.

Weber maturò il suo orientamento metodologico nell'ambito di un celebre dibattito intellettuale, il *Methodenstreit* o «disputa sul metodo», che ebbe, tra i suoi numerosi protagonisti, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert.

5.6
Il dibattito sul metodo

La distinzione di Dilthey tra scienze della natura e dello spirito

Nel 1883, Dilthey pubblicava la sua *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), in cui distingueva le «scienze della natura» dalle «scienze dello spirito». Le prime si occupano di studiare i fenomeni esterni all'uomo e i nessi causali tra i fenomeni fisici; le seconde, invece, studiano l'uomo dall'«interno», attraverso una metodologia empatico-intuizionista. Lo scienziato della natura accerta i rapporti causali e va alla ricerca di leggi generali; lo scienziato dello spirito, invece, si disinteressa delle cause e studia i fenomeni storici attraverso l'immedesimazione[30]. Secondo Dilthey, il mondo della natura richiede di essere spiegato con l'osservazione esterna, mentre il mondo dell'uomo richiede di essere compreso attraverso l'*Erlebnis,* l'«esperienza vissuta», che lo storico porta con sé come patrimonio personale e da cui dipende la comprensione. Come dire: gli uomini non possono immedesimarsi nella sfera galileiana che scorre lungo un piano inclinato, però possono immedesimarsi nei protagonisti della battaglia di Waterloo, con cui possono identificarsi. Secondo Dilthey: «La natura è per noi un'estranea, perché è soltanto esterna, non interna. Il nostro mondo è la società. Noi partecipiamo al giuoco delle reciproche azioni che avvengono in essa con tutta la forza del nostro essere perché avvertiamo in noi stessi, dall'interno, con vivissima emozione, gli stati e le forze che compongono il suo sistema»[31]. Per Dilthey, prima viene l'*Erlebnis* e poi il *Verstehen*, giacché nessuno potrebbe comprendere un uomo senza avere prima sperimentato un *intus ire*, letteralmente, un «entrare dentro» la sua vita psichica e spirituale[32].

Ne deriva che le differenze tra scienze dello spirito e scienze della natura sono nell'oggetto di studio (uomo contro natura); nelle finalità conoscitive (comprensione contro spiegazione); e nel metodo (immedesimazione contro osservazione). Dilthey distingueva il metodo della spiegazione da quello della comprensione, concepito in modo analogo a quello dell'introspezione[33], ed esprimeva la sua insoddisfazione per l'approccio positivista, basato sulla teoria dell'unità del metodo scientifico, di cui Comte era stato un paladino. Per Comte, tutte le scienze, dall'astronomia alla sociologia, condividono lo stesso metodo positivo, basato sulla spiegazione causale e l'osservazione. Nella prospettiva comtiana, il metodo impiegato dalla fisica è talmente fecondo di risultati da meritare di essere applicato in tutti i campi del sapere. L'esigenza di unificare il metodo scientifico era stata ribadita da Durkheim, il quale aveva scritto che la determinazione delle cause di un fenomeno richiede il riferimento a leggi generali in grado di enunciare relazioni costanti tra i fenomeni sociali. Prima di Durkheim, John Stuart Mill, nel suo *Sistema di logica* (1843), aveva chiarito che spiegare significa individuare le cause che hanno prodotto un fenomeno in base a una legge generale e aveva espresso la convinzione che anche i comportamenti umani fossero riconducibili a leggi universali come quelle che governano il mondo fisico[34]. Parlando della sociologia generale, Mill aveva scritto che «la storia offre, se esaminata giudiziosamente, delle leggi empiriche della società. Il problema della sociologia generale è quello

d'accertarle e di connetterle con le leggi della natura umana, con deduzioni che mostrino che tali sono le leggi derivate, da attendersi naturalmente come conseguenze di quelle ultime»[35].

Dilthey si opponeva alla teoria dell'unità del metodo e negava che le scienze dello spirito avessero un compito esplicativo. Mentre le scienze della natura mirano a spiegare causalmente il loro oggetto di studio, le scienze dello spirito non ricorrono alla categoria di causa, ma a quelle di significato, scopo, motivazione, valore. Dilthey lasciava in eredità una distinzione netta tra l'intendere e la causalità.

Le scienze nomotetiche e idiografiche di Windelband

Windelband si confrontò con le tesi di Dilthey nella prolusione che tenne nel 1894 in qualità di Rettore dell'Università di Strasburgo, successivamente inclusa nei suoi *Preludi*[36]. Per Windelband, la distinzione decisiva è tra *scienze nomotetiche*, che ricercano leggi generali, e *scienze idiografiche*, che studiano i fenomeni nella loro individualità. In quest'ottica, il problema non è più l'oggetto di studio (uomo o natura), ma la finalità conoscitiva della ricerca (generalità contro individualità). I fenomeni umani e naturali possono essere utilizzati come casi particolari di leggi generali oppure per accertare la loro irripetibilità. Per Windelband, anche le «scienze della cultura», come preferiva chiamarle, possono andare alla ricerca di regolarità e il loro sapere idiografico non può fare a meno delle generalizzazioni del sapere nomotetico: «Le medesime cose possono essere oggetto di una ricerca nomotetica e insieme anche di una ricerca idiografica»[37]. Se il ricercatore studia le caratteristiche uniche e irripetibili della presa della Bastiglia, allora il suo fine è idiografico[38]; se, invece, studia un certo numero di rotture rivoluzionarie per comprendere la «dinamica delle rivoluzioni»[39], allora il suo fine è nomotetico[40]. Windelband dedicò molta attenzione allo studio dei valori, che considerava trascendenti e universali, e recuperò l'importanza della causalità negli studi storici.

Rickert e la relazione ai valori culturali

Rickert, che si laureò sotto la guida di Windelband a Strasburgo, confermò la distinzione del maestro tra scienze generalizzanti e scienze individualizzanti, ed elaborò una classificazione sistematica dei valori. Secondo Rickert, la realtà storica è un caos inesauribile di eventi e lo storico ha bisogno di una scala di valori per selezionare i fatti più importanti. Ai fini della storia politica – scrive Rickert – il rifiuto della corona imperiale tedesca da parte di Federico Guglielmo IV sarebbe un fatto storicamente essenziale, mentre le abilità del suo sarto sarebbero irrilevanti. Tuttavia si può immaginare che il sarto diventi storicamente essenziale per uno storico della moda. I valori svolgono, nelle scienze della cultura, la funzione che le leggi svolgono nelle scienze della natura. Riferendosi ai valori, lo storico può distinguere i fatti importanti da quelli irrilevanti e rendere intellegibile il caos della realtà. La relazione teorica ai valori culturali è dunque fondamentale per la conoscenza storica giacché – spiega Rickert con una metafora suggestiva – una ricerca scientifica è condizionata «dal modo in cui vengono fatti i tagli nel fiume della realtà e *scelti* gli elementi *essenziali*»[41] in base ai valori. Senza la relazione ai valori, gli eventi diventano insignificanti, noiosi, privi di senso e di importanza.

In Rickert, come in Windelband, i valori sono universali e necessari. Gli uomini agiscono per realizzarli attraverso la storia, mentre gli storici si riferiscono a essi per orientarsi negli studi: «Il fatto che noi possiamo e vogliamo scrivere per lo più solo storia di uomini – scrive Rickert – mostra che noi, nel far questo, siamo gui-

dati da valori che distinguono l'accadere privo di senso da quello fornito di senso, e che non potrebbe esserci una scienza della storia senza valori guida [...], dobbiamo chiaramente intendere il metodo storico-individualizzante come un metodo che si riferisce al valore, in antitesi alla scienza della natura [...] che non si cura dei valori culturali»[42].

In Rickert, si trova anche la formulazione del principio dell'avalutatività. Il fatto che lo storico si riferisca ai valori non significa che debba emettere giudizi di valore. Lo storico non loda e non condanna la Rivoluzione francese. Egli si limita a constatare che quell'evento è stato significativo e importante:

> Lo storico in quanto tale non è in grado di decidere se la Rivoluzione Francese abbia favorito o danneggiato la Francia o l'Europa. Questa sarebbe una valutazione. Viceversa – scrive Rickert – nessuno storico dubiterà che gli avvenimenti compresi sotto questo nome sono stati significativi ed importanti per lo sviluppo culturale della Francia e dell'Europa, e che perciò devono essere assunti nella loro individualità come essenziali nella rappresentazione della storia europea. Questa non è una valutazione pratica, ma una teorica relazione ai valori. In breve, valutare comporta sempre lode o biasimo. Relazionare ai valori, invece, nessuno dei due. Questa è proprio la nostra opinione. Quando la storia esprime lode o biasimo, scavalca i suoi limiti in quanto scienza dell'essere reale[43].

Vi è un'altra idea di Rickert, che troviamo anche in Weber, vale a dire l'importanza dei concetti per esemplificare la complessità della realtà. Per comprendere il mondo e dominarlo con la tecnica, dobbiamo prima semplificarlo attraverso concetti generali. L'uomo può predire soltanto il generale, mai il particolare: «Se il mondo non fosse *semplificato* in modo generalizzato non sarebbe possibile la sua determinazione e il dominio su di esso. L'infinita molteplicità dell'individuale e del particolare ci *confonde* fintanto che non viene dominata dalla elaborazione concettuale generalizzante. Con un concetto di contenuto *individuale* non verremmo mai fuori da questo *singolo* posto verso altri luoghi e altri tempi»[44].

Cerchiamo adesso di comprendere ciò che Weber accolse e ciò che, invece, rifiutò delle conclusioni di Dilthey, Windelband e Rickert.

Intuizione e spiegazione causale in Weber

In primo luogo, Weber accolse l'idea di Dilthey circa l'importanza della penetrazione simpatetica nella ricerca storico-sociale, ma riteneva che questo atto intuitivo dovesse essere arricchito e completato dalla spiegazione causale. Lo scienziato sociale non può pretendere che la sua analisi venga ritenuta valida sulla base della sola intuizione personale, che, in questa prospettiva, diventa un'ipotesi da verificare empiricamente: «Le grandi scoperte – scrive Weber – sorgono tutte fulmineamente come ipotesi, in forma «intuitiva», nella fantasia, e sono quindi «verificate» in base ai fatti»[45]. Il fiuto dello storico non basta. Le scienze storico-sociali richiedono la spiegazione, oltre all'intuizione. Il fiuto serve a scoprire, non a dimostrare. L'intuizione riguarda l'*origine psicologica della conoscenza*, che occorre distinguere dalla *struttura logica della conoscenza*.

Secondo Weber, la comprensione soggettiva è importante, ma non basta, per la semplice ragione che la comprensione è un'ipotesi interpretativa da verificare empiricamente. Il ricercatore deve anche studiare le cause dei fenomeni storico-sociali e rendere pubblico, controllabile e ripetibile, ciò che ritiene di avere

scoperto per via empatica. Weber era molto affascinato dalla scienza ed è pertanto comprensibile che abbia dedicato grande attenzione alla spiegazione causale nella storia, essendo convinto, è necessario ribadirlo, che una spiegazione scientifica è sempre una spiegazione causale[46]. Il libro di uno storico sarebbe un «romanzo» e non una trattazione scientifica «se dietro alla veste esterna, artisticamente elaborata, mancasse il saldo scheletro dell'imputazione causale»[47]. Per non lasciare dubbi sull'importanza della spiegazione causale, Weber aggiunse che l'aspetto più importane del lavoro storico è proprio il «regresso causale». Per Weber, come ha scritto Pietro Rossi: «La causalità è il principio che garantisce l'oggettività di ogni conoscenza, e per questo motivo essa vale sia nelle scienze naturali [...] sia nelle scienze storico sociali»[48].

Il sapere nomologico del sociologo

In secondo luogo, Weber accettò la distinzione di Windelband tra sapere nomologico e sapere idiografico, attribuendo alla sociologia il compito di generalizzare e alla storia quello di individualizzare. Per Weber, il sapere idiografico e quello nomologico devono collaborare, come lo stesso Windelband aveva affermato. Lo storico possiede il «sapere ontologico», un sapere relativo a determinati fatti accertabili in base alle fonti; il sociologo, invece, possiede il «sapere nomologico», un sapere relativo a «regole dell'esperienza» circa il modo in cui gli uomini sono soliti reagire a date situazioni.

In terzo luogo, Weber accolse l'idea di Rickert, secondo cui lo storico deve riferirsi a una scala di valori per distinguere i fatti essenziali da quelli irrilevanti. Anche per Weber, la realtà empirica è puro caos, che assume un significato dal punto di vista del ricercatore: «La "cultura" – scrive Weber – è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, cui è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'*uomo*»[49]. Tuttavia, Weber riteneva che i valori non fossero universali, ma relativi a ogni uomo. La relatività dei valori pervade l'opera di Weber che, su questo punto, subì l'influenza di Nietzsche in modo straordinario.

5.7 L'influenza di Nietzsche e il politeismo dei valori

Il tramonto delle velocità assolute

Nietzsche aveva ucciso tutte le credenze metafisiche e le verità assolute, invitando gli uomini ad accettare la «morte di Dio», un'espressione con cui indicava il tramonto di tutte le verità assolute. La vita non ha alcun senso intrinseco e a ogni uomo spetta il compito di trovare il proprio. Il mondo razionale e disincantato, basato su una costante tensione verso la scienza e la tecnologia, ha ucciso una concezione del mondo che vede la mano di un Dio nascosto dietro ogni evento naturale e che crede nell'esistenza di verità eterne e assolute. A causa dell'avanzata del profano a scapito del sacro, l'uomo è costretto a costruire da sé le proprie verità e le proprie certezze per dare un senso alla vita e alla morte. Il «superuomo» è colui che riesce nell'impresa di sostituire le leggi del «Dio morto» con le proprie, senza farsi annichilire dal «disincantamento del mondo».

Questo brano di Nietzsche, contenuto nel *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), esprime il senso della metamorfosi antropologica e della conversione spirituale che affligge l'uomo contemporaneo. Ma esprime molto bene anche il sacrificio, il dramma esistenziale e il travaglio interiore da cui sono afflitti gli uomini che vivono «tramontando». Più in generale, esprime una concezione tragica della vita umana, intesa come continua costruzione e ricostruzione del proprio «senso». Zarathustra si rivolge a una grande massa di popolo, radunata presso un mercato, e dice:

> L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, un cavo al di sopra di un abisso.
> Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrividire e fermarsi.
> La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo[50].

Vi è un altro brano di Nietzsche, tratto da *La gaia scienza* (1882), che descrive il dramma esistenziale in cui vivono coloro che, avendo ucciso Dio, sono costretti a vagare come disperati alla ricerca di nuove verità che conferiscano un significato alle loro esistenze alla deriva. Non a caso, il brano proposto si trova nell'aforisma intitolato «L'uomo folle», che racconta di un uomo che, alle prime luci del mattino, corse al mercato con una lanterna accesa e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!». E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa:

> Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: «Dove se n'è andato Dio?», gridò. «Ve lo voglio dire! Siamo stati noi a ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!»[51].

L'invettiva dell'uomo folle prosegue, sempre piu ricca di metafore suggestive e poetiche, che descrivono gli uomini mentre uccidono Dio. Il folle uomo si chiede come gli uomini abbiano potuto svuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia; si chiede dove gli uomini abbiano preso la spugna con cui hanno cancellato l'intero orizzonte e, soprattutto, come abbiano potuto spezzare la «catena» che lega la terra (gli uomini) al sole (Dio). Il folle uomo grida che i becchini stanno seppellendo Dio, nell'indifferenza generale. «Dio è morto!» e noi siamo «gli assassini di tutti gli assassini». Il puzzo della putrefazione divina – afferma l'uomo con la lanterna – è talmente forte da imporre a tutti noi una terribile verità: noi siamo i «becchini di Dio», l'espressione che Nietzsche utilizza in *La gaia scienza* per riferirsi all'uomo secolarizzato.

Il politeismo dei valori

L'opera demolitrice di Nietzsche si ripercosse sull'idea di Weber, secondo cui non esistono «verità universali», bensì valori ovvero verità soggettive. L'avalutatività delle scienze sociali è un tributo a Nietzsche, il quale aveva attaccato il positivismo affermando che non esistono «fatti», bensì soltanto «interpretazioni». Nietzsche rappresenta il trionfo del soggettivo contro l'oggettivo, e del relativo contro l'assoluto. La concezione metodologica di Weber si regge su una filosofia generale, che risente dell'influsso segreto di Nietzsche[52], ma anche di Kant, secondo cui gli uomini non possono conoscere il mondo senza assumere un punto di vista particolare per dare un ordine al caos del mondo empirico. Da Kant, Weber aveva

imparato che la conoscenza è un processo soggettivo, che spoglia il mondo della sua ambiguità, rendendo sopportabile il peso della sua complessità[53]. Da Nietzsche, invece, aveva imparato che non esistono valori universali e che ogni uomo è impegnato in un processo interpretativo alla ricerca del significato del mondo. Nel saggio *Alcune categorie della sociologia comprendente* (1913), Weber scrisse che «il mondo esterno in sé [è] privo di senso»[54]. Con la nozione di «politeismo dei valori», Weber indicò non soltanto che i valori, nella modernità, hanno perso l'assolutezza un tempo garantita dalla religione, ma anche che sono inconciliabili e armati gli uni contro gli altri: «Tra i valori [...] si tratta, in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra "dio" e il "demonio". Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso»[55].

Etica delle responsabilità

Come sarebbe possibile conciliare l'universo assiologico di chi agisce in base all'*etica della responsabilità* con quello di chi agisce in base all'*etica dei princìpi*? Nel caso dell'etica della responsabilità, l'individuo si ritiene responsabile delle conseguenze prevedibili delle sue azioni, a cui attribuisce la massima importanza. Le sue decisioni sono influenzate dalla considerazione di ciò che potrebbe accadere. In base all'etica della responsabilità, un'azione ispirata a un nobile ideale dev'essere evitata, se rischia di provocare conseguenze che finiscono per far arretrare la causa per cui si combatte.

Etica dei principi

Per l'etica dei principi, tutto ciò che conta è dimostrare una coerenza etica rigorosa affinché le azioni siano sempre allineate ai valori, indipendentemente dalle conseguenze prevedibili. L'etica dei principi è un'«etica assoluta». La sua massima, formulata in termini religiosi, recita come segue: «Il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio»[56]. Se le conseguenze di un'azione, ispirata a un principio giusto, saranno cattive, la colpa è della stupidità degli altri, della cattiveria del mondo o del Dio che l'ha creato con tutti i suoi difetti. Al contrario, chi agisce in base all'etica della responsabilità ritiene che non sempre dal bene scaturisce solo il bene e dal male solo il male: chi non lo vede è politicamente immaturo. Chi, invece, agisce in base all'etica dei principi ambisce a rinfocolare la fiamma della protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale, preoccupato soltanto che l'ardore non si spenga. Le sue azioni sono completamente irrazionali dal punto di vista del risultato possibile.

Se si debba agire in base all'etica dei principi o della responsabilità, a cui andavano le preferenze di Weber, è questione di valori soggettivi.

5.8 Oggettività e sottrazione della causazione adeguata

Dal momento che il mondo sociale è un mondo di valori e di significati soggettivi, è lecito domandarsi quali possibilità la sociologia abbia di produrre una conoscenza oggettiva. La risposta di Weber è che l'oggettività prende forma durante la ricerca.

L'oggettività è nel metodo

L'oggettività è nel metodo, vale a dire nella corretta applicazione di una serie di procedure logiche con cui il ricercatore giustifica ciò che ha scoperto attraverso l'intuizione.

In primo luogo, la ricerca ha inizio con la scelta dell'argomento. Tale scelta dipende dai valori soggettivi, ma poi il ricercatore è tenuto a chiarire le procedure che ha seguito per giungere alle proprie conclusioni. Il metodo dev'essere trasparente affinché tutti possano verificare se le conclusioni sono fondate sui principi metodologici enunciati inizialmente. Detto altrimenti, il ricercatore deve rendere «ripetibile» la propria ricerca, ponendo gli altri studiosi nella condizione di ripercorrere i passaggi che lo hanno condotto a concludere, ad esempio, che Bismarck ebbe un ruolo decisivo nello scoppio della guerra austro-prussiana del 1866. Non importa quali siano i valori dei lettori; essi devono poter concludere che quel metodo rende possibili quei risultati.

In sintesi, la scelta del tema e il processo di selezione dei fatti sono soggettivi, ma i risultati della ricerca sono oggettivi. Attenzione però: i risultati non sono oggettivi nel senso che il ricercatore riproduce la realtà nella sua essenza e nella sua interezza. I risultati sono oggettivi nel senso che sono «intersoggettivi». E sono tali perché gli studiosi si riconoscono in un metodo comune ovvero nella validità di un particolare insieme di procedure formali. Il metodo crea un legame intersoggettivo, che rende i risultati della ricerca validi anche per coloro che hanno imperativi etici diversi. L'oggettività, per Weber, non è una questione metafisica, non è una caratteristica intrinseca della realtà e non si trova nelle cose. Weber non cade nella «fallacia essenzialista» e non pensa che il pensiero possa attingere le essenze[57]. L'oggettività è nel metodo, nel senso che risiede nella logica dell'indagine scientifico-sociale[58].

Ecco il brano in cui Weber esprime il suo modo di intendere il rapporto tra l'oggettività conoscitiva e i valori soggettivi:

> È e resta vero, infatti, che una dimostrazione scientifica corretta nel campo delle scienze sociali, condotta in forma metodica, deve essere riconosciuta come giusta, allorché essa abbia realmente conseguito il suo scopo, anche da un cinese. Il che vuol dire, più precisamente, che essa deve in ogni caso aspirare a questo fine, benché forse non pienamente attuabile per l'insufficienza del materiale, e che l'analisi logica di un ideale, considerato nel suo contenuto e nei suoi assiomi ultimi, nonché l'indicazione delle conseguenze che logicamente e praticamente derivano dalla sua realizzazione, deve essere valida per chiunque, anche per un cinese, una volta posto che sia riuscita. E ciò mentre a lui può mancare la «sensibilità» per i nostri imperativi etici, e mentre può respingere e certo respingerà spesso quell'ideale e le valutazioni concrete che ne discendono, senza incidere in tal modo sul valore scientifico di qualsiasi analisi concettuale[59].

La sottrazione della causazione adeguata

Tuttavia, la trasparenza della procedura non è sufficiente a garantire l'oggettività conoscitiva. Occorre anche che il sociologo conduca una verifica *a posteriori* dei risultati o *sottrazione della causazione adeguata*. Così, ad esempio, Weber riteneva che la religione protestante fosse stato uno dei fattori fondamentali della nascita della mentalità capitalistica in Occidente. Il metodo della sottrazione della causazione adeguata prevede che il ricercatore individui una società che, pur presentando molti elementi che hanno reso possibile la nascita del capitalismo in Occidente, manchi proprio di una religione con le caratteristiche del protestan-

tesimo. Se la Cina possedeva tutti gli elementi necessari alla nascita del capitalismo, ma non una religione con le caratteristiche del protestantesimo, allora il sociologo può concludere che l'etica protestante è stata, molto probabilmente, una causa importante della nascita dell'economia moderna. Il concetto di causalità di Weber è dominato dalla probabilità e non dalla necessità. La causalità è la probabilità che un certo evento sia seguito o accompagnato da un altro evento[60].

Va da sé che, per condurre la sottrazione della causazione adeguata, il ricercatore deve prima avere individuato un fattore rilevante dello sviluppo storico. Se prima non identifica una causa rilevante, non può condurre la sua verifica *a posteriori*.

5.9 Imputazione causale e giudizi di possibilità

La determinazione di una causa rilevante

Per individuare una causa rilevante, il ricercatore ricorre all'*imputazione causale*, vale a dire la procedura logica con cui gli individui imputano un effetto concreto a una causa particolare. L'imputazione causale ha innanzitutto bisogno della fantasia, che Weber loda continuamente nei suoi saggi. La stessa causalità è una categoria del pensiero, che prende forma attraverso l'immaginazione: «L'imputazione causale si compie nella forma di un processo concettuale, che implica una serie di *astrazioni*»[61].

Per fervida che sia, la fantasia non può riprodurre la realtà empirica nella totalità delle sue qualità particolari. Siccome il numero e il tipo di cause che determinano un fenomeno sociale sono sempre infiniti, il ricercatore scarta un'infinità di elementi del processo reale, che ritiene causalmente irrilevanti, e si concentra soltanto su alcuni di essi[62]. Subito dopo, svolge un processo ipotetico e valuta le probabilità che l'evento da lui indagato si sarebbe verificato pur in assenza di alcuni fattori antecedenti. Detto più semplicemente, egli immagina che un antecedente si sia svolto diversamente, o immagina che sia del tutto assente, per saggiare la sua importanza e promuoverlo, eventualmente, al ruolo di causa rilevante.

Weber trae il suo esempio dalla storiografia di Eduard Meyer relativa all'importanza delle guerre persiane per lo sviluppo culturale dell'Occidente. Secondo Meyer, la vittoria dei Greci nella battaglia di Maratona (490 a. C.) innescò il processo che consentì all'Occidente di abbracciare la cultura del mondo ellenico e la sua libertà spirituale, invece dei valori religioso-teocratici della cultura persiana. La battaglia di Maratona innescò un processo che produsse una serie di conseguenze decisive: sotto il profilo militare, stimolò la costruzione della flotta navale ateniese; sotto il profilo culturale, favorì il pieno sviluppo del dramma e di tutta quella particolare vita spirituale greca di cui ancora oggi ci nutriamo.

Per pervenire a un giudizio storico sulla battaglia di Maratona, il ricercatore crea un «quadro fantastico», isola alcuni elementi e poi effettua una costruzione irreale del processo reale. Lo storico immagina la sconfitta dei Greci e riflette sulle conseguenze che la vittoria dei Persiani avrebbe avuto sugli sviluppi della storia

universale. Se giunge alla conclusione che la vittoria dei Persiani avrebbe cambiato i valori culturali dell'Occidente, allora il trionfo greco a Maratona è una causa rilevante. Le asserzioni su ciò che sarebbe avvenuto se fosse mutata una particolare componente causale prendono il nome di «giudizi di possibilità oggettiva» perché sono giudizi sulle possibilità di sviluppo di un certo fenomeno storico.

La teoria della possibilità oggettiva

Rimane da rispondere a un'ultima domanda: se l'imputazione storica richiede di costruire un quadro fantastico, in che senso i giudizi di possibilità sono «oggettivi»? Come possiamo coniugare la fantasia con l'oggettività nello studio della storia?

I giudizi di possibilità, che utilizziamo nell'irrealtà, sono resi «oggettivi» dalla nostra conoscenza della realtà. Sappiamo, infatti, che i Persiani erano soliti imporre il loro sistema culturale ai popoli sottomessi. È pertanto una possibilità oggettiva che, vincendo a Maratona, avrebbero finito per imporre i loro valori anche ai Greci. Non possiamo avere certezze assolute riguardo a un simile sviluppo. Tuttavia, possiamo parlare di una possibilità oggettiva, sulla base delle nostre conoscenze storiche relative a ciò che i Persiani avevano fatto ai popoli soggiogati prima della battaglia di Maratona. Avendoli assoggettati ai loro valori teocratici, è oggettivamente possibile che avrebbero fatto altrettanto con gli Ateniesi.

Lo storico non deve imbarazzarsi di ricorrere al metodo controfattuale o della possibilità oggettiva e non deve nemmeno scusarsi di immaginare lo svolgimento della storia in un modo diverso da quello reale. Che piaccia o meno, questa è l'attività cognitiva che caratterizza tutte le menti impegnate nel processo dell'imputazione causale: «In ogni pagina di qualsiasi esposizione storica [...] vi sono, o meglio, non possono non esserci dei "giudizi di possibilità"»[63]. Replicando a coloro che consideravano una perdita di tempo interrogarsi sugli sviluppi possibili di una storia irreale, Weber scriveva che la sua impostazione problematica non era affatto oziosa:

> E tuttavia non è affatto «oziosa» questa impostazione problematica, la quale cerca che cosa avrebbe *potuto* avvenire se ad esempio Bismarck non si fosse deciso alla guerra. Poiché essa concerne appunto l'aspetto decisivo per l'elaborazione storica della realtà: quale *significato* causale debba essere propriamente attribuito a questa decisione individuale entro la totalità dei «momenti», infinitamente numerosi, i quali dovevano essere disposti proprio così e non altrimenti affinché potesse derivare quel risultato, e quale posto quindi le spetti nella rappresentazione storica. Se la storia vuole sollevarsi al di sopra di una mera cronaca di avvenimenti e di personalità degni di memoria, non le resta nessun'altra via che quella di porsi questioni del genere. Ed essa ha anche proceduto così, da quando è stata una scienza[64].

La teoria della possibilità oggettiva, basata sui lavori del fisiologo Johannes von Kries (1853-1928), che Weber dichiarava di avere «depredato»[65], era stata scandagliata in primo luogo dai giuristi e dai criminologi. L'imputazione giuridica non prende in considerazione tutte le azioni compiute dall'imputato, ma soltanto quelle che sono rilevanti ai fini della ricostruzione del suo crimine in base alle leggi vigenti. Nell'imputazione giuridica, il criterio per selezionare i fatti è rappresentato dalle leggi e non dai valori. L'imputazione causale è alla base del lavoro di tutti i giudici: «La questione della colpa penale [...] è una pura questione di causalità – ed ovviamente riveste la medesima struttura logica della causalità storica»[66].

Il processo di astrazione

Il processo di astrazione richiesto dall'imputazione causale accomuna lo studioso e l'uomo comune. Per dimostrarlo, Weber immagina una giovane madre tedesca «ricca di carattere» che, dopo avere rifilato un ceffone al suo bambino capriccioso, si interroghi sulla correttezza pedagogica del suo gesto, magari incalzata dal marito, desideroso di una spiegazione. La donna risponde di avere agito in modo irrazionale perché era inquieta a causa di un fatto antecedente: un litigio con la cuoca. In tal modo, la moglie immagina quella giornata senza un suo elemento reale: l'agitazione emotiva causata da un diverbio inaspettato. Grazie al suo sapere empirico, relativo al suo modo abituale di comportarsi con il figlio, la donna giunge alla conclusione che il suo schiaffo è stata una «reazione accidentale», cioè non causata adeguatamente, al comportamento del bambino. Nel linguaggio di Weber, la mamma sta compiendo un'imputazione causale ricorrendo a un giudizio di possibilità oggettiva attraverso il ricorso alla categoria della causazione adeguata.

Weber era interessato a comprendere la struttura logica della conoscenza. Davanti al «foro della logica», Meyer e la mamma non sono diversi. La mamma immagina la sua reazione in assenza del litigio con la cuoca e Meyer immagina lo sviluppo della cultura occidentale senza la battaglia di Maratona. Quando lo studioso analizza il peso di una decisione di Napoleone o di Bismarck, procede logicamente come la madre tedesca: immagina la realtà senza Bismarck o Napoleone per capire quale importanza attribuire alle loro scelte attraverso un processo ipotetico. Se, lungo la catena del regresso causale della storia, il ricercatore giunge alla conclusione che, tolto o modificato un fatto particolare, la storia si sarebbe svolta ugualmente nella stessa direzione, allora quel fatto non è causalmente rilevante. È attraverso la costruzione irreale della storia che possiamo comprendere le connessioni causali reali e i giudizi di possibilità oggettiva aiutano a distinguere ciò che è causalmente importante da ciò che non lo è.

A questo punto, Weber conclude il suo saggio distinguendo tra *causazione adeguata* e *causazione accidentale*, che rappresentano i due estremi della scala su cui si può disporre un giudizio di possibilità.

5.10 Causazione adeguata e causazione accidentale

La causazione accidentale enfatizza l'importanza determinante, o indispensabilità, di uno specifico fattore, senza il quale ipotizziamo che il corso della storia avrebbe avuto, molto probabilmente, uno svolgimento diverso. La causazione adeguata, invece, esprime l'idea che un avvenimento si sarebbe verificato anche in assenza di un determinato fattore antecedente. La causazione adeguata indica che un evento è stato prodotto dalla totalità delle circostanze precedenti, mentre la causazione accidentale indica che un evento è stato prodotto da una singola causa (in inglese, *adequate causation* e *chance causation*).

Questa distinzione deve essere chiarita attentamente, anche perché la causazione adeguata, che indica non-indispensabilità, viene talvolta scambiata con la causazione accidentale, che indica indispensabilità, invertendo i loro significati[67]. Siccome Weber è estremamente contorto quando spiega la differenza tra i due tipi di causazione, citeremo prima gli esempi chiarissimi di Johannes von Kries per occuparci, soltanto dopo, degli esempi meno chiari con cui Weber espone il suo pensiero.

L'esempio di von Kries

Immaginiamo, scrive von Kries, che un cocchiere ubriaco o sonnolento sbagli strada e che il suo passeggero muoia colpito da un fulmine durante il tragitto. In questo primo caso, diremo che l'ubriachezza del cocchiere e la morte del passeggero sono legate da una relazione di causazione accidentale giacché il fatto di addormentarsi alla guida non accresce le probabilità di essere colpiti da un fulmine. L'aggettivo «accidentale» sta per casuale o fortuito[68]. Se il cocchiere non avesse sbagliato strada, il passeggero si sarebbe trovato in un luogo sicuro, cioè non si sarebbe trovato nel luogo sbagliato al momento sbagliato.

Le cose stanno diversamente se il cocchiere ubriaco si ribalta e il passeggero muore. In questo caso, parliamo di causazione adeguata perché la guida in stato di ubriachezza provoca spesso incidenti mortali. *A è chiamata causa adeguata di B, e B è chiamato effetto adeguato di A, se, generalmente, A favorisce B*[69]. L'ubriachezza alla guida favorisce la perdita di controllo del mezzo: se la carrozza si ribalta, l'evento è adeguato alla situazione.

Nel primo caso, l'ubriachezza del cocchiere è stata la causa accidentale (*chance cause*) dell'effetto che il passeggero è stato ucciso dal fulmine. Parliamo di causazione accidentale quando un fatto (l'ubriachezza) produce una conseguenza (la folgorazione) che non è adeguata alla situazione.

Nel secondo caso, l'ubriachezza del cocchiere è da considerarsi come la causa adeguata del tragico effetto. L'ubriachezza di un cocchiere non causa necessariamente il ribaltamento della sua carrozza, ma possiede una certa tendenza a far verificare questo tipo di incidente. Parliamo di causazione accidentale quando un fatto (l'ubriachezza) produce una conseguenza (la folgorazione) che non è adeguata alla situazione.

La distinzione tra causazione adeguata e causazione accidentale non si trova nella realtà esterna come un dato oggettivo da cogliere con il semplice sguardo: è il frutto della nostra manipolazione mentale della realtà, tant'è vero che gli studiosi sono spesso in disaccordo su quali siano le cause adeguate e le cause accidentali di un fenomeno.

Gli spari di Berlino del 1848

Weber cita l'esempio dei due spari davanti al castello di Berlino che spinsero il popolo a innalzare le barricate, dando l'avvio alla «rivoluzione di marzo» o rivoluzione tedesca del 1848, quando la reazione dell'esercito provocò circa 200 vittime civili[70].

Se giungiamo alla conclusione che, senza quei due proiettili, la rivoluzione di marzo non sarebbe avvenuta, allora tra i colpi e la violenza esiste una relazione di causazione accidentale e i due proiettili assumono un potere causale decisivo. Se, invece, concludiamo che la rivoluzione sarebbe scoppiata anche senza gli spari, perché il clima insurrezionale a Berlino era sovraccarico, la relazione tra gli spari e la violenza è di causazione adeguata e i due proiettili perdono gran parte della loro importanza causale.

Vediamo ora come Weber ha spiegato la differenza tra causazione adeguata e causazione accidentale in questo brano. Dato che il periodare è contorto, abbiamo evidenziato in grassetto le parole fondamentali di Weber per far emergere più chiaramente il suo pensiero. Leggendo soltanto i brani in grassetto, il pensiero di Weber diventa più chiaro:

> **Se invece dovesse risultare attendibile**, ad esempio, **che senza quei due colpi davanti al castello di Berlino si «sarebbe» potuto** in base a regole generali dell'esperienza, con una misura decisamente prevalente di probabilità, **evitare una rivoluzione**, poiché presumibilmente *senza* l'aggiunta di quei due colpi la combinazione delle altre condizioni non l'avrebbe, secondo regole generali dell'esperienza, «favorita» oppure non in maniera rilevante – nel senso prima illustrato di tale espressione – ***allora* noi dovremmo parlare di causazione «accidentale» e quindi «imputare» causalmente la rivoluzione di marzo** – in un caso certo difficilmente immaginabile – **a quei due colpi**[71] **(che in tal modo, diventano indispensabili**, aggiungiamo noi per amore di chiarezza).

Per amore di chiarezza, abbiamo provato a riformulare questo brano di Weber in modo semplice e diretto:

> Se dovesse risultare attendibile che quei due colpi davanti al castello di Berlino hanno causato la rivoluzione, allora noi dovremmo parlare di causazione accidentale e quindi imputare causalmente la rivoluzione a quei due colpi che, in tal modo, diventano fondamentali e indispensabili perché hanno scatenato una grande sommossa in un contesto pacifico che non rendeva immaginabile una tale catastrofe civile.

Se il pensiero di Weber continua ad apparire ostico, la chiarezza esemplare di Frank Parkin correrà in nostro aiuto con un esempio sullo scoppio della Prima guerra mondiale e un altro sull'avvio della Rivoluzione di Ottobre:

> La causazione *adeguata* interviene quando l'accumulo delle tensioni sociali e politiche ha raggiunto un livello talmente esplosivo che un gran numero di svariati eventi critici potrebbe accendere la scintilla necessaria a far saltare in aria la polveriera. Così, anche se l'arciduca non fosse stato assassinato, la inquieta situazione politica di allora in Europa potrebbe indurci a ritenere che un altro grave incidente avrebbe avuto un analogo risultato. La causazione *accidentale*, d'altra parte, interviene dove l'esplosione sociale è provocata da una scintilla, sia essa un fattore o un avvenimento insostituibile. Un esempio ce lo dà l'affermazione di Trockij sul ruolo svolto da Lenin nella rivoluzione di Ottobre: secondo lui se Lenin non fosse stato presente e non si fosse occupato personalmente di quanto accadeva, non ci sarebbe stata la rivoluzione. «Eliminare col pensiero» Lenin equivale a postulare un esito completamente diverso della storia russa[72].

Lasciamo adesso che sia Fritz Ringer a spiegarci la differenza tra causazione adeguata e causazione accidentale:

> La rivoluzione del 1848 a Berlino fu l'effetto adeguato delle condizioni politiche e sociali prevalenti, e i due colpi di cui si sono perse le tracce non furono cause accidentali, dal momento che la rivolta si sarebbe verificata anche senza di loro. [...] Pertanto dove un risultato attuale fu provocato da un complesso di condizioni antecedenti che lo rendeva «oggettivamente probabile», la «causa» potrebbe essere chiamata «adeguata» in

relazione all'«effetto». Dove un fattore causale ha contribuito a un aspetto storicamente rilevante di un accadimento senza essere «adeguato» in questo senso, potrebbe essere considerato una sua «causa accidentale»[73].

A questo punto, non possiamo non lasciare la parola a uno dei maggiori interpreti del pensiero sociologico, Raymond Aron, il quale ha spiegato la differenza tra causazione adeguata e causazione accidentale come segue:

> Una formula di causalità storica sarebbe, per esempio, quella che stabilisce che in relazione alla situazione globale della Francia nel 1848 una rivoluzione era probabile, il che significa che numerosissimi accidenti di tipo diverso erano in grado di provocarla. Parimenti, dire che la guerra era probabile nel 1914 significa che, essendo il sistema politico europeo quello che era, numerosissimi accidenti diversi erano in grado di provocare l'esplosione. Così, *tra una situazione e un evento, la causalità è adeguata quando pensiamo che questa situazione rendeva se non inevitabile, almeno probabilissimo, l'evento che cerchiamo di spiegare*. Il grado di probabilità di questa relazione varia, del resto, secondo le circostanze[74].

La causalità è un'interpretazione

Per Weber, la causalità è un'interpretazione: «Nel fatto – scrive Weber citando Goethe – è implicita la teoria»[75]. Prima di Weber, Nietzsche aveva scritto: «Ci sono tanti fatti – direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. [...] Il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi»[76].

Quanto detto finora, renderà forse più chiaro il significato di questo importante brano di Weber sul ruolo dei giudizi di possibilità nell'imputazione storica:

> Ma la nostra questione specifica è però di stabilire mediante quali operazioni logiche cogliamo, e possiamo giustificare dimostrativamente, che sussiste una siffatta relazione causale tra quegli elementi «essenziali» dell'effetto e determinati elementi entro l'infinità dei momenti determinanti. Ovviamente non mediante la semplice «osservazione» del processo – in ogni caso non in tale modo, se per «osservazione» si intende una «fotografia» spirituale, «priva di presupposti», di tutti i processi fisici e psichici che cadono nella sezione di spazio e di tempo in esame, supposto che sia possibile. Ma l'imputazione causale si compie nella forma di un processo concettuale, che implica una serie di *astrazioni*. La prima, e decisiva, è appunto quella che compiamo *pensando* una o alcune delle componenti causali oggettive del processo mutate in una determinata direzione, e chiedendoci se, nelle condizioni così mutate dell'evento, sarebbe «stata da aspettarsi» la medesima conseguenza (nei punti «essenziali»), oppure *quale altra*[77].

Con la sua teoria della causalità, Weber sferrava un attacco alla versione del materialismo storico contenuta nel *Manifesto del partito comunista*. Marx aveva assicurato che lo sviluppo storico sarebbe sfociato nella rivoluzione mondiale del proletariato sotto la spinta di forze oggettive e necessarie. Weber negava che il futuro fosse prevedibile con tale precisione: ogni fenomeno sociale è causato da una «costellazione» di cause e la storia può sempre prendere una piega imprevedibile in base alle scelte di un capo politico, di un evento accidentale o di una battaglia decisiva. In questo modo, Weber salvaguardava l'importanza dell'uomo d'azione e della politica nel forgiare la storia[78].

Weber non smise mai di confrontarsi con il materialismo storico e di sfidarlo, come fece anche nella sua opera più nota, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), a cui stiamo per dedicarci.

5.11 La definizione di capitalismo

Weber vedeva nel capitalismo moderno il trionfo dell'azione razionale rispetto allo scopo, che permea di sé la civiltà occidentale. Il capitalista calcola tutto e non lascia niente al caso. Egli calcola le entrate e le uscite in modo metodico, costante e razionale.

La redditività del capitalismo

Prima di presentare la sua definizione di capitalismo, Weber bacchettò coloro che si ostinavano a indicare il tratto caratteristico dell'agire capitalistico nella sete di denaro: «La *auri sacra fames* è antica come la storia dell'umanità a noi conosciuta»[79] e sarebbe del tutto errato pensare che sia sorta con il capitalismo occidentale. Nella definizione di Weber, l'agire capitalistico è orientato alla crescita costante del capitale mediante l'aumento dei profitti, conseguiti con lo scambio e, quindi, pacificamente. Il tratto caratteristico del capitalismo moderno è la «redditività» ovvero il profitto che si rinnova di continuo. Weber escluse dalla propria definizione di capitalismo sia il profitto ottenuto con mezzi violenti, sia lo sfruttamento. L'insistenza sullo sfruttamento dei lavoratori gli appariva come una forma di denuncia morale, che mal si conciliava con la sua idea dell'avalutatività della sociologia[80]. Weber sosteneva che i suoi studi sul capitalismo fossero rigorosamente empirici e aggiungeva polemicamente: «Chi vuole una predica vada pure in convento»[81].

Scrive Weber:

> La sconfinata sete di profitto non s'identifica minimamente con il capitalismo né tantomeno con il suo «spirito». Il capitalismo, anzi, può coincidere con il temperamento o perlomeno con il controllo razionale di questi impulsi irrazionali. Di fatto il capitalismo coincide – nella razionale impresa capitalistica a carattere stabile – con la ricerca del profitto; anzi, del profitto sempre rinnovato, della «redditività». Perché così deve essere. All'interno della vita economica a ordinamento capitalistico un'impresa che non orientasse la propria attività al raggiungimento della massima redditività sarebbe condannata a scomparire. [...] Un atto economico capitalistico è per noi innanzitutto un atto fondato sull'aspettativa di un guadagno da ottenersi sfruttando delle possibilità di scambio: sfruttando, cioè, delle occasioni di lucro (formalmente) pacifiche[82].

I quattro tipi di capitalismo

Weber osservava che sistemi economici, con caratteristiche simili a quelle del capitalismo moderno, si erano sviluppati in Cina, in India, in Babilonia, in Egitto, nell'antichità mediterranea, nel Medioevo e nell'evo moderno. La storia ha conosciuto vari tipi di capitalismo, tra cui il *capitalismo predatorio*, il *capitalismo paria*, il *capitalismo tradizionale* e il *capitalismo razionale*.

Il *capitalismo predatorio* accumula ricchezza con la guerra, il saccheggio e la speculazione, e il suo tipico rappresentante è il «*robber baron*».

Il *capitalismo paria* è animato dai gruppi sociali non appartenenti alle classi dominanti che cercano di accumulare ricchezza attraverso le attività commerciali, incluso il prestito a interesse: il suo tipico rappresentante, per Weber, è l'ebreo.

Il *capitalismo tradizionale* è sorretto dalle grandi imprese e si ritrova in tutte le civiltà sin dall'antichità. Tuttavia, queste imprese perseguivano obiettivi di guadagno specifici e limitati, non essendo progettate per accumulare guadagni costanti e crescenti.

Weber riteneva che il *capitalismo razionale* presentasse una peculiarità tutta sua: l'*organizzazione razionale del lavoro formalmente libero*, vale a dire l'impiego di lavoratori salariati giuridicamente liberi.

I fattori che hanno favorito il capitalismo

L'affermazione del capitalismo occidentale ha avuto bisogno di una serie di «componenti d'importanza indiscutibile», tra cui: 1) l'*appropriazione privata di tutti i mezzi materiali di approvvigionamento*: terreno, apparecchiature, macchine, utensili e via dicendo devono concentrarsi nelle mani degli imprenditori ed essere sotto il loro controllo a scopo di profitto affinché le decisioni riguardo al loro acquisto e utilizzo possano essere calcolate con la massima efficienza; 2) la *libertà di mercato*, che deve essere libero da limitazioni irrazionali, che ostacolano i commerci. In un mercato libero, i ceti non possono imporre un modo particolare di condurre la vita a intere categorie di individui o un certo tipo di consumi; né possono impedire a un borghese di possedere una tenuta signorile o a un cavaliere di lavorare; 3) la *tecnica razionale*, cioè una tecnica altamente calcolabile e quindi meccanizzata affinché sia possibile calcolare con precisione i costi di produzione e i costi di movimento delle merci; 4) il *diritto razionale* ovvero un diritto calcolabile: per agire in modo economicamente razionale, l'impresa economica capitalistica deve poter dare per scontato che la giustizia e l'amministrazione pubblica agiscano in modo prevedibile in base a un sistema di regole universali. L'agire capitalistico non è compatibile con la giustizia discrezionale del re, che disturba continuamente i calcoli economici; 5) il *lavoro libero*, ovvero individui che siano liberi di vendere la loro forza-lavoro sul mercato e costretti a lavorare per sopravvivere. Il capitalismo ha bisogno di uno strato sociale privo di proprietà, altrimenti mancherebbe quell'«esercito di riserva» da assoldare a basso prezzo sotto il morso della fame; nello stesso tempo, questi uomini affamati devono offrirsi spontaneamente sul mercato affinché i capitalisti possano calcolare i costi dei prodotti in base ai contratti di lavoro; 6) la *commercializzazione dell'economia*, ovvero la possibilità di acquistare i titoli di partecipazione alle imprese e i titoli di rendita, che, a loro volta, rendono possibile la speculazione, purché il diritto preveda la loro trasferibilità sotto forma di patrimoni[83].

Weber attribuiva grande importanza anche al ruolo dello Stato burocratico moderno, che ha fornito le basi per la creazione di un sistema affidabile di banche, investimenti, contratti e proprietà, sorretto da corti di giustizia che prendono decisioni universalmente vincolanti. Inoltre, lo Stato ha pacificato ampi territori, ha abbattuto le barriere doganali e ha uniformato la moneta e la tassazione[84].

Razionalismo vs tradizionalismo

Ma l'affermazione del capitalismo non è soltanto una questione di lavoratori che possono rifiutare un lavoro. È anche questione di idee capaci di sradicare la mentalità tradizionalista, che prevale quando i lavoratori preferiscono guadagnare

di meno piuttosto che lavorare di più; quando innalzano il «muro dell'abitudine»[85] contro le innovazioni nella produzione; quando cercano di affaticarsi il meno possibile sul luogo di lavoro. Il tradizionalismo prevale sul razionalismo economico anche quando gli imprenditori lavorano poco e con comodo; quando preferiscono avere rapporti diretti e personali con lavoratori, clienti e concorrenti, limitando così il raggio d'azione delle loro imprese; e quando, raggiunta l'agiatezza, non sentono il bisogno di arricchirsi di più.

Weber attribuì al protestantesimo e, più in particolare, a una delle sue versioni più rigoriste e austere, il calvinismo, un ruolo decisivo in questa battaglia culturale contro il tradizionalismo economico. Il calvinismo forgiò lo spirito del capitalismo, che liberò gli uomini dalla concezione ambivalente del denaro, desiderato e, nello stesso tempo, condannato come fonte del peccato. Lo spirito del capitalismo è lo spirito razionale. Sotto il profilo storico, Weber voleva ricostruire la genesi del capitalismo; sotto il profilo metodologico, voleva affermare il potere causale delle idee.

Volgiamo adesso la nostra attenzione alle idee sprigionate dal cristianesimo riformato, cui Weber attribuì un ruolo così importante nella formazione dello spirito capitalistico.

5.12 Calvinismo e spirito del capitalismo

È noto – scrive Weber nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* – che un'intensa religiosità allontana dagli affari e che una vita dedicata agli affari rende indifferenti alla vita religiosa[86]. Tuttavia, Weber riteneva di avere colto un'eccezione a questa regola nei primi imprenditori calvinisti, i quali lavoravano per arricchirsi sotto la spinta di un'ossessione religiosa: la salvezza dell'anima.

L'ascetismo intramondano

A differenza del cattolicesimo, la teoria calvinista della predestinazione negava che l'uomo potesse determinare il suo futuro ultraterreno con le buone opere. Per Calvino (1509-1564), Dio decide quali uomini sono destinati alla salvezza e quali alla dannazione, prima che vengano al mondo. Dal momento che questo «*decretum horribile*» è immodificabile per l'eternità e che la volontà di Dio è imperscrutabile, gli uomini possono avere soltanto la speranza, mai la certezza, di essere tra i predestinati, tanto più che la grazia divina non può essere desunta da nessun segno esteriore: persino coloro che pregano in chiesa potrebbero essere dannati. Grazie alle correzioni teologiche che i successori di Calvino apportarono a questa dottrina dal «*pathos* inumano»[87], le masse protestanti furono spinte verso una vita laboriosa, piuttosto che verso il fatalismo e lo sconforto. I predicatori puritani svilupparono una particolare concezione della vita, che coniugava un'intensa religiosità a una grande laboriosità. I loro sermoni concepivano il mondo come uno strumento per la gloria di Dio, al quale attribuivano il desiderio molto borghese di vedere che il proprio regno terreno fosse dominato da prosperità e ricchezza. Il successo economico e professionale diventò così la speranza a cui aggrapparsi. L'imprenditore e

l'operaio calvinista non potevano avere la *certitudo salutis*, ma potevano almeno sperare che il loro successo nel lavoro fosse una conseguenza della benevolenza divina. Perché mai Dio avrebbe dovuto rendere ricco e prospero un dannato? Il calvinismo concepì il lavoro come una «vocazione-professione» (*beruf*), un compito assegnato da Dio per la sua gloria e il suo splendore[88].

Ecco il modo in cui Weber descrive il punto di vista dei primi imprenditori calvinisti:

> Il mondo è destinato al solo scopo di servire alla glorificazione di Dio, ed il Cristiano eletto esiste solo per aumentare, per la sua parte, la gloria di Dio nel mondo, mediante l'esecuzione dei suoi comandamenti. Ma Dio vuole che il Cristiano operi nella società, poiché vuole che la forma sociale della vita sia ordinata secondo i suoi comandamenti ed in modo tale da corrispondere a quello scopo. Il lavoro sociale del calvinista nel mondo è esclusivamente lavoro in «majorem gloriam Dei». Questo carattere ha pertanto anche il lavoro professionale che è a servizio della vita terrena della comunità[89].

Lavorare per arricchirsi era sì un'attività mondana, ma al servizio di un Dio severo ed esigente. Richard Baxter (1615-1691), predicatore puritano divenuto popolare sotto Carlo I, sosteneva che Dio era servito e onorato principalmente attraverso l'azione. Il che equivaleva ad affermare che il vero credente passa più tempo a lavorare che a contemplare. È questa l'«ascesi intramondana», lo sforzo religioso di trasformare il mondo profano per adeguarlo alla volontà di Dio[90]. L'ascetismo intramondano non è l'ascetismo monastico; il calvinista weberiano non è il monaco medievale rinchiuso nel chiostro a meditare.

Il ruolo del calvinismo nel processo di accumulazione capitalistica

Questi contenuti religiosi della coscienza ebbero un ruolo anche nel processo dell'accumulazione capitalistica. Gli imprenditori calvinisti delle origini, invece di sperperare i guadagni nei piaceri materiali, conducevano una vita morigerata, accumulando ricchezze che reinvestivano. I frutti del lavoro, un mezzo per glorificare Dio, non potevano essere sperperati per i piaceri della carne o nello svago improduttivo: «Assolutamente nuova era tuttavia una cosa: il valutare l'adempimento del proprio dovere, nelle professioni mondane, come il più alto contenuto che potesse assumere l'attività etica»[91]. Inoltre, il calvinismo procurò al capitalista operai mansueti, laboriosi e attaccati al lavoro, e legittimò pure le disuguaglianze sociali, inducendo a ritenere che la struttura sociale, con le sue differenze vistose tra ricchi e poveri, fosse «un'opera speciale della provvidenza di Dio, il quale con queste differenze, come colla grazia particolare, segue i suoi scopi arcani, a noi sconosciuti»[92].

Weber non intendeva sostituire la spiegazione materialistica del capitalismo con una spiegazione spiritualistica. Se il mondo è un «cosmo enorme», come lo definiva, la sociologia deve ragionare in termini di concause e proporre spiegazioni multicausali. Il protestantesimo ascetico è stata una delle influenze culturali che hanno reso possibile al capitalismo di attecchire e non la sua «causa».

La genesi inintenzionale del capitalismo

Un altro aspetto importante dell'analisi di Weber è che il capitalismo non è nato da un progetto pianificato e consapevole dei calvinisti. Esso si è formato spontaneamente, in modo inintenzionale, dall'azione combinata di quegli individui che, animati dalla stessa mentalità acquisitiva, hanno contribuito a plasmare le strutture

economiche che reggono l'economia moderna. Una volta sorte, quelle strutture si sono imposte dall'esterno in modo coercitivo. Con un linguaggio simile a quello di un olista come Durkheim, Weber scrive: «L'odierno ordinamento capitalistico è un enorme cosmo, in cui il singolo viene immesso nascendo, come un ambiente praticamente non mutabile, nel quale è costretto a vivere. Esso impone a ciascuno, in quanto è costretto dalla connessione del mercato, le norme della sua azione economica. Il fabbricante, che costantemente contravviene a queste norme, viene senza fallo eliminato economicamente così come l'operaio, che non può o non vuole ad esse adattarsi, viene gettato in istrada come disoccupato»[93].

Nell'individualismo metodologico di Weber, gli individui creano, attraverso la loro interazione, le strutture sociali, ma poi queste assumono vita propria e sfuggono al controllo dei loro creatori, prendendo talvolta percorsi inattesi e addirittura non voluti. I calvinisti che diedero vita al capitalismo ascetico non avrebbero potuto immaginare che il processo di secolarizzazione avrebbe spogliato il capitalismo del suo senso etico-religioso per trasformarlo in un sistema economico freddo e impersonale, animato da passioni agonali, competitive, che – scrive Weber – lo rendono spesso simile a uno sport. Questo tipo di capitalismo, a Weber, non piaceva.

5.13 Capitalismo, confucianesimo e induismo

Gli studi sul capitalismo di Weber consentono di fare maggiore chiarezza sul metodo della sottrazione della causazione adeguata, una delle procedure per garantire l'oggettività conoscitiva.

Gli ostacoli del tradizionalismo confuciano

Weber notò che la Cina aveva molte caratteristiche analoghe a quelle che avevano reso possibile l'affermazione del capitalismo occidentale. Tuttavia, i cinesi riuscirono a sviluppare soltanto un capitalismo rudimentale, privo di imprese economiche razionali. Weber analizzò gli ostacoli allo sviluppo del capitalismo moderno presenti nella struttura sociale della società cinese, che impedivano allo Stato di centralizzare efficacemente il potere. Richiamandosi agli studi di Wilhelm Grube (1855-1908), professore di lingue orientali all'università di Berlino, incluse, tra i vari ostacoli, anche la lingua, che, perseverando nel suo carattere figurativo, non fu razionalizzata in una scrittura alfabetica come quella creata dai popoli mercantili del Medioevo, ostacolando il tal modo lo sviluppo del pensiero sistematico, a differenza delle lingue ellenica, latina, francese, tedesca e russa. Lo scrivere e il leggere, non il parlare, erano considerate le vere attività del gentiluomo: «Il parlare rimase essenzialmente una cosa da plebei. In completo contrasto con l'ellenismo, per il quale la conversazione era tutto e la trasposizione nello stile del dialogo costituiva la raffigurazione adeguata di ogni esperienza vissuta e di ogni scoperta, fu proprio il fior fiore della cultura letteraria cinese [...] che rimase per così dire sordomuto nella sua serica magnificenza»[94]. Inoltre, la Cina non riuscì a dotarsi di un'amministrazione razionale e di un sistema di leggi formali, necessarie allo

sviluppo dell'industria su larga scala e alla tutela del mercato. In questo universo di concause, tra cui figura anche la mancanza di guerre e di commerci oltremare, Weber rivolse il suo sguardo al confucianesimo e al taoismo, che pose a confronto con il calvinismo.

Il confucianesimo aveva una concezione «altamente libresca» della formazione dei letterati. Le migliori intelligenze della Cina, essendo educate a una concezione aulica della cultura, finivano per considerare i problemi dell'amministrazione dell'economia come un vile lavoro da demandare a uomini di rango inferiore. I confuciani dedicavano il loro tempo a un tipo di intellettualità molto lontana dai problemi materiali della vita quotidiana. Sebbene apprezzassero la ricchezza, si contrapponevano all'uomo comune, di cui disdegnavano il lavoro manuale e la vita frugale. Lavorare in un'impresa economica per fare profitto era considerata un'onta proprio da coloro che, in possesso della cultura, avevano il potere di influenzare i valori della classe governante. Nel confucianesimo, non c'era nessuna idea che il lavoro fisico fosse un dovere etico ed era assente l'idea della salvezza attraverso le opere. C'era, semmai, l'idea di preservare la tradizione. I governanti cinesi si interessarono ben poco di dare impulso alla razionalizzazione della vita economica e della società. Il pensiero di Confucio, adottato come etica di Stato a partire dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C), plasmò il sistema burocratico-amministrativo della Cina. Per assumere incarichi di governo, bisognava avere superato gli esami di Stato, basati sulla conoscenza dei testi classici, che raccoglievano il sapere storico, poetico e filosofico della civiltà cinese dal IX al IV secolo a.C. Questo tradizionalismo fu rafforzato dalla legge che consentiva soltanto ai dotti confuciani di assumere cariche ufficiali, da cui i borghesi e i sacerdoti erano esclusi. L'ascetismo intramondano del calvinismo non fu incubato nemmeno dal taoismo, con il suo misticismo, le sue tecniche magico-ascetiche e il suo tradizionalismo, racchiuso nel detto: «Non introdurre innovazioni».

Il problema del sistema castale induista

Quanto al rapporto tra economia e religione in India, Weber individuò un formidabile baluardo allo sviluppo del capitalismo moderno nel sistema castale. La casta sacerdotale dei brahmani, occupando il vertice della società induista, condizionava i suoi sviluppi in senso fortemente tradizionalista. La religione brahmanica era basata su un'educazione sprezzante verso gli affari mondani. Anche i brahmani ostentavano un distacco altezzoso per gli affari, il profitto, il lavoro manuale, il prestito a interesse, e attribuivano grande importanza alla formazione culturale. Tutto questo non fa pensare a un mondo incentrato sulle azioni razionali rispetto allo scopo. A prevalere erano, invece, l'agire razionale rispetto al valore e l'agire tradizionale, nemici della contabilità dell'impresa.

Oltre alla struttura sociale dell'India e all'*ethos* dei brahmani, la religione induista aggiungeva un altro ostacolo alla nascita del capitalismo moderno: la dottrina della reincarnazione, secondo cui ogni uomo nasce nella casta che ha meritato in base alle sue azioni nella vita precedente. Per evolvere socialmente, l'uomo deve prima morire fisicamente, non essendo possibile transitare in una casta superiore fino alla reincarnazione successiva. Nell'attesa della morte, i meriti si ottengono coltivando lo spirito e non le attività economiche. Il lavoro manuale e il successo nella vita professionale non possono cambiare la situazione castale e non sono utili

in vista della reincarnazione futura. L'induista è pertanto tenuto a condurre la sua vita all'interno del perimetro castale in cui è stato confinato sin dalla nascita e a rispettare i precetti della tradizione. Il capitalismo è cambiamento; la tradizione è conservazione.

5.14 Il tipo ideale e l'imputazione causale

L'idealtipo come strumento euristico

Abbiamo visto che la realtà empirica è un infinito divenire. Per dare un ordine cognitivo al caos empirico, Weber dotò la sociologia di uno strumento euristico, l'*idealtipo* o *tipo ideale*: un'immagine mentale che racchiude le proprietà più rilevanti di un fenomeno sociale. Il capitalismo, la burocrazia, la setta religiosa, lo Stato, la battaglia sono esempi di tipi ideali, che consentono al sociologo di effettuare misurazioni e comparazioni.

Una volta descritte le caratteristiche fondamentali del capitalismo, il sociologo potrà confrontare sistemi economici diversi o forme diverse di capitalismo. La ragione è evidente: una comparazione è corretta se confronta le stesse proprietà di casi empirici diversi. Il tipo ideale di burocrazia, ad esempio, consente di confrontare «la precisione, la rapidità, l'univocità, la pubblicità degli atti, la continuità, la discrezione, la coesione, la rigida subordinazione, la riduzione dei contrasti, le spese oggettive e personali»[95] della burocrazia cinese con quella europea oppure di confrontare la burocrazia dello Stato con quella di un'industria privata. La setta religiosa, nella sua forma idealtipica, è un'«ecclesia pura», formata da un'«aristocrazia spirituale», che ha il compito di tenere lontane «le pecore rognose affinché non offendano lo sguardo di Dio»[96]. Nel momento in cui i ricercatori concordano sul fatto che l'«ossessione per la purezza» è una delle caratteristiche principali della setta religiosa[97], possono comparare il livello di chiusura verso il mondo esterno di due o più gruppi religiosi o dello stesso gruppo religioso in epoche diverse[98].

Oltre a rendere possibili la comparazione e la misurazione, il tipo ideale svolge una funzione importante nella procedura dell'imputazione causale. Descrivendo il corso abituale di un certo agire sociale, il tipo ideale rende possibile il confronto tra un comportamento ricorrente e uno che si discosta dalla norma. In tal modo, diventa più agevole individuare le cause che hanno alterato il modo di agire tipico di un individuo o di un'istituzione. Il tipo ideale favorisce la spiegazione attraverso la descrizione. È soltanto avendo un'immagine mentale del tipico modo di agire degli investitori in borsa, per citare l'esempio di Weber, che il sociologo può rendersi conto se un elemento irrazionale ha alterato le loro interazioni abituali. L'agire ideale consente di valutare l'agire reale e, infatti, possiamo affermare che un'azione è irrazionale soltanto se conosciamo le caratteristiche di un'azione razionale. Questa è la ragione per cui l'analisi del panico di borsa «richiede prima di tutto che sia determinato il modo in cui si *sarebbe* agito nel caso-limite tipico-ideale di un'assoluta "razionalità rispetto allo scopo" e di un'assoluta "razionalità normale". Appena

si proceda a questa determinazione, si può compiere [...] l'imputazione causale del processo alle sue componenti oggettivamente o soggettivamente irrazionali»[99]. Allo stesso modo, il tipo ideale della battaglia, descrivendo lo svolgimento caratteristico di uno scontro militare, consente di cogliere gli errori dei comandanti e di pronunciare un giudizio storico sulla loro condotta: un giudizio che, in base ai principi della sociologia comprendente, deve tener conto delle conoscenze di cui i generali erano in possesso nel momento in cui agivano. È soltanto dopo avere elaborato il tipo ideale della battaglia che il ricercatore può misurare la distanza tra la realtà storica e il quadro teorico di riferimento da lui costruito nel pensiero. Questo significa che il valore di un idealtipo dipende dalla sua utilità e, pertanto, può essere apprezzato soltanto durante la ricerca. Il tipo ideale non dev'essere vero; dev'essere utile e immediatamente abbandonato non appena dimostri di non essere adeguato[100].

Non meno importante è la funzione che il tipo ideale svolge nelle previsioni. Attribuendo a certi individui un modo ricorrente di agire, il tipo ideale consente di ipotizzare come essi si comporteranno realmente, con un certo grado di probabilità. Si pensi all'uomo economico, che incontreremo nel capitolo sulla teoria della scelta razionale, creato attraverso l'accentuazione di una caratteristica a discapito di altre, ovvero la ricerca dell'utile personale. Insomma, il tipo ideale non si trova mai allo stato puro nella realtà. Esso è ricavato accentuando alcune caratteristiche a discapito di altre, ritenute secondarie.

Il compito generalizzante della sociologia

È proprio questo il compito che Weber attribuiva alla sociologia: individuare le «uniformità di fatto» che caratterizzano il modo di agire di determinati individui o istituzioni.

Ecco che cosa scrive Weber riguardo al compito generalizzante della sociologia:

> Entro l'agire sociale si possono osservare uniformità di fatto, vale a dire processi dell'agire che si ripetono nei medesimi individui che agiscono, o (eventualmente anche nello stesso tempo) che si estendono a numerosi individui, con un *senso intenzionato* tipicamente omogeneo. La sociologia si occupa di questi *tipi* di procedere dell'agire[101].

Per Weber, gli studiosi che rifiutano di elaborare tipi ideali chiaramente definiti finiscono per utilizzarli ugualmente senza esserne consapevoli oppure filtrano la realtà attraverso pregiudizi e luoghi comuni, giacché non è possibile progredire nella conoscenza del mondo senza avere un'immagine mentale dei suoi aspetti particolari. Il rigore concettuale è decisivo nell'impresa scientifica perché il progresso della scienza implica la creazione continua di concetti[102].

L'irrealtà del tipo ideale serve a studiare la realtà:

> Esso [il tipo ideale] non è una rappresentazione del reale, ma intende fornire alla rappresentazione un mezzo di espressione univoco. [...] Esso è ottenuto mediante l'accentuazione di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti esistenti qui in maggiore là in minore misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti a quei punti di vista unilateralmente posti in luce, in un quadro concettuale in sé unitario. Nella sua purezza concettuale questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e al lavoro storico si presenta il compito di constatare in ogni caso singolo la maggiore o minore distanza

della realtà da quel quadro ideale, stabilendo ad esempio in quale misura il carattere economico dei rapporti di una determinata città possa venir qualificato concettualmente come proprio dell'«economia cittadina». Oculatamente impiegato, quel concetto rende i suoi specifici servizi a scopo di indagine e di illustrazione[103].

Il rapporto tra sociologia e storia

La teoria del tipo ideale consente anche di chiarire il rapporto tra sociologia e storia. Secondo Weber, la prima elabora i modelli astratti per lo studio della realtà empirica, mentre la seconda spiega causalmente perché un certo fenomeno si discosta dalla sua rappresentazione idealtipica[104]. La distinzione weberiana tra storia e sociologia si potrebbe riassumere con la seguente domanda: «Posto che, secondo il sociologo, la tipica battaglia si svolge in questo modo, perché, secondo lo storico, quella particolare battaglia si è svolta diversamente?». In una lettera a Georg von Below del 21 giugno 1914, Weber afferma che la storia deve determinare ciò che è specifico della città medievale, ma questo richiede di stabilire ciò che manca nella città antica, nella citta cinese e in quella islamica. La storia – scrive Weber – interviene per trovare le spiegazioni causali di questi tratti specifici individuati dalla sociologia[105]. Randall Collins ha sostenuto che, grazie all'uso dell'idealtipo, Weber ha potuto spiegare la nascita del capitalismo in base a una vera e propria «catena causale», che Collins ha ricostruito in uno schema complesso[106].

Tra i tipi ideali più celebri di Weber vi è quello del potere, che ha distinto in razionale-legale, tradizionale e carismatico.

Potenza e potere

In primo luogo, Weber distingue la potenza (*Macht*) dal potere (*Herrschaft*) e afferma che la prima è un concetto sociologicamente amorfo perché non richiede scopi o motivazioni da parte dei sottomessi: «La potenza designa qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità»[107]. La potenza procura un'obbedienza coatta, senza consenso.

Il potere razionale-legale

Il potere, invece, detto anche *autorità* o *potere legittimo*, si basa su una disponibilità all'obbedienza e può essere di tre tipi: razionale, tradizionale o carismatico.

Il *potere razionale-legale* deriva la sua legittimità dalla legalità formale. In questo caso, gli individui obbediscono a un ordinamento impersonale basato su un sistema di leggi. La disponibilità a obbedire si basa sulla credenza nella legalità degli ordinamenti statuiti. Più che obbedire alla persona, gli uomini obbediscono ai precetti giuridicamente sanzionati. Il potere razionale-legale si manifesta chiaramente nella burocrazia delle società industriali. Privo di emozioni, il potere burocratico è preoccupato soltanto di adeguare meccanicamente i mezzi al fine. Più il potere burocratico diventa perfetto, più diventa disumano. La burocrazia, scrive Weber, si sviluppa «in modo tanto più perfetto quanto più essa si "disumanizza" – e ciò vuol dire che consegue la sua struttura propria, ad essa attribuita come virtù, che comporta l'esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili, nell'adempimento degli affari di ufficio»[108].

Potere tradizionale e carismatico

Il *potere tradizionale* poggia sulla credenza che la tradizione abbia un carattere sacro e che sia valida da sempre. In questo caso, gli uomini obbediscono a una persona in carne e ossa, il signore, la cui legittimità dipende dalla tradizione, che è tenuto a rispettare e da cui ricava il rispetto.

Il *potere carismatico* si fonda sulla credenza nelle virtù straordinarie attribuite al capo. Il leader carismatico gode della fiducia personale dei suoi seguaci, i quali gli riconoscono una forza eroica: «Per carisma – scrive Weber – si deve intendere una qualità considerata straordinaria [...], che viene attribuita ad una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come "duce"»[109]. Il carisma può derivare da una dote del corpo, come la forza fisica del guerriero carismatico, o dello spirito, come le virtù straordinarie attribuite a Gesù.

Che la volontà di obbedire sia radicata nella legge, nel carisma o nella tradizione, i detentori dell'autorità devono sforzarsi di convincere i dominati che la loro condizione di sottoposti è giusta e che il potere non deve essere sfidato. Secondo Weber, il dominio basato sul consenso è molto più stabile del dominio basato sulla sola forza. Weber era particolarmente interessato al potere carismatico e alle trasformazioni a cui va incontro quando le doti straordinarie attribuite al capo svaniscono o quando il capo muore.

5.15 La comunità carismatica

Una comunità emozionale

Weber precisa che una sociologia avalutativa non è interessata a stabilire se una persona abbia oggettivamente la dote straordinaria che le viene attribuita e nemmeno se tale dote sia esecrabile o ammirabile. Ciò che conta è che il capo carismatico superi una serie di prove per dimostrare che i suoi poteri sono reali o che non sono svaniti, altrimenti perderà il suo seguito. Il rischio del *ripudio* è sempre in agguato, perché la comunità carismatica è una «comunità emozionale» e, come tale, piuttosto labile. Essa non si fonda su un corpo stabile di funzionari, regolarmente stipendiati in base alle loro competenze professionali. Le promozioni e la crescita del prestigio sociale avvengono in modo irrazionale, in base alle predisposizioni d'animo del capo o alle sue rivelazioni. Non esistendo un apparato amministrativo basato su un corpo di funzionari, non esistono carriere interne, principi giuridici o gerarchie. Anche gli introiti sono occasionali, legati per lo più a generose offerte e donazioni, ma anche all'accattonaggio. Una comunità così fluida, che poggia molto più sull'entusiasmo che sull'interesse materiale, si sfalda più facilmente davanti alle difficoltà rispetto a una comunità dotata di solide fondamenta economiche e giuridiche.

Dal punto di vista psicologico, il riconoscimento del carisma è un atto di fede personale, determinato dall'entusiasmo, dalla necessità e dalla speranza dei seguaci, che devono essere rinnovati di continuo. Se è un profeta, l'eroe carismatico ha bisogno di rinnovare i suoi miracoli; se è un condottiero, deve vincere sempre nuove battaglie con azioni strabilianti e inaudite. Il capo carismatico è condannato a riportare continui successi.

Da eroe a capro espiatorio

Quando fallisce nella sua missione, il capo carismatico può addirittura trasformarsi nel *capro espiatorio*: da eroe, capace di curare i mali dei seguaci, diventa il responsabile delle loro sciagure e punito con la morte. Weber cita la parabola di Gesù come caso di scomparsa del carisma: Gesù aveva annunciato di essere il figlio di Dio e di avere poteri sovraumani, ma poi viene arrestato e umiliato, come un comune mortale. Alla fine muore crocefisso, abbandonato dal padre, che non interviene per salvarlo.

Luciano Cavalli ha dedicato uno studio approfondito alla figura di Gesù nell'opera di Weber. Il Signore, inteso come figura storica, fu un vero capo carismatico, che pretendeva obbedienza dai suoi discepoli, verso i quali non si poneva soltanto come una guida spirituale, ma anche come un capo che prende ogni decisione da solo, comunicandola senza discuterla. Gesù ordina e comanda, «nel tipico linguaggio del dominio». Chi esprime dubbi e paure viene rampognato. Il figlio di Dio mostra distacco e superiorità verso il suo seguito, con l'atteggiamento tipico di chi sente di appartenere a un'aristocrazia e che concepisce la sua semplice presenza come una remunerazione, di cui essere grati. Come tutti i capi carismatici puri, Gesù praticava la commensalità e il comunismo d'amore nella sua comunità. Se, però, scribi e farisei si dimostravano increduli e ostili, Gesù, invece di porgere l'altra guancia, muoveva all'attacco: «Gesù – scrive Luciano Cavalli – si dimostra d'altronde un combattente pronto e duttile, che sa usare con incomparabile dignità, come deve, tutte le armi dell'intelligenza e della dialettica, ma è sostenuto da un'alta passione, che può renderlo imperioso, aggressivo e perfino violento (quando caccia i mercanti dal tempio). Un combattente sempre e comunque vincente (all'opposto di quanto Nietzsche afferma), fino alla "passione" della croce. Il carisma della parola, in particolare, gli consente di prevalere su chiunque e di soggiogare letteralmente la massa»[110].

Weber pensava che il «carisma genuino», il carisma puro e incorrotto, avesse sempre le ore contate. Nessuna comunità può vivere, per sempre, di impeto ed emozioni. Se la comunità carismatica non si scioglie per la morte o gli insuccessi del suo capo, le miserie della vita quotidiana finiscono per contaminare la purezza del carisma, che si trova ad affrontare «una lenta morte per soffocamento sotto il peso degli interessi materiali»[111].

La struttura sociale carismatica

Il fatto che la comunità carismatica non abbia un'organizzazione economica e burocratica razionale non significa che sia priva di una struttura sociale. Al contrario, Weber parla di una «struttura sociale carismatica» e di un'«aristocrazia carismatica», composta da un ristretto gruppo di aderenti che ha compiti di governo in virtù della sua vicinanza al capo, conseguenza di un fervido discepolato, basato sulla devozione e la fedeltà al leader supremo. Coloro che sono dominati carismaticamente avvertono come un dovere di coscienza l'offerta di doni o di beni al capo, per quanto non vi siano obblighi formali e tutto venga concepito come un atto volontario. Dal canto suo, il capo carismatico deve stare attento al modo in cui redistribuisce le risorse, perché la distribuzione dei beni materiali incorpora anche la ripartizione del prestigio e dell'onore. Il fatto che un seguace abbia ricevuto di meno significa forse che è meno virtuoso? Nonostante l'assenza di una contabilità formale, il maestro deve stare attento a rispettare le pretese

sulla commensalità relative ai beni che ha ricevuto. Le divisioni interne alterano la purezza della struttura carismatica, che finisce per volgere verso altre forme strutturali. Weber non concepisce la comunità carismatica come una comunità priva di tensioni. Anche il carisma deve confrontarsi con i problemi ordinari della vita quotidiana.

Il contrasto tra potere carismatico, tradizionale e burocratico

Il potere carismatico, essendo un potere straordinario, si pone in aperto contrasto con il potere tradizionale e con quello razionale, che, invece, sono poteri ordinari. Il leader carismatico nega e sconvolge la tradizione. Egli dice: «È scritto, ma io vi dico». Egli stabilisce nuovi principi e afferma una nuova concezione del mondo. La certezza carismatica è talmente forte e potente da riuscire a rovesciare il passato senza vacillare nell'incertezza. Ecco perché il carisma è una forza eminentemente rivoluzionaria.

È netto anche il contrasto tra il potere carismatico e il potere burocratico. Quest'ultimo è un potere specificamente razionale, basato su regole suscettibili di una discussione critica, che possono essere analizzate discorsivamente. Di contro, il potere carismatico è irrazionale e senza regole. Questa sua irrazionalità rende molto aspri i conflitti tra i capi carismatici che competono per il comando. Quando un carisma concorrente avanza pretese di validità, il contrasto può essere risolto soltanto con il ricorso a mezzi magici o con un pronunciamento da parte della comunità, chiamata a schierarsi con tutta la potenza della sua carica emozionale. Nei conflitti carismatici, il diritto non può che essere da una parte sola. La parte sconfitta ha tentato di compiere un'usurpazione e il suo arbitrio deve essere espiato. Lo scontro per il carisma implica un gioco a somma zero: soltanto una delle due rivelazioni può essere vera. L'irrazionalità e la mancanza di regole inasprisce il conflitto per la legittimità. I campi sono due: da una parte la verità e dall'altra l'impostura.

Una potenza antieconomica

Il carisma puro disprezza e rifiuta l'uso del dono di grazia per ottenere un reddito. I capi carismatici non disprezzano il denaro, bensì l'economia ordinaria tradizionale o razionale, fondata su un'attività economica regolare e continuativa. Ovviamente il carisma ha bisogno di coprire il proprio fabbisogno e può persino ricorrere alla violenza contro una preda per impossessarsi dei suoi beni. Tuttavia, dal punto di vista dell'economia razionale, il carisma è una potenza antieconomica. I suoi guadagni possono essere soltanto occasionali e deve sempre ostentare indifferenza interiore e distacco davanti alle possibilità di guadagno. La frase di San Paolo, «chi non lavora non mangia», non è un invito a sviluppare un'economia razionale, bensì una condanna del parassitismo dei missionari e un incoraggiamento a procurarsi da sé i mezzi per sopravvivere. Il rivoluzionario carismatico produce, nei suoi seguaci, un mutamento interiore, basato sulla necessità e sull'entusiasmo, che dischiude un nuovo modo di pensare e di ergersi davanti al mondo.

Nelle prime fasi della sua formazione, quando è ancora allo stato nascente, il potere carismatico assume un carattere straordinario e le relazioni sociali su cui si basa sono rigorosamente personali. Tuttavia, se il carisma si consolida e fonda una comunità, è obbligato a normalizzarsi per fronteggiare i problemi pratici della vita quotidiana. Questo impone al carisma di andare incontro a un mutamento essenziale e di trasformarsi in senso tradizionale, in senso razionale-legale oppure di dare vita a una combinazione di razionalismo e tradizionalismo.

5.16
La successione carismatica

Che cosa accade quando muore il capo carismatico?

Gli uomini a lui più vicini, ma anche i seguaci, possono avere un interesse, ideale o materiale, nel dare un carattere stabile e duraturo alla loro unione per impedire che si dissolva. La comunità emozionale, orfana del capo, deve assicurare la sua continua rianimazione e questo solleva il problema della successione. Il modo in cui la comunità emozionale individua il successore è determinante per il tipo di relazioni sociali su cui si fonderà.

Le sei modalità di successione carismatica

La successione può essere risolta in sei modi.

Il primo modo è la *tradizionalizzazione*: la comunità va alla ricerca di un nuovo portatore del carisma in base ad alcuni segni carismatici. Se il successore viene individuato in questo modo, nasce una tradizione, basata su un sistema di regole che riconduce all'originaria personalizzazione del carisma: i seguaci devono obbedienza a una persona dalle qualità straordinarie. Quando anche il nuovo capo sarà morto, bisognerà andare alla ricerca di un'altra persona con i segni del carisma.

Il secondo modo è la *rivelazione*: la comunità ricorre a un oracolo, un sorteggio, un giudizio di Dio o un'altra regola, che crea una «legalizzazione». Il nuovo portatore del carisma deriva il suo diritto a essere obbedito in base alla legittimità di una tecnica, che ha consentito al nuovo capo di rivelare le sue qualità straordinarie.

Il terzo modo è la *designazione*: il successore viene indicato dal portatore del carisma prima della sua morte e poi riconosciuto dalla comunità. In questo caso, Weber parla di «legittimità acquisita».

Il quarto modo si chiama sempre *designazione*, che questa volta proviene dall'apparato amministrativo, investito della legittimità carismatica di decidere quale sia il nuovo capo. Il riconoscimento del capo designato da parte della comunità è ugualmente necessario.

Il quinto modo è la *successione ereditaria*, basata sull'idea che il carisma sia una qualità del sangue. Nel caso del «carisma ereditario», il dono di grazia inerisce al gruppo dei parenti più prossimi al portatore originario. Se i parenti sono numerosi, può sorgere un conflitto intorno all'ordine di successione, che può essere risolto utilizzando una delle quattro modalità elencate sopra, purché la ricerca avvenga all'interno del gruppo parentale. Nell'Occidente medievale e in Giappone si affermò il principio univoco del diritto ereditario del primogenito, che ha evitato molte lotte fratricide per l'eredità carismatica, consolidando il gruppo politico. Il principio del diritto ereditario del primogenito ha fuso la *tradizionalizzazione* con la *legalizzazione*, facendo evaporare il problema dei segni del carisma. Al primogenito non era infatti richiesto di possedere il dono della grazia divina, né i sudditi erano coinvolti nel riconoscimento del capo. È il caso delle monarchie ereditarie e delle ierocrazie ereditarie dell'Asia.

Il sesto modo è l'*oggettivazione del carisma* o *carisma di ufficio*, vale a dire la concezione che il carisma possa essere trasmesso dal suo portatore a un altro uomo attraverso mezzi rituali. La legittimità non riguarda più la persona, ma il rito. Il

dono di grazia viene acquisito per trasmissione. Weber cita il caso del «carisma sacerdotale», trasmesso per mezzo della purificazione, dell'unzione o dell'imposizione delle mani, e quello del «carisma regio», trasmesso e confermato dall'unzione e dall'incoronazione.

La trasformazione del carisma in pratica quotidiana

La trasformazione del carisma in pratica quotidiana non si conclude con la designazione del nuovo portatore. Il problema principale, precisa Weber, è rappresentato dalla trasformazione dell'apparato dell'amministrazione carismatica, che deve passare dalla fase straordinaria alla fase ordinaria. Il nucleo carismatico non può durare per sempre senza fondare la propria esistenza su introiti regolari amministrati in modo razionale. Nello stato nascente, un piccolo strato di discepoli e di seguaci può seguire il capo carismatico e vivere di entusiasmo, mecenatismo, prede e proventi occasionali. Tuttavia, una simile esistenza non può durare per sempre e, soprattutto, non si addice a gruppi molto numerosi.

5.17 La burocratizzazione universale e i tipi di razionalità

I periodi di una burocrazia onnipotente

Weber vedeva, nella «burocratizzazione universale»[112], il lato più oscuro del processo di razionalizzazione del mondo occidentale. A suo dire, una burocrazia onnipotente, provvista di un potere «assolutamente indistruttibile», avrebbe impoverito le nostre esistenze e ridotto le nostre libertà. La burocrazia è un apparato dello Stato che, producendo sempre nuove leggi e regolamenti, cresce di continuo. Con l'espressione «burocratizzazione universale», Weber si riferiva alla crescita smisurata della capacità dello Stato di intervenire imperativamente nella vita degli individui, che, con il passare del tempo, si sarebbero ritrovati in uno Stato addirittura più potente di quello dell'antico Egitto. La burocrazia moderna si distingue, infatti, dalla burocrazia antica per la fusione della specializzazione con l'istruzione professionale di tipo razionale, che rende il potere del moderno burocrate inscalfibile. Per Weber: «Il futuro appartiene alla burocratizzazione»[113]. Gli stessi partiti sono governati sempre più da impiegati stabilmente retribuiti che lavorano dietro le quinte e hanno il potere di prendere le decisioni più importanti relative alle candidature e al programma da attuare. La società di massa e l'allargamento progressivo del suffragio elettorale costringono i partiti politici a un'incessante lotta per il consenso, in cui vince chi è dotato di una migliore organizzazione ovvero del miglior corpo di funzionari con impiego fisso e istruzione specializzata[114].

Weber vedeva un valido ostacolo al potere burocratico nella figura dell'imprenditore privato, l'unico che possa competere con la formazione specialistica dei burocrati, dal momento che è interessato a gestire direttamente le informazioni necessarie per resistere alla concorrenza economica. Ma che cosa sarebbe accaduto nel caso l'imprenditore privato fosse stato cancellato dalla pianificazione dell'economia? Weber fu molto angosciato da tale possibilità ed espresse questa sua preoccupazione negli scritti successivi alla Prima guerra mondiale[115].

Riflettendo sull'ipotesi di una concentrazione dei mezzi di produzione nelle mani della burocrazia, Weber scrive:

> Teoricamente una progressiva eliminazione del capitalismo privato sarebbe certo concepibile [...]. Ma, anche ammettendo che essa riuscisse, in pratica che cosa significherebbe? Forse una rottura della gabbia d'acciaio del moderno lavoro industriale? Niente affatto! Anzi, significherebbe che ora anche la direzione delle imprese statalizzate o assunte in qualche «economia comune» diventerebbe burocratica. Le forme di vita degli impiegati e dei lavoratori nelle amministrazioni statali delle miniere e delle ferrovie prussiane sono forse in qualche modo sensibilmente *diverse* da quelle nelle grandi imprese capitalistiche private? Esse sono meno libere, perché ogni lotta di potere contro una burocrazia statale è una lotta *senza speranza* e perché non può essere invocata alcuna istanza che abbia in linea di principio interessi contrari ad essa e alla sua potenza, come può essere fatto contro l'economia privata. Tutta la differenza si ridurrebbe a questo: se il capitalismo privato venisse eliminato, la burocrazia statale dominerebbe *da sola*. Le burocrazie private e pubbliche, che ora lavorano una accanto all'altra, e che quindi pur sempre si tengono in qualche misura reciprocamente in scacco, sarebbero fuse insieme in un'unica gerarchia, più o meno come l'antico Egitto, solo in una forma incomparabilmente più razionale e perciò più ineluttabile [...]. Si delineerebbe allora una articolazione «organica» della società, del tipo cioè della società orientale-egiziana, ma, contrariamente a questa, rigorosamente razionale come può esserlo una macchina. Chi vorrebbe negare che una situazione di questo genere non stia, come possibilità, nel grembo del futuro?[116].

Nemmeno il parlamentarismo gli parve un rimedio efficace da contrapporre al potere della burocrazia perché la Germania aveva allora un parlamento occupato proprio da burocrati. Per questo motivo, Weber sosteneva che «in uno Stato moderno il *potere* reale, che non si manifesta né in discorsi parlamentari né in dichiarazioni di sovrani, bensì nel *manovrare l'amministrazione* nella vita quotidiana, sta necessariamente e inevitabilmente nelle mani della *burocrazia*, sia militare che civile»[117].

Giddens ha osservato che dei tre padri fondatori della sociologia, Marx, Weber e Durkheim, «il più pessimista era Max Weber, il quale vedeva nel mondo moderno un paradosso in cui il progresso materiale veniva raggiunto solo a spese di un'espansione della burocrazia che finiva per soffocare la creatività e l'autonomia dell'individuo»[118].

Il principio dell'avalutatività non deve indurre a credere che Weber fosse privo di ideali e di passioni politiche. E non bisogna nemmeno credere che avesse un'alta opinione dei capitalisti moderni soltanto perché nobilitò la loro genesi.

Le critiche alla società tedesca

Quanto alla società in cui visse, Weber era critico verso l'autoritarismo di Bismarck, a cui rimproverava di avere soffocato ogni leadership indipendente; verso la monarchia tedesca e l'imperatore Guglielmo II, che accusava di dilettantismo e incompetenza, ma anche verso la borghesia tedesca, a cui rimproverava di avere una scarsa coscienza di classe e di non battersi contro il potere della burocrazia statale. Altrettanto severi furono i suoi giudizi contro l'aristocrazia agraria, per il suo sostegno al militarismo e all'autoritarismo e per la sua opposizione alla crescita dei diritti degli operai. Per non parlare delle sue critiche all'obbedienza acritica che imputava ai funzionari pubblici tedeschi. Fu critico anche verso i lavoratori

tedeschi, che gli apparivano troppo genuflessi all'autorità, nonostante ammirasse le loro capacità professionali e il loro senso del dovere[119].

Weber era critico anche verso il capitalismo del suo tempo. Da una parte, riteneva che fosse il mezzo migliore per accrescere la potenza della Germania; dall'altra, gli sembrava che avesse perso ogni spinta etica, creando tanti affaristi che, pieni di sé, non si accorgevano di essere delle «nullità». Weber, scusandosi di vergare un giudizio di valore, scrisse che il capitalismo ha creato una «gabbia di durissimo acciaio», in cui i beni esteriori dominano la vita degli individui come mai era accaduto prima, e che, per di più, tende a produrre «specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore: questa nullità si immagina di essere salita ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto»[120].

I quattro tipi di razionalità

La degenerazione del capitalismo gli appariva come una conseguenza del trionfo della razionalità formale sulla razionalità sostanziale, su cui dobbiamo soffermarci, ricorrendo al contributo di Stephen Kalberg, che ha distinto quattro tipi di razionalità nell'opera di Weber[121].

La *razionalità pratica* è tipica dell'uomo comune, che cerca di risolvere razionalmente i problemi pratici della vita quotidiana calcolando mezzi e fini, ma il suo calcolo dipende da interessi egoistici e pragmatici.

La *razionalità teorica* è tipica degli intellettuali, impegnati a risolvere i problemi con la mente, dando un ordine cognitivo alla realtà circostante. Essi cercano di dominare il mondo con il pensiero, attraverso l'imputazione causale, la deduzione logica o l'induzione.

La *razionalità sostanziale* è tipica di chi calcola i mezzi e i fini nel rispetto di un sistema di valori e non in base a meri interessi egoistici.

La *razionalità formale*, infine, è tipica dei burocrati e dei capitalisti che hanno perso l'*ethos* delle origini. La razionalità formale si basa sul rispetto di regole, leggi e norme universali, insensibili alle eccezioni che spesso affliggono i singoli individui. La razionalità formale è sorta soltanto in Occidente con il processo di industrializzazione, a differenza degli altri tre tipi di razionalità, che si trovano in tutte le civiltà.

Weber era molto critico verso la razionalità pratica e la razionalità formale, nella misura in cui arrivano a plasmare un'intera comunità. Quanto alla razionalità teorica, riteneva che avesse una scarsa capacità di incidere direttamente sulle azioni reali: la sua influenza è per lo più indiretta. Le preferenze di Weber andavano alla razionalità sostanziale.

5.18 La stratificazione sociale

I sociologi immaginano la società come una piramide, in cui gli strati superiori sono occupati da chi possiede maggiori quantità di risorse scarse. Per Marx, l'elemento decisivo della stratificazione sociale è la classe; per Weber, invece, gli

elementi di straordinaria importanza sono tre: la classe, il ceto e il partito. Se il ricercatore vuole studiare la stratificazione dal punto di vista economico, dovrà ricorrere al concetto di classe; se intende studiarla dal punto di vista politico, dovrà concentrarsi sui partiti, i gruppi di pressione e lo Stato. Se, infine, vuole studiare la stratificazione dal punto di vista del prestigio sociale, dovrà affidarsi al concetto di ceto.

Gli individui e il conflitto

Nello studio della stratificazione, Weber esalta gli individui e il conflitto. La storia è mossa da individui che si uniscono e si coalizzano per difendere e promuovere interessi economici, politici e simbolici, dando vita a un'arena conflittuale in continuo mutamento. Sebbene gli individui siano al centro della sociologia comprendente, i veri protagonisti della lotta per la ripartizione delle risorse materiali e simboliche sono i gruppi sociali. Per Weber, gli individui diventano i protagonisti della storia dopo essersi associati in gruppi che agiscono come teste d'ariete contro gli avversari. Il singolo individuo, da solo, non è in grado di provocare il mutamento sociale o di arrestarlo. Come dire: il soldato non può fare la storia, un esercito sì.

Domandiamoci adesso come Weber concettualizzò la stratificazione sociale.

Classe

In primo luogo, Weber fondava la classe sulla proprietà privata. Tuttavia, le attribuiva due elementi ulteriori, vale a dire il mercato e le prestazioni che un individuo è in grado di offrire in base alle leggi della domanda e dell'offerta[122]. Chi è senza proprietà può ugualmente migliorare la sua posizione di classe, acquisendo alcune abilità nella produzione di beni o nella prestazione di servizi richiesti dal mercato. Dalla posizione di classe derivano ciò che Weber chiama le «opportunità di esistenza».

Se però il sistema non poggia sul mercato e sul contratto salariato, le abilità professionali non possono essere utilizzate per scalare la piramide sociale. Gli schiavi e i servi lavorano mediante la coercizione fisica e non possono migliorare la loro posizione sociale con le competenze professionali. Weber non concepisce la società come un'arena divisa in due campi contrapposti. Ciò che ha in mente è una realtà molto più frammentata, dove una pluralità di individui compete nel mercato, facendo valere le proprie qualificazioni professionali. La società di Weber è uno stormo di conflitti che si muove in più direzioni. Ogni individuo combatte la propria battaglia nell'anarchia del mercato in una sorta di hobbesiana «guerra di tutti contro tutti, in quanto ogni gruppo lotta per conquistare il proprio posto nel caos del mercato»[123].

Questa battaglia avviene per gli interessi economici, ma anche per il prestigio sociale e per le idee.

Riguardo alla classe, Weber ha scritto:

> Per *classe* si deve intendere ogni gruppo di uomini che si trova in una uguale situazione di classe [...] e, *per situazione di classe* si deve intendere la possibilità tipica del modo di procurarsi i beni, della condotta esteriore di vita e dello stato interiore, che consegue dalla misura e dalla specie del potere di disporre (o della mancanza di esso) sui beni [...] e dalla loro utilizzabilità per conseguire un reddito[124].

Ceto

Quando Weber si interessa ai conflitti nel mondo della cultura, ricorre al concetto di ceto, indicato anche con i sinonimi di «status» e di «prestigio». Un ceto è un

insieme di persone che sente di condividere uno stile di vita associato a un certo modo di concepire l'onore sociale. Appartenere a un ceto significa condividere consumi, convenzioni e privilegi. Un esempio di ceto sono i guerrieri samurai del Giappone, che hanno lasciato la loro impronta su un'intera civiltà. Per Weber, la storia non è soltanto storia di lotte di classe; è anche storia di lotte di ceti ovvero di gruppi che si battono per acquisire la quantità più grande possibile di stima sociale. Che il potere economico non sia tutto è dimostrato dal fatto che non sempre una grande ricchezza fornisce l'accesso ai ceti più elevati. Ad esempio, gli imprenditori che si arricchiscono in poco tempo vivono spesso nella frustrazione di essere disprezzati dagli imprenditori di più antico lignaggio, i quali pretendono che le loro figlie siano corteggiate da pretendenti di eguale *status*. Appartenere alla stessa classe non è sufficiente, di per sé, a compattare gli individui in un fronte comune, se questi sono divisi dalla lotta per l'onore sociale.

Il potere economico non ingloba tutte le altre forme di potere. Nelle società capitalistiche, è frequente che un individuo abbia molto denaro e poco prestigio. Il mercato, essendo una forza oggettiva e impersonale, può consentire un rapido arricchimento persino a uomini disprezzati per le loro origini sociali.

Così come Durkheim aveva studiato i suicidi misti, allo stesso modo Weber ha riflettuto sui rapporti tra classe, ceto e partito, soffermandosi soprattutto sulle interdipendenze tra i primi due.

A volte, l'appartenenza a un ceto prestigioso è un mezzo per accumulare ricchezza; altre volte, è la ricchezza che consente di accedere ai ceti più elevati. Inoltre, i ceti possono essere molto agguerriti e utilizzare il prestigio sociale per perseguire obiettivi materiali, proprio come fanno le classi. I membri di un ceto possono avere una consapevolezza della loro identità addirittura maggiore dei membri di una classe, diventando abili nel riconoscere il loro utile e pratici nel perseguire obiettivi materiali. L'identità è il criterio per mettere a fuoco i nostri interessi, ideali e materiali, e perseguirli con maggiore determinazione. Soltanto sapendo ciò che siamo possiamo sapere che cosa vogliamo.

Inoltre, i ceti possono indebolire una classe dall'interno, quando le differenze nel prestigio dei suoi membri sono troppo accentuate. Le strategie per stabilire le «debite distanze» rendono difficile alla classe di agire efficacemente come una forza unitaria nella lotta per le risorse. La distribuzione della considerazione sociale è una lotta che può avvenire all'interno della medesima classe, dove i ceti superiori impongono una serie di regole per tenere i ceti inferiori in una condizione di subordinazione. Quando tali regole diventano rigide, creano una «cascata del disprezzo»[125]. I ceti inferiori guardano ammirati verso l'alto e i suoi membri acquisiscono considerazione attraverso l'«usurpazione», ovvero imitando gli stili di vita dei ceti superiori, che si riservano il diritto di disprezzare i ceti inferiori.

Weber ha inoltre spiegato che i conflitti di classe tendono a prevalere quando la società è scossa da una crisi economica; quando, invece, la società è in equilibrio, i conflitti di ceto sono prevalenti: il fatto che la ricchezza abbondi consente di concentrarsi più sui conflitti legati alle risorse simboliche e meno su quelli legati alle risorse materiali. Gli ordinamenti cetuali possono essere molto radicati o perché

sono sanzionati dalla legge, come accadeva nell'Occidente medievale, o perché sono sanzionati dalla religione, come accadeva nel sistema delle caste indù.

Weber non colloca la classe, il ceto e il partito, in ordine di importanza. Essi possono influenzare lo sviluppo della società con la medesima forza. Spetta al ricercatore stabilire, di volta in volta, quale dei tre prevalga, ammesso che la prevalenza di un solo elemento sia possibile, visto che, nella realtà storica, si presentano quasi sempre intrecciati. Ad esempio, i ceti e i partiti possono attenuare la nuda lotta di classe per il potere economico oppure possono trasferirla nell'arena della cultura o della politica. Inoltre, i ceti e i partiti possono moderare il conflitto di classe, sottoponendo i contrasti tra imprenditori e lavoratori a un sistema di regole. In sintesi, nella lotta per le risorse scarse, l'interazione tra i ceti e i partiti può: 1) moderare il conflitto; 2) sospingerlo entro confini che non hanno niente a che vedere con le classi; 3) neutralizzarlo.

Partito

Quanto al partito, Weber ne aveva una concezione piuttosto ampia. Il partito è qualunque organizzazione politica in grado di intervenire in modo autonomo nel conflitto per la ripartizione delle risorse, e lo Stato è una delle leve più potenti di cui disponga per prevalere nella lotta. In ultima *ratio*, lo Stato può costringere e distruggere qualunque opposizione attraverso il monopolio della violenza organizzata. La forza più evidente del partito politico è nel potere di emettere e far rispettare decreti validi per un'intera collettività. Il potere politico stabilisce regole obbligatorie per tutti in modo legittimo. L'idea che sia destinato a soccombere sempre davanti al potere economico – nel breve o nel lungo periodo poco importa – è un'idea che Weber considerava un articolo di fede incompatibile con la logica dell'indagine scientifica. Infine, il conflitto tra gruppi non sempre ha un esito distruttivo. Più spesso, il conflitto genera accomodamenti e compromessi, che consentono la convivenza pacifica, per quanto turbolenta, e permettono a una comunità di perseguire obiettivi comuni.

Il modello di Weber è alla base di ciò che i sociologi chiamano «modello multidimensionale» proprio perché tiene insieme tre dimensioni del conflitto sociale – ceti, classi e partiti – anziché una sola[126].

Marx e Weber

L'analisi di Weber si è rivelata più fondata della previsione di Marx: il capitalismo ha dimostrato di avere un'elasticità maggiore rispetto a quella che gli era stata attribuita da Marx. Nonostante le crisi e il persistere dei conflitti di classe, il capitalismo continua a esistere e la società mondiale non ha mai conosciuto lo scontro finale tra borghesi e proletari, preconizzata nel *Manifesto del partito comunista*. Di contro, la società comunista, basata sull'abolizione della proprietà privata e la statalizzazione integrale dei mezzi di produzione, è crollata, dimostrando rigidità e contraddizioni interne non previste da Marx.

In sintesi, la storia non sempre è fatta di lotte di classe. Quest'affermazione è vera in alcuni casi, ma non in tutti. In Weber, non c'è nessuna filosofia della storia in base alla quale gli interessi di classe condurranno a una società senza classi. Per Marx, la lotta di classe produce rivoluzioni che mutano il modo di produzione; per Weber, le rivoluzioni possono avvenire anche per ottenere una distribuzione diversa delle risorse, senza cambiare il modo di produzione.

La critica al materialismo storico

Weber polemizzò sempre con la teoria del materialismo storico, a cui rimproverava troppi enunciati totalizzanti. Che gli interessi materiali siano il principale mo-

tore dello sviluppo storico è un'eventualità da dimostrare con la ricerca storico-sociologica piuttosto che una verità da inculcare. Il fatto che Engels avesse affermato che i movimenti economici sono decisivi «in ultima istanza» non gli sembrava sufficiente per rimediare alle aporie logiche del materialismo storico. Non sempre gli interessi economici sono la causa principale dei conflitti. L'affermazione di Marx, secondo cui «la storia di ogni società finora esistita è storia di lotte di classi», non è sbagliata: è totalizzante. Se la realtà è caos indefinito, e se la storia non ha un fine immanente da realizzare, come può il sociologo stabilire, prima di iniziare la sua ricerca, che le forze economiche sono più potenti delle forze politiche e culturali e che alla fine spingeranno il mondo verso un conflitto apocalittico?

Weber pensava che soltanto gli incompetenti e i dilettanti aderissero al materialismo storico nella versione presentata nel *Manifesto del partito comunista.*

Nelle sue parole:

> La cosiddetta «concezione materialistica della storia» come «intuizione del mondo» o come denominatore comune di spiegazione causale della realtà storica deve essere rifiutata nel modo più deciso. [...] La cosiddetta «concezione materialistica della storia», nel vecchio senso, genialmente primitivo, che compare ad esempio nel *Manifesto comunista*, sopravvive oggi soltanto nella testa di persone prive di competenza specifica e di dilettanti. Presso questa gente si può tuttora trovare in forma estesa il fatto che il loro bisogno causale di spiegazione di un fenomeno storico non trova soddisfazione finché non si mostrano (oppure non appaiono) in gioco, in qualche modo o in qualche luogo, delle cause economiche: ma proprio in questo caso essi si accontentano delle ipotesi a maglie più larghe e delle formulazioni più generali, in quanto il loro bisogno dogmatico è soddisfatto nel ritenere che le «forze istintive» economiche siano quelle «proprie», le sole «vere», ed anzi «in ultima istanza sempre decisive»[127].

5.19
Weber e il nazionalismo

È opinione condivisa che Weber fu un nazionalista[128].

Karl Jaspers ha scritto che Weber era un conservatore nemico di tutto ciò che comprometteva l'avvenire della nazione tedesca: «La vita e la potenza del popolo tedesco erano per il suo occhio politico le condizioni di tutto il resto»[129]. Il problema, per gli studiosi, è comprendere il tipo di nazionalismo da cui fu animato. Fu un nazionalismo aggressivo[130] per alcuni e moderato per altri. Sandro Segre, dopo avere ricostruito le principali posizioni in campo, ha negato, con abbondanza di documenti, che Weber fosse un nazionalista aggressivo. Per citare un solo esempio, Weber si era battuto contro l'espansione tedesca nella Prima guerra mondiale: «Per Weber – ha scritto Segre – l'espansione d'una civiltà [*kultur*] è legittima soltanto se avviene nel rispetto delle altre civiltà. [...] In particolare, l'espansione tedesca della Prima guerra mondiale, contro cui Weber s'era tanto battuto, era sostenuta da interessi prettamente capitalistici, in contrasto con l'interesse della nazione nel

suo insieme»[131]. L'argomento di Segre sembra solido: se Weber fosse stato un nazionalista aggressivo, perché mai avrebbe dovuto opporsi alle occupazioni militari della Germania quando questa si espandeva? Dal canto suo, Albert Salomon ha paragonato Weber a Machiavelli: entrambi furono animati da una concezione molto pragmatica della politica, che posero al servizio della loro comunità, con la quale erano profondamente identificati e che amavano profondamente[132].

Il nazionalismo imperialista

David Beetham ha distinto il nazionalismo di Weber in due periodi: quello che precede la guerra mondiale e quello che prende forma durante il conflitto, proseguendo oltre.

Nel primo periodo, un nazionalismo imperialista emerge nitidamente da alcuni brani di Weber. In un discorso sulla disoccupazione al congresso dell'Unione Sociale Protestante del 1896, Weber afferma che la Germania ha bisogno di maggiore spazio all'esterno, per ragioni demografiche ed economiche, e che deve essere pronta a inviare anche le navi da guerra sulla costa dell'Asia orientale per promuovere i commerci tedeschi giacché i trattati commerciali – così afferma – possono essere sciolti in qualunque momento.

Il nazionalismo moderato

Nel secondo periodo, la moderazione prevale in modo netto e Weber sconfessa le sue stesse posizioni degli anni Novanta, ammettendo il fallimento della politica prebellica tedesca[133]. Scoppiata la guerra, Weber si convinse che i tedeschi avevano commesso l'errore di spaventate gli altri Stati con una «politica di vanità nazionale», che aveva favorito la formazione di una coalizione anti-tedesca. Pur avendo possedimenti coloniali molto modesti, i tedeschi si erano armati con troppo clamore come se la Germania avesse l'intenzione di «ingoiare mezzo mondo»[134]. Weber continuava a tifare per l'espansione internazionale dei commerci tedeschi, ma, adesso, gli sembrava che un simile risultato sarebbe stato raggiunto più agevolmente con accordi politici ed economici che con l'espansione coloniale e la retorica militarista: «La frattura rispetto al primo periodo – scrive Beetham – appare pertanto netta. Naturalmente egli continuò a credere nell'importanza del valore del ruolo politico internazionale della Germania e dell'espansione del capitalismo tedesco, ma riconosceva ora che questi fini potevano essere garantiti con maggiore efficacia da alleanze politiche più che dalla forza militare [...]. Ciò indica che, contrariamente a quanto hanno affermato alcuni dei suoi critici, Weber non considerava la potenza militare un fine in sé; in realtà egli giunse a riconoscerne i limiti *anche* in quanto *strumento* politico» [135].

Insomma, nel secondo periodo, Weber continua a porre gli interessi nazionali al centro di ogni considerazione, ma si schiera in favore della pacifica convivenza e del rispetto tra i popoli. Un anno prima di morire, Weber condannò la «politica di potenza» fine a se stessa e il culto del potere. Censurando la vanità degli uomini politici, preoccupati soltanto delle apparenze, scrisse: «Proprio *perché* il potere costituisce il mezzo inevitabile di ogni politica e l'aspirazione al potere una delle sue forze propulsive, non vi è deformazione più pericolosa della forza politica che il vantarsi del potere come un *parvenu*, del vanitoso compiacimento nel sentimento del potere e soprattutto di ogni culto del potere in se stesso. Il mero "politico della potenza" [...] può esercitare una forte influenza, ma in effetti opera nel vuoto e nell'assurdo»[136].

La coscienza nazionale dei lavoratori

Quanto al nazionalismo in politica interna, Weber auspicava una crescita della coscienza nazionale dei lavoratori contro la coscienza di classe. La prima gli appariva unificante e la seconda disgregante. Weber era favorevole all'avanzamento dei diritti dei lavoratori. Tuttavia, era preoccupato dalla diffusione di una coscienza politica nemica dell'ordine esistente. D'altronde, nessuna nazione, continuamente sconvolta da sommosse interne, può condurre una politica estera efficace. Secondo Weber, l'espansione dei commerci internazionali della Germania avrebbe innalzato il tenore di vita della popolazione, compresi gli strati più poveri. Anche per questo motivo, auspicò che il proletariato tedesco imparasse a guardare più avanti dei suoi interessi immediati e indicò un esempio da imitare negli operai inglesi, che avevano appoggiato l'imperialismo per trarre beneficio dalla potenza esterna della loro nazione.

Arginare il conflitto di classe

Weber era consapevole del conflitto di classe e voleva orientarlo in favore della borghesia, ma non fu mai così ingenuo o ideologico da credere che gli interessi del proletariato coincidessero con quelli della borghesia. Weber fu sempre convinto che il conflitto fosse ineliminabile dalla vita sociale. Più che essere risolti, i conflitti vengono rimandati, camuffati, stemperati, dirottati. Queste parole sono sue: «Non c'è pace nella lotta economica per l'esistenza»[137]. Nel saggio, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), Weber aggiunge che «non si può eliminare la *lotta* da ogni vita culturale. Si possono mutare i suoi mezzi, il suo oggetto, anche la sua direzione fondamentale e i suoi sostegni; ma non si può metterla da parte. [...] La "pace" non significa nient'altro che un differimento delle forme di lotta o degli avversari o degli oggetti di lotta, o infine delle chance di selezione»[138].

Legata alla preoccupazione per l'inasprimento del conflitto di classe è anche la fiducia che Weber riponeva nell'ascesa di un leader politico. Weber riteneva che l'interesse della nazione tedesca dovesse prevalere su qualunque posizione di parte. Nelle sue ultime proposte per riformare la Costituzione, concepì un sistema in cui il leader politico, oltre a essere separato dall'insieme del parlamento, avesse una base di potere autonomo nell'elettorato di massa, proprio perché pensava che una simile autonomia gli avrebbe consentito di trascendere gli egoismi di parte in seno al parlamento e alla società[139].

5.20 Critiche a Weber

L'opera di Weber ha dato origine a una letteratura vastissima. In questa sezione, ci occuperemo soltanto delle critiche rivolte alla sua tesi sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo.

L'idealizzazione del lavoratore calvinista

Frank Parkin ha rimproverato a Weber di non avere esibito alcuna prova credibile per dimostrare che i primi calvinisti lavorassero indefessamente per allontanare la paura di essere dannati. Nell'*Etica protestane e lo spirito del capitalismo*, Weber

ha dimenticato che vi è sempre una differenza notevole tra il modo di vivere la fede delle élite religiose e quello delle masse: un principio, peraltro, da lui stesso enunciato. Il fatto che i colti predicatori puritani concepissero il lavoro come una vocazione, non implica che le masse fossero catturate dalla stessa idea. Weber non esibisce alcuna prova convincente che le masse protestanti lavorassero volenterosamente per glorificare Dio o che fossero ossessionate dal problema della salvezza dell'anima. Questa è una supposizione senza riscontri empirici. Semmai, incalza Parkin, i documenti storici inducono a ritenere il contrario e cioè che il capitalista protestante ricorresse alla «sferza del salario» per far lavorare gli operai. Per dimostrare l'esistenza di una grande armonia tra capitalisti e operai, Weber avrebbe dovuto studiare le condizioni di vita nelle officine inglesi del Seicento e del Settecento, ma non l'ha fatto. Il regime punitivo che vigeva nelle officine dell'età vittoriana nell'Ottocento è noto: che cosa ha indotto Weber a credere che nelle officine protestanti del Seicento la situazione fosse migliore?

Ci piace aggiungere una critica, a quelle sviluppate da Parkin, e osservare che la guerra civile, che portò alla decapitazione di Carlo I Stuart (1649) durante la rivoluzione inglese, stride con la tesi di Weber, secondo cui l'etica protestante aveva creato masse di individui docili e mansuete, inclini ad accettare l'ordine costituito perché ritenuto emanazione della volontà di Dio[140]. La storia delle sette protestanti è, in misura significativa, una storia di movimenti rivoluzionari[141]. I primi «rivoluzionari autentici»[142] furono proprio i puritani.

Secondo Parkin, Weber ha inventato un lavoratore calvinista mai esistito e poi l'ha messo in moto. In effetti, da questo brano, contenuto nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, si ricava l'impressione che Weber abbia proceduto proprio nel modo metodologicamente incauto rimproverato da Parkin: «Una domanda – scrive Weber – doveva sorgere per ogni credente e spingere in un secondo piano tutti gli altri interessi: sono io dunque fra gli eletti? E come posso acquisire la certezza di questa elezione?»[143]. Weber non esibisce documenti per dimostrare che questa domanda angosciante dominava la vita di milioni di protestanti. Sembra che Weber abbia tradito il suo stesso metodo: nel brano appena citato, ha fatto ricorso alla penetrazione simpatetica per assumere il punto di vista dei lavoratori calvinisti, senza poi condurre uno sforzo adeguato per documentare la validità della sua intuizione.

Inoltre, non si capisce perché mai il calvinista dovesse vedere proprio nel successo economico l'unica prova della sua predestinazione. Il protestante avrebbe potuto cercare i segni della propria predestinazione in tanti ambiti diversi della vita: «Il calvinista devoto – scrive Parkin – potrebbe vedere la mano di Dio muoversi in suo favore in cento modi, la maggior parte dei quali completamente svincolata dal razionalismo economico. Per esempio, godere di buona salute mentre altri si ammalano; vedere il proprio figlio sopravvivere in un'età in cui è alta la mortalità infantile; la considerazione in cui sono tenuti dalla comunità coloro che praticano un ascetismo esemplare, e via dicendo»[144].

Weber avrebbe tradito la sua stessa metodologia anche su un altro punto. I suoi studi sulle religioni si propongono di dimostrare che le persone aderiscono ai messaggi religiosi in base alla loro posizione di ceto e di classe: «Dimmi il posto che

una classe o un ceto sociale occupa nella divisione del lavoro o nel processo di produzione e ti dirò di che natura è la fede religiosa cui aderiscono i suoi membri: è questo – osserva Parkin – il chiaro messaggio che Weber lancia nella sua sociologia delle religioni»[145]. Gli individui aderiscono ai messaggi religiosi in modo selettivo, in base alla loro posizione nella stratificazione sociale: il buddismo, per esempio, non potrebbe conquistare le masse del proletariato urbano. Le religioni non hanno una portata universale, bensì particolare. Verrebbe da dire che il cristianesimo del papa è diverso da quello di un contadino privo di istruzione. Tuttavia, quando si tratta degli operai calvinisti, Weber sostiene che i poveri operai e i ricchi imprenditori, pur appartenendo a classi e ceti diversi, erano dominati dalle stesse credenze religiose e agivano con lo stesso spirito verso il lavoro.

La sopravvalutazione della riforma protestante

Il dibattito sulla genesi del capitalismo è ampio e coinvolge molti autori[146]. Luciano Pellicani è forse quello che ha attaccato la tesi di Weber più vigorosamente. Nel suo libro, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Pellicani ha sostenuto che i predicatori calvinisti erano animati da uno spirito anticapitalistico e che il calvinismo è stato un nemico della modernità perché ambiva ad arrestare il processo di secolarizzazione: «*La Riforma fu in tutto e per tutto un rigurgito di spirito medievale e, come tale, affatto ostile allo spirito del capitalismo*»[147]. Pellicani ha anche negato che il capitalismo moderno prese corpo dopo la Riforma protestante. A suo dire, le origini del capitalismo europeo vanno ricercate nel confitto tra l'Impero e la Chiesa, avvenuto nell'XI secolo. La Chiesa e l'Impero, indebolendosi a vicenda con la lotta per le investiture, lasciarono un vuoto di potere che fu colmato dal movimento comunale. Fu così che ebbe inizio un'«Europa nuova», che coincise con la nascita e lo sviluppo della società civile. Ma fu anche l'inizio della storia della borghesia, la classe sociale che avrebbe trasformato la civiltà europea. Le città furono la culla del capitalismo mercantile, con le sue tipiche istituzioni, dalla cambiale alla banca, dalla partita doppia alla società per accomandita ai contratti di assicurazione. Agli abitanti delle città fu garantito che il frutto del loro lavoro non sarebbe stato più espropriato arbitrariamente. Grazie all'istituzionalizzazione della proprietà privata, emerse un'economia regolata dalla legge della domanda e dell'offerta, basata sulla ricerca metodica del profitto e del calcolo razionale. Ricorrendo a un giudizio di possibilità oggettiva, Pellicani afferma che il capitalismo non sarebbe nato in Occidente, se le città mercantili e manifatturiere fossero state sconfitte nella loro lotta secolare per l'autonomia politica. Il capitalismo moderno, secondo Pellicani, ebbe origine molti secoli prima della predicazione calvinista. Ecco perché, a suo dire, la soluzione dell'enigma dev'essere cercata nel «policentrismo politico» determinato dalla debolezza della struttura politica del sistema feudale, che non poteva contare su un apparato burocratico, su una solida base finanziaria e su un esercito in grado di soffocare le spinte autonomistiche delle città.

Weber era tanto avalutativo nella scienza quanto appassionato in politica. Egli stesso scrisse che: «Per l'uomo in quanto uomo non ha valore alcuno ciò che non *può* fare con *passione*»[148].

Percorso di autoverifica

1. Quali sono i principi della sociologia comprendente?
2. Quali sono i tipi di azione sociale in Weber?
3. Qual è il rapporto tra comprensione e spiegazione in Weber?
4. Qual è stata l'influenza di Nietzsche su Weber?
5. Che cos'è la sottrazione della causazione adeguata?
6. Che cosa sono i giudizi di possibilità?
7. Che differenza esiste tra causazione adeguata e causazione accidentale?
8. Qual è la tesi di Weber sullo spirito del capitalismo?
9. Qual è la funzione del tipo ideale?
10. Quali sono i tipi di successione carismatica?
11. Parla della teoria della stratificazione sociale di Weber.
12. Quali sono le critiche di Parkin e Pellicani alla tesi sullo spirito del capitalismo?

Capitolo 6

Vilfredo Pareto

6.1 Ragioni e sentimenti

La teoria sociologica di Pareto (1848-1923) si basa sulla distinzione tra ragionamenti e sentimenti al fine di stabilire quale sia il loro peso specifico nella vita sociale. A tal fine, Pareto distingue le azioni logiche, che ricadono nel campo dell'economia, dalle azioni non-logiche, che rappresentano l'oggetto di studio privilegiato della sociologia[1].

Ragione e sentimento

Ecco il primo punto da annotare: nel sottosistema economico, l'uomo sfoggia una spiccata tendenza ad adeguare logicamente i mezzi al fine per massimizzare i profitti e ridurre i costi. Quando però agisce negli altri sottosistemi, l'uomo è dominato dai sentimenti, che riducono le sue capacità di ragionare in modo logico: «Sono i sentimenti dunque che importa studiare, per scoprire dello sviluppo della società»[2]. Tuttavia, l'uomo ignora il potere dei sentimenti, essendo fortissima, in lui, la tendenza a figurarsi come logiche le azioni non-logiche: «Gli uomini – scrive Pareto nel *Trattato di sociologia generale* (1916) – hanno una tendenza spiccatissima a dare una vernice logica alle loro azioni»[3].

Anche l'uomo paretiano è «doppio», ma in un senso diverso rispetto all'uomo durkheimiano. Mentre quest'ultimo è diviso tra egoismo e altruismo, l'uomo di Pareto è diviso tra ragione e sentimenti. Pareto scrive che i sentimenti, i preconcetti e la fede operano su tutti gli uomini. Tuttavia, l'uomo può studiare un argomento senza farsi trascinare da queste forze psichiche, purché accetti di «sdoppiarsi». Questa impresa è riuscita ad alcune menti elette, come Pasteur, che usava il metodo sperimentale in laboratorio e fuori era cattolico; o Newton, che scriveva i *Principia* e i commenti sull'Apocalisse, secondo metodi assai diversi. Il problema è che questo sdoppiamento non si verifica quasi mai perché l'uomo detesta giungere a conclusioni in contrasto con le sue passioni e, per questo motivo, sviluppa ragionamenti pseudo-logici, con cui inganna se stesso e gli altri. Anche molti uomini di scienza soggiacciono al potere dei sentimenti. Ciò è dimostrato dal successo delle numerose «sociologie umanitarie»[4], che Pareto contrastava: la scienza, ama-

va ripetere, si occupa di ciò che è e non di ciò che deve essere[5]. Il sociologo non ha alternative: o impara a sdoppiarsi o la sua conoscenza non sarà mai scientifica.

Nelle parole di Pareto:

> L'esperienza dimostra che l'uomo può in un certo modo sdoppiarsi, e quando sta studiando un argomento, fare astrazione, almeno in parte, dei suoi sentimenti, dei suoi preconcetti, della sua fede; tornando poi ad essi quando lascia il suo studio. [...] Tale sdoppiarsi è molto più facile nelle scienze naturali che nelle sociali. Si può facilmente considerare, coll'indifferenza scettica della scienza sperimentale, le formiche; è molto più difficile considerare allo stesso modo gli uomini[6].

Anche l'uomo di Marx vive nell'inconsapevolezza delle forze reali che muovono le sue azioni. Tuttavia, nel materialismo storico, questa condizione è superabile, perché è radicata in una particolare struttura economica. Per Pareto, invece, è insuperabile, perché è radicata nella psicologia umana. L'uomo di Marx è un prodotto della storia; l'uomo di Pareto è un uomo eterno:

> Gli uomini sono mossi dal sentimento e dal tornaconto, ma piace a loro fingersi mossi dalla ragione: perciò cercano, e trovano sempre, una teoria che, *a posteriori*, dia una qualche vernice logica a quelle loro azioni. Ove tale teoria si potesse scientificamente annientare, si otterrebbe solo che un'altra si sostituisse ad essa, per lo scopo richiesto; una vernice nuova sarebbe usata invece dell'antica, ma le azioni non muterebbero. È dunque principalmente nel sentimento e nel tornaconto che si può operare per muovere gli uomini e spingerli per la desiderata via»[7].

Il compito del sociologo paretiano

L'uomo paretiano non è in malafede e nemmeno bugiardo. Al contrario, egli crede sinceramente che le proprie teorie siano le determinanti delle sue azioni sociali. Poco esigente in fatto di logica, si accontenta di una parvenza di ragionamento. Quando è attratto da un movimento collettivo, si convince di agire sotto la spinta di sillogismi rigorosi, basati su fatti reali e incontestabili. I nobili, che partivano per le crociate, erano davvero convinti di mettersi in viaggio sotto la spinta di un sentimento religioso, senza sapere di soggiacere all'istinto che spinge gli uomini verso l'avventura.

Dal momento che gli uomini vivono nell'autoinganno, chi decide se un ragionamento è logico oppure no? Questo compito spetta al sociologo paretiano, che gode di una conoscenza logica di rango superiore, basata sull'osservazione e l'esperimento. Se l'uomo pensa che la danza procuri la pioggia, il sociologo conduce una verifica sperimentale e pronuncia il suo verdetto logico. Mentre Weber, che Pareto non lesse, era interessato a studiare le azioni dotate del livello più elevato di razionalità in base al punto di vista dell'attore sociale; Pareto era interessato a studiare le azioni non-logiche in base al punto di vista dell'osservatore. È logico, per Pareto, ciò che appare tale a chi osserva e non a chi agisce: siamo in presenza del capovolgimento del principio della sociologia comprendente.

La teoria dell'azione di Pareto è più complessa di quella di Weber e dobbiamo procedere con ordine. In primo luogo, abbiamo bisogno di conoscere il criterio paretiano per distinguere le azioni logiche dalle azioni non-logiche.

6.2
Azioni logiche e azioni non-logiche

Nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto ha distinto le azioni logiche dalle azioni non-logiche in base alla relazione mezzi-fini (§151), concependo entrambe come modelli astratti, che non si trovano mai allo stato puro nella realtà. Le azioni reali, scrive Pareto, sono quasi sempre mescolate e «un'azione può essere in massima parte non-logica ed in piccola parte logica, o viceversa»[8].

Gli attributi dell'azione logica

L'azione è logica se l'attore raggiunge il fine, di cui è consapevole, con i mezzi che ha predisposto mediante un ragionamento basato su fatti, informazioni e calcoli.

In sintesi, gli attributi di un'azione logica sono due:

a) l'attore sociale deve essere consapevole, sia dei mezzi che sceglie, sia del fine che vuole raggiungere;
b) i mezzi devono essere logicamente adeguati sia soggettivamente, cioè dal punto di vista dell'attore, sia oggettivamente, cioè dal punto di vista del sociologo. Secondo Raymond Boudon, Pareto ha assimilato la razionalità alla razionalità strumentale: è razionale un'azione che utilizza i mezzi appropriati in rapporto al fine[9].

La classificazione delle azioni non-logiche

Veniamo adesso alle azioni non-logiche, che Pareto ha classificato in quattro generi, sulla base di due variabili fondamentali: il fine oggettivo e il fine soggettivo.

Nelle azioni non-logiche del primo genere, o azioni del genere NO-NO, i mezzi e i fini non sono connessi, né oggettivamente, né soggettivamente. Azioni di questo tipo sono rare perché gli uomini, essendo animali raziocinanti, riescono quasi sempre a trovare una giustificazione pseudo-logica a ciò che fanno, razionalizzando persino le condotte più illogiche. Pareto include in questo primo genere molte azioni imposte dalla cortesia e dal costume. Le azioni non-logiche NO-NO, non avendo un fine soggettivo, sono assai poco importanti per l'uomo.

Nelle azioni non logiche del secondo genere, o azioni NO-SI, i mezzi e i fini sono connessi non oggettivamente, ma soggettivamente. Detto altrimenti, l'uomo è consapevole del fine che vuole raggiungere, ma i mezzi a cui ricorre sono immaginari. Le operazioni magiche rientrano in questo secondo genere, ma anche i sacrifici che i Greci e i Romani tributavano alle loro divinità. Fare sacrifici a Poseidone per ottenere una navigazione favorevole non calma le correnti.

Nelle azioni non-logiche del terzo genere, o azioni SI-NO, in cui Pareto vede il tipo più puro di azione non-logica, i mezzi e i fini sono connessi oggettivamente, ma non soggettivamente. In altre parole, i mezzi sono adeguati al fine, ma l'attore non ha avuto alcun ruolo nella loro predisposizione logica. Pareto, basandosi sugli studi dell'entomologo Jean-Henri Fabre, ricava i suoi esempi principali dal comportamento degli insetti, che raggiungono i loro fini in modo istintivo. Anche le azioni non logiche del terzo genere, come quelle di primo genere, sono poco importanti per l'uomo, il quale riesce sempre a trovare una spiegazione a ciò che fa.

Nelle azioni non-logiche del quarto genere, o azioni SI-SI, i mezzi e i fini sono connessi soggettivamente e oggettivamente, come nelle azioni logiche, ma il risultato non corrisponde ai fini desiderati. Questo genere di azioni non-logiche include due sottocategorie, a seconda che l'attore avrebbe accettato o meno il fine oggettivo delle sue azioni se lo avesse conosciuto in anticipo. È il caso del rivoluzionario che conquista il potere con la forza per creare una società più libera, ma poi contribuisce alla creazione di un regime oppressivo. Alcuni rivoluzionari affermano che l'oppressione è un prezzo che avrebbero accettato di pagare; altri, invece, affermano che non avrebbero aderito alla rivoluzione, se avessero conosciuto in anticipo i suoi sviluppi.

La sociologia di Pareto è interessata a studiare soprattutto le azioni di secondo e di quarto genere perché sono le azioni non-logiche in cui l'individuo ha coscienza di ciò che fa.

Sia chiaro che, per Pareto, un'azione non-logica non è un'azione illogica, giacché molte azioni non-logiche sono quanto di meglio ci sia per adattare i mezzi al fine, anche se l'adattamento non è conseguito attraverso un ragionamento logico. Nel *Manuale di economia politica* (1906), Pareto ricorre all'esempio delle api che costruiscono alveari perfetti, senza sillogismi o calcoli matematici. La loro azione è non-logica, ma non illogica.

Questo è lo schema con cui Pareto ha classificato le azioni non-logiche[10]:

Tabella 1 – Classificazione delle azioni non-logiche secondo Pareto.

Generi e specie	Le azioni hanno un fine logico?	
	OGGETTIVAMENTE	SOGGETTIVAMENTE
	Classe I. *Azioni logiche.*	
Il fine oggettivo è identico a quello soggettivo.	Sì	Sì
	Classe II. *Azioni non-logiche.*	
Il fine oggettivo differisce da quello soggettivo.		
1° Genere	*No*	*No*
2° »	*No*	*Sì*
3° »	*Sì*	*No*
4° »	*Sì*	*Sì*
	Specie del 3° e 4° genere.	
3 α, 4 α	Il fine oggettivo sarebbe accettato dal soggetto, se lo conoscesse;	
3 β, 4 β	Il fine oggettivo sarebbe respinto dal soggetto, se lo conoscesse.	

6.3 Residui e derivazioni

Pareto ha scomposto le azioni non-logiche in due parti: i residui e le derivazioni. La prima parte è costante, istintiva, non-logica, mentre la seconda è variabile ed è rappresentata dalle giustificazioni. Ad esempio, tutte le culture conosciute condannano l'omicidio. Questa repulsione per la soppressione della vita umana è l'elemento costante dell'azione (residui), mentre l'elemento variabile sono le teorie con cui le società giustificano il divieto (derivazioni). Le società razionalizzano i divieti morali in modi diversi. Alcune affermano che l'omicidio è contrario alla volontà di Dio; altre, invece, lo considerano una violazione dei diritti universali dell'uomo e così via. Chiarita la differenza tra la parte costante e quella variabile dell'azione, Pareto ha individuato sei tipi principali di residui, ognuno dei quali dà vita a una grande varietà di derivazioni:

I sei tipi principali di residui

I l'istinto delle combinazioni;
II la persistenza degli aggregati;
III il bisogno di manifestare i sentimenti con atti esterni;
IV l'istinto di socialità;
V l'integrità dell'individuo;
VI residuo sessuale.

Le prime due classi di residui sono le più importanti.

L'*istinto delle combinazioni*, che Pareto poneva a fondamento dello sviluppo della civiltà, rappresenta la forza dinamica che spinge gli uomini a esplorare l'ignoto, a stabilire relazioni e a progettare il futuro.

La *persistenza degli aggregati*, invece, è l'istinto che spinge a consolidare ciò che è stato scoperto affinché il disordine, che scaturisce dalla spinta verso il nuovo, trovi un ordine, una disciplina, un'istituzionalizzazione, su cui le comunità possano costruire solide fondamenta. Il diritto, la politica, l'economia, la cultura non possono essere rivoluzionate di continuo, ma non possono nemmeno paralizzarsi per sempre.

Il *bisogno di manifestare i sentimenti con atti esterni* è il residuo che spinge gli uomini a comunicare le emozioni. Da questa pulsione istintuale, hanno origine i canti, i rituali religiosi, le cerimonie funebri e le feste.

L'*istinto di socialità* è alla base del conformismo e del bisogno di organizzarsi in gruppi, sette, partiti e associazioni. È anche alla base del desiderio di avere ragione e dell'istinto a usare la violenza contro i diversi per creare omologazione, consenso e condivisione. Pareto poneva i residui della quarta classe a fondamento della vita in società, in quanto fonte di ordine, disciplina e appartenenza.

L'*integrità dell'individuo* presiede al bisogno di distinguersi dagli altri e di avere caratteristiche uniche e irripetibili. È anche l'istinto a difendere i beni, la proprietà privata e tutto ciò che viene concepito come «proprio». Anche la spinta all'uguaglianza sociale ricade in questa classe di residui. Nella prospettiva di Pareto, gli

uomini, che si battono per l'uguaglianza, operano per migliorare la loro posizione sociale, colpendo le disuguaglianze da cui sono penalizzati. Chi lotta per l'uguaglianza mira a stabilire nuove disuguaglianze in suo favore.

Il *residuo sessuale* riguarda tutto ciò che il sesso è in grado di produrre socialmente e culturalmente, come la morale sessuale e le istituzioni a essa associate.

Pareto ha ricevuto molte critiche per non aver saputo spiegare precisamente che cosa siano i residui[11]. In effetti, è stato lo stesso Pareto, con ammirevole candore, a dichiarare di non sapere come definirli esattamente[12]. Pareto spiega che i residui non sono gli istinti e nemmeno i sentimenti, ai quali corrispondono e di cui sono una manifestazione. Che cosa siano esattamente a nessuno studioso è mai parso veramente chiaro.

La struttura della vita sociale

Ad ogni modo, per procedere, è sufficiente conoscere l'idea fondamentale di Pareto, che può essere rappresentata in modo schematico come una struttura, rappresentata dai residui, su cui si innalza una sovrastruttura, rappresentata dalle derivazioni. Probabilmente, Pareto sarebbe trasalito davanti a questa rappresentazione del suo pensiero, essendo un critico corrosivo del marxismo, in cui vedeva una teoria fondamentalmente deterministica. Tuttavia è Pareto che induce a tanto, ripetendo che i residui stanno «sotto» e le derivazioni stanno «sopra», e che nella vita sociale c'è una parte che sorregge (residui) e una parte che è sorretta (derivazioni), una parte che dirige e una parte che è diretta: «Ovunque – scrive Pareto – al di sotto delle derivazioni senza valore logico e talora anche assurdo, ritroverete questi sentimenti che sono le grandi forze dalle quali derivano la forma e lo sviluppo delle società»[13]. Vedremo che l'interazione tra queste due parti è complessa, ma questa complessità si basa su un'idea semplice: gli uomini agiscono sotto la spinta di pulsioni istintuali e poi ricorrono alle derivazioni per giustificare le loro condotte. Prima agiscono e poi giustificano. Questo spiega l'affermazione di Pareto, secondo cui: «Molti non sono socialisti perché sono stati persuasi da un certo ragionamento, ma, cosa assai diversa, consentono a un tale ragionamento perché sono socialisti»[14]. Per Pareto, le dottrine morali, politiche, religiose, sono nella gran parte dei casi, giustificazioni *a posteriori*, ma questo non vuol dire che siano poco importanti.

Il potere delle derivazioni

Il potere delle derivazioni è indiretto; esse scuotono i sentimenti e spingono all'azione, facendo leva sui residui: «Chi scrive un libro collo scopo di spingere gli uomini ad operare in un certo modo deve necessariamente ricorrere alle derivazioni, poiché queste costituiscono il linguaggio mediante il quale si giunge sino ai sentimenti degli uomini, e si può quindi modificarne l'attività»[15]. Il potere delle derivazioni di provocare conseguenze è spiegato in un brano del *Trattato di sociologia generale*, dove si legge che la forma della società è determinata da circostanze, sentimenti, interessi, ragionamenti logico-sperimentali, ma anche dalle derivazioni, che, da una parte, esprimono i sentimenti e, dall'altra, li fortificano. Pareto cita l'esempio della propaganda, che, suscitando emozioni, spinge gli uomini a modificare il loro modo di agire, modificando la società[16]. Le derivazioni sono un velo poggiato sulle passioni. Ovunque, al di sotto delle derivazioni senza valore logico, e talora anche assurde, si trovano i sentimenti, che sono le grandi forze che danno forma e sviluppo alle società.

La definizione di derivazione

Quanto alle derivazioni, questa è la definizione che ne dà Pareto:

> Le teorie concrete, nelle materie sociali, si compongono di residui e di derivazioni. I residui sono manifestazioni di sentimenti. Le derivazioni comprendono ragionamenti logici, sofismi, manifestazioni di sentimenti adoperate per derivare; esse sono manifestazioni del bisogno di ragionare che prova l'uomo. Se questo bisogno si appagasse solo coi ragionamenti logico-sperimentali, non vi sarebbero derivazioni, ed invece di esse si avrebbero teorie logico-sperimentali; ma il bisogno di ragionamento dell'uomo si appaga in molti modi, cioè: con ragionamenti pseudo-sperimentali, con parole che muovono i sentimenti, con discorsi vani [inconcludenti;] e così nascono le derivazioni[17].

Il ruolo fondamentale della religione

Non è possibile mobilitare gli uomini verso un obiettivo comune con le dimostrazioni scientifiche: «I ragionamenti, per agire sugli uomini, hanno bisogno di trasformarsi in sentimenti»[18]. Una società, priva di dottrine suggestive e fantasiose, non potrebbe esistere. Non a caso, Pareto vedeva nella religione il fondamento di ogni società. Il «cemento» della società, scriveva, è rappresentato dai sentimenti che spingono gli uomini a compiangere i mali dei loro simili e a cercarvi un rimedio: «Questo sentimento è uno dei più rispettabili e dei più utili per la società, di cui, schiettamente parlando, è il cemento»[19].

Pareto voleva che i suoi lettori non commettessero mai l'errore di credere che la scienza possa sostituire la religione:

> Qui ha posto un'osservazione importantissima. La storia e l'esperienza quotidiana sembrano dimostrare che dove l'uniformità è necessaria, non si può molto sperare di introdurla e mantenerla, senza l'aiuto di un sentimento religioso. [...] L'intelletto è realmente perturbatore, soprattutto perché è nella maggior parte degli uomini estremamente limitato. Bisogna agire sul maggior numero di uomini col sentimento, perché è impossibile agire su di essi col ragionamento. Sotto questo aspetto, si può dire che la religione, intesa nel senso più largo, è in realtà il cemento indispensabile di ogni società. [...] Gli uomini hanno assolutamente bisogno di uscire dal campo della realtà, di fare escursioni nel campo dell'indimostrabile. Per questo, una religione è loro indispensabile. Voler sostituire la scienza alla religione è un assurdo[20].

La religione, essendo un concentrato di passioni e sentimenti, è la forza che, più di ogni altra, ha il potere di modificare il carattere umano, a sua volta, indispensabile per modificare l'organizzazione della società. Essendo un individualista, Pareto pensa che le caratteristiche della società non risultino dalla semplice sommatoria delle caratteristiche degli individui[21]. Tuttavia, sono sempre questi ultimi, con le loro azioni non-logiche, i protagonisti della vita sociale e l'oggetto di studio della sociologia paretiana: «Noi intendiamo studiare le cose, quindi gli individui»[22]. Si può discutere se sia la società a cambiare gli individui, se siano gli individui a cambiare la società oppure se questi cambino simultaneamente attraverso un processo di azioni e retroazioni. Qualunque sia la risposta, se il carattere degli individui non si modifica, la società non può cambiare. Il pensiero di Pareto, come coglieva un suo recensore nel 1917, è «non-religioso» e non «anti-religioso»[23]. Infatti, Pareto dichiarava di rispettare le convinzioni religiose sincere «infinitamente»[24] e riteneva sbagliato credere che il sentimento religioso si fosse affievolito, in Europa, soltanto perché sono diminuite le persone che dichiarano di credere nel Dio rivelato da

Cristo. Il fatto che le Chiese cristiane abbiano perso molti credenti non implica che il bisogno di credere sia diminuito nell'era scientifica. Nell'analisi della religione, preliminare a ogni studio è la distinzione tra la parte costante delle religioni, ovvero i sentimenti, e la parte variabile, che rappresenta la sua forma: «Leggete da una parte gli storici cristiani delle crociate; dall'altra gli storici arabi. Le loro religioni sono molto diverse; i sentimenti che esse ispirano identici. Sono questi sentimenti che formano la parte costante ed importante del fenomeno; la teologia cristiana, o la musulmana, formano la parte variabile, e insomma, abbastanza secondaria»[25].

Le cinque proposizioni sulla religione

Pareto ha enunciato cinque proposizioni sulla religione, che ha definito come segue: «Per religione intendo l'acquiescenza a certi principi a priori, non dimostrati né dimostrabili scientificamente; questa acquiescenza è l'effetto di sentimenti vivi e possenti»[26].

Ecco le cinque proposizioni, con cui Pareto cercava di cogliere la continuità della religione nel cambiamento.

1) Il sentimento religioso varia poco da un secolo all'altro, ma le forme in cui si manifesta possono variare considerevolmente.
2) Le religioni con un Dio personale e interventi sovrannaturali, in Europa, hanno perso seguaci, a vantaggio di religioni umanitarie, tra cui le religioni socialiste, pacifiste, nazionaliste, sindacaliste e persino l'occultismo. È probabile, scrive Pareto, che le perdite delle religioni tradizionali siano compensate dai guadagni di queste religioni di nuova forma.
3) La religione, di qualunque tipo sia, è a fondamento di ogni società umana.
4) Gli effetti sociali di una religione hanno scarsi rapporti con la sua teologia e i suoi principi teorici; essi dipendono soprattutto dai sentimenti, che sviluppa o fortifica negli uomini.
5) Le religioni svolgono una funzione equilibratrice molto importante per il sistema sociale. Le religioni autoritarie sono indispensabili alle società tendenti all'anarchia per impedire la dissoluzione della società, mentre le religioni del libero esame sono utili alle società autoritarie per impedire il soffocamento di ogni forma di libertà individuale. In un ambiente imbevuto di principi autoritari, una religione del libero esame può essere utile; in un ambiente tendente all'anarchia, una religione autoritaria è indispensabile per impedire la dissoluzione della società. Poco importa se la forma di questa religione sia nuova o antica.

Censura, religione e stato laico

A dimostrazione che la religione può cambiare molto nella forma e poco nella sostanza, Pareto, nel *Mito virtuista e la letteratura immorale* (1911), pone a confronto la censura dello Stato della Chiesa con quella dello Stato laico, giungendo alla conclusione che, in molti casi, la seconda è più ottusa e fanatica della prima. I virtuisti sono quei laici pieni di «rabbia virtuosa», che, accecati dai pregiudizi e dai sentimenti, diventano persino peggiori dei sacerdoti dell'Inquisizione. I virtuisti sono «pappagalli» e «spie senza dignità», che strisciano alle spalle per colpire nell'ombra gli editori e i liberi pensatori: «Questi egregi ipocriti allargano ogni giorno il campo delle loro persecuzioni; dalla semplice oscenità sono giunti a dare la caccia ai titoli dei libri scientifici»[27]. Pareto si scaglia contro le nuove forme di censura

con un profluvio di epiteti[28]. Nella *Prefazione*, i virtuisti, che Pareto definisce un «prodotto protestante della Germania e degli anglosassoni», sono peggiori degli «scarafaggi»[29]. Pur chiamandoli i «domenicani della virtù», riferendosi al ruolo dell'ordine domenicano nella storia dell'Inquisizione, Pareto scrive che la Chiesa cattolica, quando ricorre alla censura, agisce più ragionevolmente di questi ottusi sacerdoti laici. La Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, poi soppressa nel 1917, si compone di cardinali coltissimi in teologia e in diritto canonico, a differenza degli ignoranti virtuisti, incapaci di giudicare le opere letterarie che censurano. Inoltre, prima di mettere un libro all'*Indice*, la Chiesa cattolica fornisce un sistema di garanzie piuttosto articolato agli autori, che il virtuismo, invece, non conosce. Pareto reagisce con veemenza all'idea che lo Stato possa imporre una sola morale ai cittadini, dichiarandosi nemico di ogni dottrina ortodossa calata dall'alto del potere politico. Gli uomini, incalza, non dovrebbero temere i carabinieri e i tribunali nel manifestare un parere contrario: «Le opinioni, si difendono, con buone ragioni non colle sentenze dei tribunali o colle angherie dei poliziotti»[30]. Con *Il mito virtuista*, Pareto voleva dimostrare che il trionfo dello Stato laico sullo Stato della Chiesa non avesse posto fine agli oscurantismi che colpiscono il libero pensiero[31].

Secondo Pareto, anche il marxismo è una religione, a cui le masse popolari aderiscono sotto la spinta di un entusiasmo irrazionale. Sono moltissimi gli uomini devoti al marxismo che non hanno mai letto le opere di Marx o che non hanno un'istruzione adeguata per giudicare le sue teorie economiche: «Quanti, fra coloro che si dicono marxisti, hanno letto e compreso il *Capitale* di Marx? La proporzione non è forse molto diversa da quella che si otterrebbe cercando quanti, fra coloro che si dicono cattolici, hanno letto e meditato i Libri santi»[32].

6.4 La teoria della conoscenza

Va da sé che la teoria dei residui è anche una teoria della conoscenza, che si basa sulla distinzione tra fenomeni soggettivi e fenomeni oggettivi.

La realtà oggettiva esiste e può essere colta, ma non dall'uomo comune, il quale non è consapevole di distorcere la realtà con i sentimenti, l'ignoranza e gli interessi. Per chiarire la differenza tra fenomeno oggettivo e fenomeno soggettivo, Pareto ricorre all'esempio del bastone che, immerso nell'acqua, sembra storto, ma è dritto.

Pareto ha approfondito la sua teoria della conoscenza attraverso una varietà di grafici. Uno dei più importanti si trova nell'introduzione ai *Sistemi socialisti* ed è riprodotto qui accanto.

Fenomeni soggettivi e oggettivi

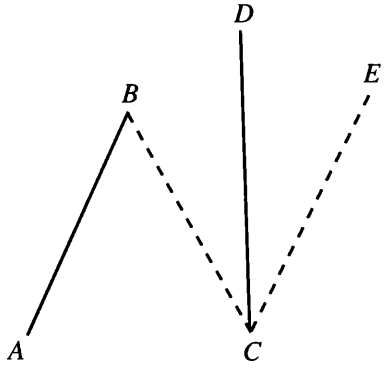

Figura 1 – Fenomeni oggettivi e percezione soggettiva.

La linea continua indica la relazione corretta tra due fenomeni, mentre la linea tratteggiata indica il legame immaginario:

A è la causa reale che produce il fenomeno reale B, ma gli uomini, per ignoranza o per volontà di ignorare, considerano B conseguenza di C.

Partendo da questa base, le combinazioni possono essere numerose.

Pareto ne considera quattro.

Nella prima combinazione, C esiste realmente, ma non è la conseguenza di B. La vera causa di C è D, ma gli uomini lo ignorano.

Nella seconda combinazione, C e B sono legate tra loro in modo logicamente corretto, però C è un fenomeno immaginario. Se C esistesse, sarebbe davvero la causa di B. Ad esempio, gli uomini credono che l'acqua salga nella pompa (B) perché la Natura ha orrore del vuoto (C). È vero che l'acqua sale verso l'alto nella pompa, ma è immaginario che alla Natura ripugni il vuoto. Un esempio analogo riguarda le relazioni logiche basate sulla volontà degli dei. È vero che la battaglia è stata vinta dai Greci, ma non perché siano intervenuti gli dei. La vittoria è un fenomeno reale; gli dei sono la causa immaginaria.

Nella terza combinazione, C è immaginario e il legame che lo unisce a B non è nemmeno logico. Pareto cita l'esempio degli dei orientali che, a suo dire, si distinguono da quelli occidentali per la loro totale illogicità. Gli dei greci non esistono, ma agiscono in modo logico: se amano un eroe, lo proteggono. Gli dei orientali, invece, si comportano in modo incomprensibile.

Nella quarta combinazione, l'avvenimento B è immaginario e può essere spiegato con una causa reale o immaginaria, attraverso ragionamenti più o meno rigorosi.

Lo studio del fenomeno oggettivo consiste nella ricerca dei legami di dipendenza reciproca tra fatti reali A e B. Lo studio del fenomeno soggettivo richiede di scoprire i rapporti C B, che gli uomini sostituiscono ai rapporti reali, e nello scoprire i rapporti C E, che gli uomini stabiliscono tra due fatti, C ed E, entrambi immaginari.

Nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto ha continuato a utilizzare i grafici per chiarire l'errore logico in cui cadono gli uomini che pretendono di spiegare i loro atti (B) con le teorie morali (C). Talvolta, la relazione CB esiste davvero, ma molto raramente. Nella quasi totalità dei casi, sia gli atti, sia le teorie morali dipendono dallo stato psichico A.

La linea retta AB rappresenta il comportamento animale, dove A è lo stato psichico e B è l'azione. L'animale agisce senza il bisogno di giustificare logicamente ciò che fa.

Il triangolo, invece, rappresenta il tipico comportamento dell'uomo, che ricorre alle teorie morali C per dare una spiegazione logica ai suoi atti B.

Nel «triangolo di Pareto», come proponiamo di chiamarlo per comodità didattica, il comportamento umano è mosso da uno stato psichico A, che produce sia l'atto B, sia la dottrina morale C. L'uomo però si inganna e pensa che l'atto B sia prodotto dalla teoria morale C. La linea tratteggiata rappresenta la spiegazione immaginaria.

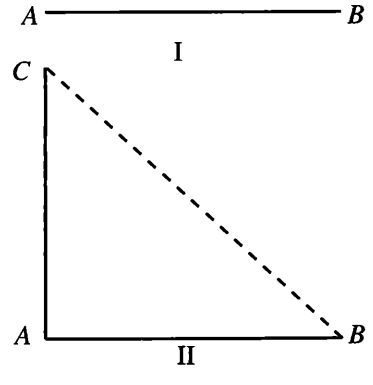

Figura 2 – Il triangolo di Pareto.

Il brano in cui Pareto ha spiegato questo grafico richiede un'attenzione particolare perché racchiude il cuore della sua teoria della conoscenza. È, dunque, necessario riprodurlo integralmente per non avere dubbi sul suo significato:

> Le azioni logiche sono, almeno per la parte principale, il risultamento di un ragionamento; le azioni non-logiche hanno origine principalmente da un determinato stato psichico: sentimenti, subcoscienza, ecc. Spetta alla psicologia di occuparsi di questo stato psichico; nel nostro studio moviamo da questo stato di fatto, senza voler risalire più oltre. Rispetto agli animali, supponiamo che gli atti *B*, che sono i soli che possiamo osservare, siano connessi ad un ipotetico stato psichico *A* (I). Negli uomini questo stato psichico non si manifesta soltanto per mezzo di atti *B* (II), ma anche mediante espressioni *C* di sentimenti, le quali si sviluppano spesso in teorie morali, religiose e simili. La tendenza spiccatissima che hanno gli uomini a volere trasformare le azioni non-logiche in azioni logiche, li induce a credere che B sia un effetto della causa *C*. Si stabilisce in tal guisa una relazione diretta *CB*, invece della relazione indiretta, che sorge dai due rapporti *AB*, *AC*. Talora la relazione *CB* esiste certamente, ma ciò non avviene tanto spesso quanto si crede. Lo stesso sentimento che spinge gli uomini ad astenersi dal fare un'azione *B* (relazione *AB*), li spinge a creare una teoria *C* (relazione *AC*). Taluno ha, per esempio, orrore dell'omicidio B, e se ne asterrà; ma egli dirà che gli dèi puniscono l'omicida; il che costituisce la teoria *C*[33].

Le relazioni di interdipendenza tra fenomeni

Pareto utilizza i suoi grafici per affermare che la sociologia deve studiare le mutue dipendenze tra i fenomeni e il modo in cui la modificazione di un fenomeno si ripercuote sugli altri[34]. I fenomeni sociali, diceva, non sempre sono tra loro in relazione di causa-effetto, ben più spesso «le relazioni esistenti sono quelle di mutua dipendenza»[35].

Per ribadire che i fenomeni agiscono e retroagiscono, Pareto ha ampliato il suo grafico, a cui ha dato la forma di un quadrato, che facciamo precedere dalla seguente legenda giacché Pareto, passando da un grafico all'altro, modifica il significato delle lettere, rischiando di confondere il lettore:

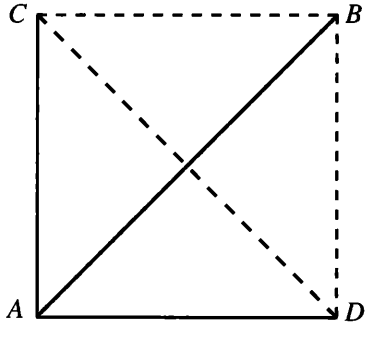

Figura 3 – Schema delle mutue dipendenze di Pareto.

A = stato psichico
B = culto
C = teologia
D = azione

Che Pareto ricorra al triangolo o al quadrato, la sua tesi fondamentale non cambia: i fenomeni sociali sono legati gli uni agli altri, ma il potere più grande spetta ai sentimenti.

Pareto è dotato di una prosa pregevole, ma è talvolta prolisso. Per questo motivo, prima di lasciargli nuovamente la parola, proveremo a esemplificare il suo discorso, evitando di citare continuamente le lettere, come fa Pareto, il quale spiega di utilizzare le lettere per evitare di fare esempi concreti che potrebbero scatenare i sentimenti dei lettori.

Il quadrato invita a immaginare una serie di azioni D dipendenti dal nostro stato psichico A. Il culto non agisce direttamente sulle azioni, bensì sullo stato psichico

e, per conseguenza, sulle azioni, ribadendo il potere dei sentimenti; allo stesso modo, il culto agisce anche sulla teologia e viceversa la teologia agisce sul culto. Pareto ammette l'esistenza di un'azione diretta della teologia sulle azioni, ma precisa che tale azione è generalmente debole, proprio com'è debole l'azione della teologia sullo stato psichico. Siccome l'azione della teologia è assai lieve sullo stato psichico, allora è lieve anche sulle azioni. È dunque un grave errore, conclude Pareto, supporre che la teologia sia la causa delle azioni che stiamo considerando. Pareto conclude che gli uomini pensano di agire in un certo modo perché hanno abbracciato una certa dottrina, quando, in realtà, abbracciano una certa dottrina perché agiscono in un certo modo.

La teoria dell'interdipendenza dei fenomeni è troppo importante e dobbiamo lasciare che sia Pareto a spiegarla, nel suo tipico vortice alfabetico:

> Consideriamo certe azioni *D* [...], dipendenti da questo stato psichico *A*. Il culto *B* non agisce direttamente su *D*, ma agisce su *A* e per conseguenza su *D*; nello stesso modo agisce anche su *C*, e viceversa *C* agisce su *B*. Vi può essere altresì un'azione diretta *CD*. L'azione della teologia *C* su *A* è ordinariamente abbastanza debole, e per conseguenza è anche assai debole su *D*, poiché anche l'azione *CD* è di solito lieve. Si commette dunque, in generale, un grave errore, quando si suppone che la teologia *C* sia la causa delle azioni *D*. La proposizione che s'incontra così spesso: «Questo popolo agisce così, perché crede a ciò», è raramente vera; essa è quasi sempre erronea. La proposizione inversa: «Il popolo crede a ciò perché agisce così», racchiude generalmente una maggiore somma di verità; ma è troppo assoluta, ed ha la sua parte di errore. Le credenze e le azioni non sono, è vero, indipendenti: ma la loro dipendenza consiste nell'essere come due rami di un medesimo albero[36].

6.5 Lo stato psichico e il concetto di interesse

Dal momento che lo stato psichico è la forza che spinge gli uomini ad agire in modo non-logico, dobbiamo domandarci da quali forze sia influenzato.

Nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto scrive che lo stato psichico «risulta in gran parte dagl'interessi economici, politici, sociali degl'individui, e dalle circostanze nelle quali essi vivono»[37]. Quale significato dobbiamo attribuire a questo brano? La risposta non è scontata. Gli studiosi hanno criticato l'indeterminatezza con cui Pareto adopera il concetto di stato psichico, ricordando che si tratta di un'ipotesi di lavoro ricavata dalla psicologia, che Pareto poneva a fondamento della sociologia[38]. Pareto sembra dirci che i nostri interessi, e le circostanze in cui ci troviamo, suscitano, in noi, paure e speranze, gioie e dolori, rabbia e desideri di rivalsa: tutto questo crea uno stato emotivo, che rappresenta il motore delle nostre azioni non-logiche e la fonte delle nostre spiegazioni immaginarie.

Il concetto di interesse

Come appare evidente, il concetto di interesse è assai importante nella costruzione teorica di Pareto: «La parte più costante e quindi più importante della società

– scrive nella *Trasformazione della democrazia* (1921) – è data dai sentimenti e dagli interessi»[39]. L'interesse modifica lo stato psichico, da cui dipendono le nostre azioni non-logiche: è ovvio che dobbiamo approfondire il concetto di interesse.

Maria Luisa Maniscalco ha scritto che Pareto utilizza il concetto di interesse negli studi economici con un significato diverso rispetto a quello che impiega negli studi sociologici[40]. Nell'economia pura, l'interesse è un dato – per esempio il gusto – che si trova alla base delle azioni logiche. In sociologia, invece, l'interesse è uno scopo, che si forma nella mente dell'uomo sotto l'influsso di una serie di rappresentazioni collettive, che sono un fascio di ragionamenti non-logici. Ne deriva che avere un interesse religioso, politico, culturale, familiare ecc., non diminuisce il potere dei sentimenti sulle nostre azioni, semmai l'accresce. Insomma, l'*homo oeconomicus* e l'*homo sociologicus* sono entrambi portatori di interessi, da cui scaturiscono azioni logiche nel primo caso e azioni prevalentemente non-logiche nel secondo.

Sebbene affermi che gli interessi sono molto importanti per l'equilibrio del sistema, Pareto non spiega molto chiaramente che cosa siano, come si ricava dalla definizione che si trova nel *Trattato di sociologia generale*: «Gli individui e le collettività sono spinti dall'istinto e dalla ragione ad appropriarsi i beni materiali utili od anche solo gradevoli per la vita, nonché a ricercare considerazioni ed onori. Il complesso di tali spinte ad operare, alle quali si può dare il nome di *interessi*, ha parte molto grande nella determinazione dell'equilibrio sociale»[41].

La misurazione dell'utilità sociologica

Questa mancanza di chiarezza non deve stupire. Come ha scritto Maniscalco, l'interesse, collegato all'utilità economica, è misurabile piuttosto agevolmente sulla base dei beni materiali. In sociologia, invece, l'interesse riguarda beni per lo più immateriali come la reputazione, il potere, la solidarietà, ma anche beni che potremmo definire «ad alto tasso di emotività», come il partito, la Chiesa, la classe sociale, la rivoluzione. La misurazione dell'utilità sociologica è più problematica della misurazione dell'utilità economica. Il fatto che, nella vita sociale, gli uomini perseguano una molteplicità di fini, spesso armati gli uni contro gli altri, non consente una definizione generale dell'interesse perché l'utilità di un'azione sociale dipende dal fine a cui tende l'individuo. In sociologia non esiste un'utilità che valga per tutti gli individui. L'urto degli interessi produce utilità contrapposte: «Le utilità – ha concluso Maniscalco – sono divergenti perché gli individui perseguono scopi divergenti e perché definiscono le situazioni in maniera difforme»[42].

D'altra parte, è lo stesso Pareto a scrivere che non è possibile far convergere gli uomini verso la stessa concezione dell'utile. L'idea che l'umanità condivida la stessa utilità, e che basti semplicemente aiutare le persone a comprenderla, è tipica degli idealisti, i quali ricavano i fatti dai loro sentimenti e non dalla realtà, che è eterogenea. I riformatori, ad esempio, affermano di avere trovato il tipo di organizzazione sociale più utile per tutti, quando, in realtà, stanno parlando del tipo di società che si accorda con i loro sentimenti.

Scrive Pareto:

> I concetti che i diversi individui hanno circa il bene proprio e l'altrui sono essenzialmente eterogenei, e non c'è modo di ridurli all'unità. Tale fatto è negato da coloro che credono di conoscere l'assoluto. Essi riducono tutte le opinioni degli uomini alla propria opinione, poiché eliminano le altre coi procedimenti delle derivazioni [...] ma tale eliminazione ha

> valore solo per essi e per i seguaci loro, mentre gli altri uomini rimangono di parere diverso. Anche i riformatori della società, di solito, non avvertono, trascurano il fatto delle diverse opinioni degli uomini circa all'utilità; e ciò accade perché essi ricavano implicitamente i dati di cui hanno bisogno dai propri sentimenti. Dicono e credono di risolvere un problema oggettivo, cioè: «quale è la *migliore* forma sociale?»; mentre risolvono invece un problema soggettivo, cioè: «quale è la forma che meglio si confà ai miei sentimenti?» Naturalmente il riformatore stima che i suoi sentimenti debbono essere quelli di tutti i galantuomini [...] e che tali sentimenti sono altresì utilissimi a tutta la società[43].

Per chiarire quale sia l'attività cognitiva tipica dell'uomo paretiano, semplificheremo un esempio che si trova nei *Sistemi socialisti*, modificandolo leggermente per motivi di chiarezza espositiva.

Immaginiamo che una certa teoria X, in cui gli uomini hanno una fede religiosa, abbia come conseguenza logica le azioni A, B, C, che sono utili alla società, e che abbia come conseguenza anche le azioni D, E, F, che, invece, sono nocive al suo equilibrio. Rifiutare la teoria X, per evitare le azioni D, E, F, è generalmente una cattiva soluzione perché impone di sostituire X con Y, che potrebbe avere conseguenze logiche peggiori di D, E, F. In questo caso, gli uomini alterano la logica per stabilire che X produce soltanto A, B, C. Il risultato è che la società non ha motivo di mettere in discussione la sua fede nella teoria che ama tanto. Questo modo di procedere, scrive Pareto, non ha senso dal punto di vista logico, ma è indispensabile dal punto di vista pratico e lo vediamo sempre all'opera[44].

Un punto su cui Pareto insiste molto è che le società umane sono piene di teorie sperimentalmente false, ma socialmente utili: «Lo scetticismo – si legge nella *Trasformazione della democrazia* – dà la teoria, la fede spinge all'operare, e di opere è costituita la vita pratica. I fini ideali possono essere ad un tempo assurdi e utilissimi per le società»[45]. Per non parlare della vita politica, dove i discorsi utili e assurdi sono copiosissimi. Per illustrare la differenza tra un ragionamento scientifico e una derivazione in politica, Pareto proponeva la frase pronunciata in parlamento nel 1891 da Georges Clemenceau, secondo cui la Rivoluzione francese fu un «blocco»[46], volendo intendere che dev'essere accettata in tutti i suoi aspetti, incluso il terrore giacobino[47]. Con quella formula, Clemenceau sperava di unificare i francesi, divisi nella memoria storica. Tuttavia, passati gli anni e diventato presidente del Consiglio nel novembre 1917, si guardò bene dal dire che anche la Rivoluzione russa fosse un «blocco». Clemenceau non condannava il terrore della Rivoluzione francese, però condannava quello della Rivoluzione russa. In questo caso, le derivazioni si manifestano pronunciando giudizi diversi in situazioni analoghe: è il fenomeno del cosiddetto «doppiopesismo», che Robert K. Merton, come vedremo nella seconda parte del volume, avrebbe approfondito nei suoi studi sul razzismo negli Stati Uniti. Una delle lezioni di Pareto è che i sentimenti non possono essere osservati direttamente e questo ci impone di ricostruirli attraverso i discorsi contraddittori degli uomini, i quali coprono gli interessi e i sentimenti con la «vernice logica»: «Il contenuto logico dell'ideale importa poco. Ciò che importa molto di più è lo stato psichico che rivela, di cui è sintomo; sono i sentimenti dai quali procede»[48].

Gli uomini si occupano dell'utile e non del vero, convinti del contrario.

Perché gli uomini sono così sprovveduti e inconsapevoli?

Per rispondere a questa domanda, occorre compulsare l'ampia opera di Pareto, da cui abbiamo ricavato almeno cinque risposte diverse, che disponiamo in ordine crescente di complessità.

La prima risposta è che gli uomini vengono ingannati dalle *élites* al potere.

La seconda è che l'uomo è fatto così: è nella sua natura essere dominato dagli istinti.

La terza è che è ignorante: la mancanza di studio gli impedisce di comprendere le forze reali da cui è mosso.

La quarta è che i problemi pressanti della vita quotidiana non gli lasciano il tempo per dedicarsi a riflessioni troppo complesse. La vita pratica si regge più sull'utile che sul vero. Il bisogno logico e il bisogno pratico seguono strade differenti.

La quinta è che la mente umana è troppo limitata e gli uomini sono costretti a racchiudere la complessità del mondo in poche formule sintetiche: «L'intelletto – scrive Pareto – è realmente perturbatore, soprattutto perché è nella maggior parte degli uomini estremamente limitato»[49]. Persino le menti più brillanti, per poter agire, hanno bisogno di condensare le loro regole di condotta in pochi assiomi elementari. Nemmeno gli scienziati possono fare a meno delle sintesi, sebbene siano gli uomini più addestrati a separare le parti dal tutto. La mente umana è sintetica: «L'imperfezione della nostra mente non ci consente di considerare nel loro insieme i fenomeni, siamo costretti a considerarli partitamente»[50]. È a causa delle loro limitate facoltà intellettive che gli uomini assegnano alle loro azioni un numero così grande di cause immaginarie.

6.6 Il metodo logico-sperimentale

Per liberarsi delle spiegazioni immaginarie, gli uomini dovrebbero sdoppiarsi e abbracciare il metodo logico-sperimentale, che si basa sull'esperienza e, quando è possibile, anche sull'esperimento.

Le teorie devono basarsi sui fatti

La differenza tra una teoria logico-sperimentale e una teoria non logico-sperimentale è che la prima dipende dai fatti e la seconda dai dogmi. La teoria logico-sperimentale è pronta a cambiare per accordarsi con i fatti; quella non logico-sperimentale, invece, continua a sviluppare ragionamenti fino a quando i fatti non sono in accordo con le deduzioni[51].

Le fasi dell'indagine conoscitiva

Il metodo, propugnato da Pareto, inizia con l'induzione e prosegue con la deduzione. Per chiarire in che cosa consista, seguiremo l'esposizione di Pareto, che ha articolato l'indagine conoscitiva in tre fasi.

La *prima fase* prevede di classificare i fatti sociali. La classificazione è essenziale e dev'essere particolarmente accurata.

Dalla classificazione scaturisce la *seconda fase*, che, per via induttiva, cioè procedendo dal particolare al generale, rivela le uniformità che governano le relazioni tra i fatti classificati. Osservando il fatto 1, 2, 3, è possibile accumulare un numero

sempre più grande di informazioni, che, aumentando la nostra conoscenza, ci consente di sviluppare un'ipotesi ovvero una spiegazione provvisoria dei fatti.

Nella *terza fase*, le leggi, scoperte induttivamente, vengono utilizzate deduttivamente sotto forma di teorie per verificare la loro capacità esplicativa. La deduzione, procedendo dal generale al particolare, deduce i fatti da un'ipotesi esplicativa, che richiede di essere verificata in base ai dati raccolti nel mondo reale.

Vediamo come Pareto ha riassunto questo metodo nel *Trattato di sociologia generale*:

> I fatti sociali sono gli elementi del nostro studio. Per prima cosa procureremo di classificarli coll'intento di raggiungere il solo ed unico scopo che ci proponiamo, cioè la scoperta delle uniformità (leggi) delle relazioni tra quei fatti. Col porre per tal modo insieme fatti simili, verranno fuori per induzione alcune di queste uniformità, e quando assai ci saremo inoltrati per questa via, principalmente induttiva, ne seguiremo un'altra in cui maggior parte sarà fatta alla deduzione; verificheremo così le uniformità a cui ci aveva recato la via induttiva, daremo loro una forma meno empirica, più teorica, ne trarremo le conseguenze e vedremo come rappresentano il fenomeno sociale[52].

Il marxismo come teoria non logico-sperimentale

Tra le teorie non logico-sperimentali, Pareto classificava anche il marxismo, che considerava una «religione», divisa in tante sette. È vero che i fatti economici modificano le istituzioni e le concezioni del mondo, ma non è affatto vero che l'economia sia sempre il fattore più importante. I marxisti conoscono le conclusioni delle loro ricerche prima ancora di svolgerle. Che un evento storico possa essere stato causato dalla politica, dalla religione o da un'ideologia, invece che dall'economia, non può essere accettato da un marxista perché questo cozzerebbe con il suo dogma del primato assoluto dell'economia.

L'atteggiamento di Pareto verso il materialismo storico è simile a quello di Weber: entrambi riconoscono a Marx di avere colto un aspetto fondamentale della realtà, cioè l'importanza del fattore economico e della lotta di classe, ed entrambi ritengono che lo abbia assolutizzato. Secondo Pareto, è non-logica qualunque teoria che affermi di conoscere in anticipo l'esito di una ricerca. La teoria della pauperizzazione crescente e dell'autodistruzione inevitabile del capitalismo sono esempi di manifestazioni non-logiche dei sentimenti umani. Le previsioni di Marx sul trionfo del comunismo si basano sui suoi sentimenti anticapitalistici. Pareto osserva che le previsioni catastrofistiche di Marx non si sono verificate. La tendenza alla riduzione del tasso di profitto aveva trovato una confutazione nella rivoluzione industriale: per lungo tempo, il tasso di profitto era aumentato a fronte di un simultaneo forte aumento del capitale costante rispetto al capitale variabile. Riferendosi alla teoria del valore-lavoro, Pareto scrive che la teoria di Marx ha il difetto di non concordare mai con i fatti e osserva che il prezzo dei fiori in un catalogo è quasi raddoppiato dal 1897 al 1898, mentre la quantità di lavoro in essi contenuta è diminuita con il passare del tempo «poiché col fare s'impara»[53].

Il metodo delle approssimazioni successive

Pareto propugnava il metodo delle *approssimazioni successive* contro il modo di pensare dettato dalla fede e contro il bisogno di abbracciare un «testo sacro con i suoi segreti», come definiva il *Capitale*. Secondo il metodo delle approssimazioni successive, il sociologo, libero da ogni ideologia, cioè completamente «sdoppiato»,

si avvicina alla realtà progressivamente, ricerca dopo ricerca, per osservarla in modo sempre più ravvicinato. Per Pareto, non è scientifica nessuna teoria che affermi di poter spiegare i fenomeni sociali prima di averli studiati. Il metodo delle approssimazioni successive esclude che esista un fattore del progresso storico più importante degli altri. Come potremmo stabilire una simile verità, una volta e per sempre, se non con un atto di fede? E che cosa faremmo se, avvicinandoci al nostro oggetto di studio, scoprissimo che la nostra è soltanto una credenza? La risposta di Pareto è nota: svilupperemmo spiegazioni immaginarie per non modificare la nostra credenza.

Quanto alla teoria della lotta di classe, Pareto ne riconosceva il valore scientifico, ma gli attribuiva un ruolo meno importante rispetto a Marx. Pareto pensava che la lotta di classe fosse parte di un fenomeno più ampio, rappresentato dalla lotta tra le *élites*. La storia di Marx è una storia di lotte di classe. La storia di Pareto è una storia di lotte di *élites*, che si succedono, scalzandosi. Muovendo dal presupposto dell'eterogeneità della società, Pareto non pensa affatto che ogni epoca storica dipenda dalla lotta tra due classi compatte e antagoniste, per la semplice ragione che le classi sociali sono sempre frammentate al proprio interno. Che cosa dovremmo pensare di quei poliziotti che combattono le classi inferiori, a cui appartengono, per proteggere le classi superiori?[54]

Di tutto questo, e molto altro, Pareto dà conto nella sua teoria delle *èlites*.

6.7 Le «élites» e il mito della rivoluzione

Pareto fu un individualista: soltanto gli individui hanno interessi e sentimenti[55]. Tuttavia, i protagonisti della lotta per il potere non sono gli individui isolati, e nemmeno le masse disorganizzate, bensì gli individui organizzati in gruppi, che Pareto chiama *élites* o *aristocrazie,* utilizzando questo termine nel suo significato etimologico[56] (dal greco *àristos* = migliore). Non sempre Pareto ha utilizzato il concetto di *élite* in modo univoco[57]. Nei *Sistemi socialisti*, *élite* e aristocrazia assumono lo stesso significato, ma poi, nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto sembra descrivere l'aristocrazia come la parte migliore che si trova all'interno dello strato superiore[58]. In questo capitolo, utilizzeremo i termini *élite* e *aristocrazia* come sinonimi, seguendo la tendenza prevalente in Pareto.

Il dominio sociale delle «élites»

Presupposto della teoria delle *élites* è che gli uomini non sono tutti uguali. Alcuni sono più intelligenti, coraggiosi e forti; altri, invece, lo sono molto meno: «L'asserzione che gli uomini sono oggettivamente eguali è talmente assurda, che non merita neppure di essere confutata»[59]. Questa diseguaglianza naturale tra gli uomini trova una continua conferma nell'esistenza delle *élites*. Fino a quando non si corrompono, le *élites* sono costituite, prevalentemente, da quegli individui che raggiungono l'eccellenza nel loro campo di attività[60].

Per entrare nell'*élite*, bisogna essere i migliori. Esistono *élites* sportive, erotiche, criminali, guerriere e così via. Tuttavia, le *élites* più importanti sono quelle

che operano nei quattro campi principali che formano la struttura della società: il campo economico, intellettuale, politico e governativo[61]. Tra queste, le vere protagoniste della storia sono le *élites* politiche, perché possono ricorrere a due risorse decisive nella lotta per il potere: le ideologie, che inducono all'azione facendo leva sui sentimenti, e la forza. Inoltre, le *élites* governanti, che rappresentano una categoria specifica della più ampia *élite* politica[62], sono in una posizione particolarmente favorevole perché imparano a esercitare un controllo maggiore sui propri sentimenti e, quindi, a scorgere meglio i mezzi più adeguati ai loro fini. Grazie a questa maggiore chiarezza, la classe governante può ingannare la classe governata, anche se talvolta l'inganno è benefico per entrambi, quando esiste coincidenza di interessi: «In generale – scrive Pareto – si può dire, molto all'ingrosso, che la classe governante vede meglio i propri interessi, perché ha meno fitti i veli del sentimento; che la classe governata li vede meno bene perché ha più fitti questi veli; e che da ciò segue che la classe governante può trarre in inganno la classe governata e recarla a fare gli interessi di essa classe governante, i quali, per altro, non sono necessariamente opposti a quelli della classe governata, anzi spesso combaciano, per modo che l'inganno riesce vantaggioso alla stessa classe governata»[63].

La teoria della stratificazione sociale di Pareto è più dinamica di quella di Marx. Pareto scrive che, in base alle caratteristiche delle società, gli individui raggiungono la vetta con una molteplicità di mezzi, tra cui l'intrigo, la corruzione, l'inganno, la bassezza di carattere, la conquista della ricchezza, il successo militare, l'abilità politica, il successo letterario, l'acquisizione dello *status* religioso. Nel materialismo storico, il talento individuale trova un ostacolo difficilmente sormontabile nei rapporti di produzione. L'uomo marxiano, con poche eccezioni, è inchiodato alla sua classe sociale.

Una volta chiarito che le *élites* sono le dominatrici della società, cerchiamo di capire come questa sia concepita da Pareto.

Classe eletta e classe non eletta

La società paretiana è un campo di battaglia diviso in due grandi strati: uno strato superiore, in cui si trovano i governanti, e uno strato inferiore, dove stanno i governati[64].

Lo strato superiore, detto anche *classe eletta*, fronteggia lo strato inferiore, o *classe non eletta*.

La classe eletta si divide, a sua volta, in *classe eletta di governo* e *classe eletta non di governo*[65]. Questo schema è inalterabile e le rivoluzioni non fanno altro che riprodurlo. Tutti i rivoluzionari affermano che le rivoluzioni passate hanno ingannato il popolo e assicurano che i protagonisti della vera rivoluzione saranno loro: «Disgraziatamente, questa *vera* rivoluzione, che deve portare agli uomini una schietta felicità, non è se non fallace illusione, che mai diviene realtà»[66]. Le rivoluzioni, incalza Pareto, conducono allo stesso risultato, che non è la fine del dominio, bensì la sostituzione di un gruppo di dominatori con un altro. I dominatori cambiano, ma il dominio resta: «Il mutamento di regime porta un mutamento di privilegiati, ma non abolisce il privilegio»[67].

Anche quando le sommosse popolari sembrano segnare il trionfo delle masse, è possibile trovare un'*élite* che sfrutta e indirizza il malcontento popolare contro un'*élite* rivale. Una delle osservazioni più acute di Pareto è proprio questa: che lo

strato inferiore può salire alla ribalta se un elemento dell'*élite* al potere si schiera al suo fianco per guidarlo. La rivoluzione è resa possibile da due condizioni fondamentali. La prima è che i governati siano disposti a usare la forza contro i governanti; la seconda è che un uomo della classe governante si schieri con la classe governata, dandole la guida di cui ha bisogno nella lotta. Se, infatti, la circolazione delle *élites* trasferisce i migliori elementi della classe dominata nella classe dominante, i governati resteranno senza capi per sfidare i governanti. Pareto ha descritto il fenomeno della «defezione delle aristocrazie», come lo chiamiamo per identificarlo agevolmente, in una pagina del *Trattato di sociologia generale*.

La defezione delle aristocrazie

La lunghezza di questa citazione è giustificata dalla sua importanza:

> Riguardo ai governati, si hanno le seguenti relazioni, che in parte corrispondono alle precedenti: 1° ove, nella classe governata, ci sia un certo numero di individui disposti ad usare la forza ed ove abbiano capi atti a guidarli, si osserva spesso che la classe governante è spodestata, e che un'altra ne prende il posto. Ciò segue facilmente ove la classe governante è mossa principalmente da sentimenti umanitari, facilissimamente se non sa assimilarsi le parti elette che sorgono nella classe governata. Una aristocrazia umanitaria e chiusa, o poco aperta, raggiunge il massimo di instabilità; 2° invece è più difficile spodestare una classe governante che sappia avvedutamente usare l'astuzia, la frode, la corruzione; difficilissimo, se riesce ad assimilarsi il maggior numero di coloro che, nella classe governata, hanno le stesse doti, sanno adoperare le stesse arti e che quindi potrebbero essere i capi di coloro che sono disposti a usare la violenza. La classe governata, che per tal guisa rimane senza guida, senz'arte, incomposta, è quasi sempre impotente per istituire cosa alcuna che sia durevole; 3° per tal modo, nella classe governata scemano un poco i residui dell'istinto delle combinazioni; ma il fenomeno non è paragonabile a quello dell'accrescimento di questi residui nella classe governante, poiché questa avendo un molto minor numero di individui, muta considerevolmente d'indole ove si aggiunga, o si tolga ad essa un numero ristretto di individui, mentre questo numero reca lieve mutamento ad un totale enormemente maggiore. Inoltre rimangono nella classe governata molti individui aventi istinti di combinazioni che non sono adoperati nella politica, od in operazioni attinenti, ma solo nelle arti che sono indipendenti. Tale circostanza dà stabilità alle società, poiché basta alla classe governante di aggiungersi un numero ristretto di individui, per togliere i capi alla classe governata. Per altro, a lungo andare, cresce la differenza d'indole tra la classe governante e la governata; in quella vi è inclinazione al prevalere degli istinti di combinazioni, in questa degli istinti di persistenza degli aggregati; e quando la differenza divenga sufficientemente grande, seguono rivoluzioni; 4° queste spesso danno il potere ad una nuova classe governante, in cui vi è un aumento degli istinti di persistenza degli aggregati, e che quindi aggiunge ai disegni del godimento nel presente quelli ideali da conseguire nell'avvenire; in parte lo scetticismo cede alla fede; 5° queste considerazioni si debbono in parte estendere alle relazioni internazionali. Se gli istinti delle combinazioni crescono oltre un certo limite proporzionalmente agli istinti di persistenza degli aggregati, in un certo popolo, esso può facilmente essere vinto in guerra da un altro popolo presso il quale tale fenomeno non sia accaduto. La potenza di un ideale per guidare alla vittoria si osserva tanto nelle guerre civili quanto nelle internazionali. Chi perde l'abito di usare la forza, chi è avvezzo a guidare commercialmente un'operazione, secondo il suo dare e avere in quattrini facilmente s'induce a comprare la pace; e può darsi che tale operazione considerata da sola sia buona, perché la guerra avrebbe causato più quattrini che il prezzo pagato per la pace; ma l'esperienza dimostra che, a lungo andare, considerata colle altre che seguono inevitabilmente, fa sì che un popolo per tal modo si avvia alla propria rovina. Molto di

> rado il fenomeno ora notato del prevalere degli istinti delle combinazioni accade per l'intera popolazione; di solito esso si osserva solo negli strati superiori e poco o punto negli inferiori e più numerosi. Quindi, quando scoppia la guerra, si rimane meravigliati dell'energia dimostrata dal volgo e che, considerando solo gli strati superiori, non si prevedeva menomamente[68].

Il mito della democrazia

Liberare gli uomini dal mito rivoluzionario significa liberarli anche dal mito democratico. Il fatto che siano sempre le *élites* a governare rende la democrazia un'illusione, che svolge una duplice funzione: da una parte, la democrazia lusinga la classe governata, che si convince di essere potente; dall'altra, le impedisce di vedere l'inganno in cui è caduta: «Nelle democrazie si è procurato di dare l'apparenza del potere al popolo, e la sostanza del potere ad una parte eletta. [...] La storia ci fa conoscere che le classi governanti hanno sempre procurato di parlare al popolo il linguaggio che stimavano non il più vero, ma il più conveniente allo scopo a cui miravano. E ciò seguita anche nelle democrazie più progredite»[69].

Caduto il mito della democrazia, la storia può rivelarsi per quello che è: un continuo susseguirsi di aristocrazie[70].

6.8 Decadenza e circolazione delle «élites»

La storia prende forma grazie all'opera delle aristocrazie, che però pagano un caro prezzo per il loro protagonismo, morendo inesorabilmente dopo un periodo di decadenza: «Le aristocrazie non durano. Qualunque ne siano le cagioni, è incontrastabile che dopo un certo tempo spariscono. La storia è un cimitero di aristocrazie»[71]. Per quanto sia paradossale, le *élites* decadono più per la pace che per la guerra. Abituandosi agli agi e ai privilegi, l'*élite* al potere si disabitua alla lotta per la vita, diventando facile preda delle *élites* emergenti. Per Marx, che esalta il fattore economico, la società entra in una fase prerivoluzionaria quando le forze produttive entrano in rotta di collisione con i rapporti di produzione. In Pareto, che esalta soprattutto il fattore politico, la fase rivoluzionaria è preceduta da un periodo di decadenza dell'*élite* al governo.

Decadenza e rivoluzione

I sentimenti virili sono indispensabili alla lotta per la vita e il loro indebolimento è il sintomo principale della decadenza. Chiunque manchi del coraggio necessario per difendersi merita di essere ricoperto di disprezzo: «Mancare del coraggio necessario per difendersi, rinunciare a ogni resistenza, rimettersi alla generosità del vincitore, addirittura spingere la viltà fino ad aiutarlo e facilitargli la vittoria, è la caratteristica dell'uomo debole e degenerato. Questo individuo non merita se non disprezzo e, per il bene della società, conviene che scompaia il più presto possibile»[72].

Quando la decadenza delle *élites* è avanzata, si diffonde addirittura un sentimento di pietà per i peggiori malfattori e l'assassino arriva a essere compatito più della

sua vittima. I membri più corrotti e degenerati delle *élites* si preoccupano che le pene inflitte dai giudici non siano troppo severe e si augurano che l'omicida esca presto dal carcere per avere una possibilità di riscatto. Allo stesso modo, il socialismo delle *élites* compatisce i ladri più dei derubati e giunge a proclamare una sorta di diritto al furto: «Se un individuo ne uccide un altro o tenta di ucciderlo, la pietà dei nostri filantropi si concentra esclusivamente sull'assassino. Nessuno piange la vittima, ma è dell'assassino che ci si occupa»[73].

La trasmissione dei privilegi nelle «élites»

Il brano che stiamo per leggere sulla decadenza delle *élites* merita un'attenzione particolare, anche perché anticipa un tema che ritroveremo negli studi di Pierre Bourdieu sui privilegi che i membri della classe dominante cercano di trasferire ai propri figli.

Pareto spiega che molti figli della classe superiore finiscono per trovarsi in posizioni apicali, anche quando sono inetti e incapaci. Con il passare del tempo, i figli peggiori della classe superiore occupano le posizioni migliori, mentre i figli migliori delle classi inferiori occupano le posizioni peggiori. Ecco perché è utile, per l'equilibrio del sistema sociale, che le classi superiori facciano pochi figli, altrimenti l'indebolimento dell'organismo sociale sarebbe troppo rapido. Di contro, le classi inferiori mettono al mondo tanti bambini in condizioni proibitive, lasciando sopravvivere soltanto i più forti, che formano una razza particolarmente adatta alla lotta per la vita. Uno dei paradossi più tragici della storia è che la classe superiore, privilegiando la sua prole inadatta a discapito di quella più vigorosa della classe inferiore, scava la fossa in cui sarà sepolta.

Nelle parole di Pareto:

> Le classi ricche hanno pochi bambini e li salvano quasi tutti; le classi povere hanno molti bambini e perdono in gran numero quelli che non sono particolarmente robusti e ben dotati. È la stessa ragione per cui le razze perfezionate degli animali e delle piante sono molto delicate, in paragone alle razze ordinarie. Perché i gatti di Angora sono animali ben più delicati dei gatti soriani? Perché sono circondati di cure; si cerca di salvare tutti i piccoli del parto di una gatta di Angora, mentre del parto d'una povera gatta comune, errante e famelica, si salvano solo i piccoli dotati di un'eccellente salute. [...] Gli etici che vogliono persuadere le classi ricche delle nostre società ad avere molti figli, gli umanitari che, volendo a ragione evitare certi modi di selezione, non pensano a sostituirli con altri, lavorano, senza rendersene conto, all'indebolimento della razza, alla sua decadenza. Se le classi ricche, nelle nostre società, avessero molti figli, è probabile che li salverebbero quasi tutti, anche i più gracili e i meno dotati. Ciò accrescerebbe in proporzione gli elementi degenerati nelle classi superiori e ritarderebbe l'ascesa dell'*élite* proveniente dalle classi inferiori. Se la selezione non esercitasse più i suoi effetti nelle classi inferiori, queste cesserebbero di produrre *élite* e la qualità media della società si abbasserebbe considerevolmente[74].

Pareto paragona il corpo sociale al corpo animale, che sopravvive rinnovando i suoi tessuti più avvizziti. Nel mondo sociale, questo processo di sostituzione è ostacolato anche dai filantropi, che proteggono e favoriscono i deboli. Attenzione: Pareto non afferma che i forti dovrebbero eliminare i deboli; afferma, ben diversamente, che i peggiori non dovrebbero prendere il posto dei migliori, altrimenti la società crollerebbe al minimo urto:

> Vi è un processo simile a quello che si osserva nell'animale vivente, che non sussiste se non eliminando certi elementi e sostituendoli con altri, che assimila. Se questa circolazione è soppressa, l'animale muore, è distrutto. Accade lo stesso per l'*élite* sociale, e se la distruzione può essere più lenta, essa non è meno sicura. Un semplice ritardo in tale circolazione può avere la conseguenza di aumentare considerevolmente il numero di elementi di qualità superiore compresi nelle classi soggette. In tal caso l'equilibrio sociale diviene instabile e il minimo urto, che venga dall'esterno o dall'interno, lo distrugge. Una conquista o una rivoluzione vengono a sconvolgere tutto, a portare al potere una nuova *élite*, e stabilire un nuovo equilibrio, che resterà stabile per un tempo più o meno lungo. [...] Se le società europee dovessero modellarsi sull'ideale caro agli etici, se si giungesse a ostacolare la selezione, a favorire sistematicamente i deboli, i viziosi, gli oziosi, i male adatti, i «piccoli e gli umili», come li chiamano i nostri filantropi, a spese dei forti, degli uomini energici, che costituiscono l'*élite*, una nuova conquista di nuovi «barbari» non sarebbe affatto impossibile[75].

La circolazione delle «èlites»

La decadenza delle *élites* è inevitabile, ma può essere ritardata dalla *circolazione delle élites* o *circolazione delle aristocrazie*: ancora una volta, Pareto utilizza i termini *élite* e *aristocrazia* come sinonimi.

In sintesi, se l'*élite* al potere e l'*élite* ascendente si scontrano, ha inizio un conflitto aperto, che termina con un avvicendamento violento. Se, invece, si innesca la *circolazione delle élites*, il declino della classe governante diventa più lento e graduale grazie alla sostituzione dei suoi elementi peggiori con quelli migliori della classe governata. Sia chiaro, però, che la *circolazione* delle *élites* non estingue il conflitto, ma lo concentra nelle stanze dell'*élite* al potere, che, a differenza di ciò che molti credono, non ha una volontà unitaria e si divide spesso, favorendo l'ascesa della classe rivale: «Nessuna classe sociale è omogenea, vi sono sempre nel suo seno delle rivalità; e uno dei partiti che così si forma può cercare il suo punto di appoggio nelle classi inferiori. È, questo, un fenomeno assai generale. Quasi tutte le rivoluzioni hanno avuto per capi dei membri dissidenti di un'*élite*»[76].

Per dimostrare che la classe governante non sempre persegue gli stessi disegni, Pareto cita la contrapposizione tra i redditieri e gli speculatori, che hanno interessi e tratti psicologici opposti, essendo dominati da residui differenti.

Nei redditieri, predominano i residui del secondo genere o persistenza degli aggregati, mentre negli speculatori prevalgono i residui del primo genere o istinto delle combinazioni. Ne consegue che i redditieri sono prudenti e ostili al cambiamento, con un orizzonte mentale chiuso; gli speculatori, invece, sono temerari, spregiudicati, pronti a passare da un credo politico all'altro in nome del potere. Fedele al principio dell'avalutatività, Pareto non giudica nessuna di queste figure sociali, anzi, spiega che ognuna di esse può svolgere funzioni positive e negative per l'equilibrio del sistema. Se i redditieri finiscono per dominare incontrastati, la società si immobilizza, perdendo la capacità di reagire alle nuove sfide, che richiedono la disponibilità a cimentarsi con l'ignoto; se, invece, il successo arride agli speculatori, la società si espone al rischio degli entusiasmi avventurosi e inconcludenti, che mettono a repentaglio la ricchezza collettiva: davanti a un equilibrio così instabile, il minimo urto, interno o esterno, può essere fatale all'organismo sociale. Nel caso della prevalenza assoluta della persistenza degli aggregati, un Paese rischia di soffrire soprattutto politicamente; nel caso della

prevalenza assoluta dell'istinto delle combinazioni, rischia di soffrire soprattutto economicamente.

Conflitto ed equilibrio

Secondo Pareto, l'equilibrio del sistema sociale si raggiunge più facilmente quando la classe governante presenta la giusta proporzione tra gli individui che ricorrono alla forza e quelli che ricorrono all'astuzia. Recuperando le categorie machiavelliane della volpe e del leone, Pareto chiarisce che la corruzione, la frode e l'inganno sono spesso il modo migliore per contenere o deviare le forze che minacciano l'equilibrio del sistema[77]. Nel *Principe* di Machiavelli, di cui Pareto era un estimatore[78], è scritto che le volpi non sanno difendersi dai lupi e i leoni non sanno riconoscere le trappole. Un buon governo, per Pareto, è formato da uomini inclini a ragionare, in cui prevale l'istinto delle combinazioni, e uomini propensi ad attaccare, in cui prevale la persistenza degli aggregati: «Se si osserva che cadono i governi i quali non sanno o non possono servirsi della forza, si osserva altresì che nessun governo dura facendo esclusivamente uso della forza»[79]. La proporzione, nella classe di governo, tra elementi dominati dagli istinti delle combinazioni ed elementi dominati dalla persistenza degli aggregati, ha ricadute anche nelle relazioni internazionali. Pareto, attribuendo allo Stato le caratteristiche psicologiche dell'*élite* di governo, scrive che la prevalenza delle volpi provoca soprattutto guerre commerciali; quella dei leoni, guerre guerreggiate.

Come appare evidente, il conflitto e l'equilibrio, in Pareto, hanno pari importanza. Nella teoria delle *élites*, che non è né democratica né antidemocratica, ma un insieme di proposizioni da verificare empiricamente[80], confluiscono due tradizioni sociologiche: quella del conflitto e quella del consenso[81]. Da una parte, Pareto risente della tradizione positivistica, che concepisce la società come un organismo composto di parti interrelate e interdipendenti, in ossequio alla metafora biologica di Comte e di Spencer; dall'altra, risente della tradizione marxista, secondo cui il conflitto tra i gruppi è alla base della società: «In tutta la storia – scrive Pareto – appaiono consenso e forza come mezzi di governo. [...] ognora si ha questo misto di forza e di consenso»[82].

6.9 La concezione ciclica della storia

Pareto aveva una concezione ciclica della storia: una volta esauritosi il ciclo rivoluzionario, la società torna al dominio di una nuova aristocrazia. Nell'interpretazione di Julien Freund, che qui mettiamo in discussione, la società teorizzata da Pareto non torna esattamente al punto iniziale giacché i residui danno vita a derivazioni con un contenuto logico più elevato. Insomma, conclusa la rivoluzione, la società torna indietro, facendo però alcuni passi avanti rispetto alla posizione di partenza.

Esiste un progresso nella ragione?

Questa interpretazione di Freund, abbracciata anche da Rutigliano, sembra trovare conferma in un passo del *Trattato di sociologia generale*, in cui Pareto scrive

che: «Non è erronea in sostanza l'opinione che assegna parte ognor maggiore alla "ragione" nell'attività umana, ed anzi è perfettamente d'accordo coi fatti»[83]. È vero che qui Pareto sembra prevedere una crescita della razionalizzazione della società, ma poi aggiunge che il concetto di progresso della ragione è «indefinito» e che l'attività politica e sociale non presenta gli stessi caratteri delle arti, delle scienze e dell'economia. Il concetto di «progresso della ragione» si può applicare alla società nel suo complesso, ma non a tutte le sue parti. Pareto spiega che la crescita della razionalità nel campo della scienza, dell'arte e dell'economia, non implica necessariamente una crescita della razionalità nel campo della politica. Contro l'interpretazione di Freund, si potrebbe citare un brano del *Trattato di sociologia generale*, in cui Pareto afferma che il ragionamento logico non ha conosciuto progressi nel passaggio dal paganesimo al cristianesimo e nemmeno nel passaggio dal cristianesimo all'umanitarismo dell'epoca scientifica. Il che suggerisce che non vi è stato alcun progresso della ragione nel corso di millenni.

Pareto scrive:

> Quando una religione si sostituisce ad un'altra, vuol fare credere che le sue prove sperimentali sono migliori di quelle che può recare la religione soccombente. I miracoli cristiani erano molto più concludenti dei miracoli pagani, ed ora le prove «scientifiche» del *solidarismo* e dell'*umanitarismo* sono incontestabilmente migliori dei miracoli cristiani. Per altro chi studia quei fatti senza il sussidio della fede, non li vede molto diversi, ed assegna loro precisamente lo stesso valore scientifico, cioè zero[84].

Tra i 2.612 paragrafi che compongono il *Trattato di sociologia generale*, è possibile trovare altri brani simili a quello appena citato. Una simile «pesca» è ricca anche in altre opere. Ad esempio, nella *Trasformazione della democrazia*, pubblicato due anni prima di morire, Pareto sembra negare completamente ogni progresso logico negli uomini, dalla loro comparsa sulla Terra fino ai nostri giorni. Un tempo lontano, scrive Pareto, gli uomini pensavano che il sole, anziché tramontare, cadesse nell'oceano, e oggi, obnubilati dai pregiudizi, hanno credenze altrettanto assurde. Nella parte iniziale della *Trasformazione della democrazia,* Pareto riassume i principi fondamentali della sua sociologia e scrive: «Gli uomini, tra i loro pregiudizi, vedono i fatti, e se oggi, i popoli civili più non credono che il sole, ogni sera, si tuffi nell'oceano, hanno altre credenze che non più di questa si accostano alla realtà»[85].

In realtà, non è per niente facile stabilire se l'interpretazione di Freund sia giusta o sbagliata, anche perché pensiamo che Pareto ci abbia posto nella condizione di non poter decidere.

Pareto è un autore complesso: maggiore è la complessità di un pensatore, maggiori sono le probabilità che la sua opera contenga interpretazioni discordanti. Anche Marx ha spiegato la nascita del capitalismo in modi logicamente incompatibili tra loro[86]. Nessuno si stupisca, dunque, se Norberto Bobbio ha interpretato questo aspetto del pensiero di Pareto in modo opposto a Freund.

Secondo Bobbio, Pareto, «quanto al progresso, lo nega radicalmente concependo il movimento storico come un moto ondulatorio»[87].

6.10
Il ruolo della forza

La teoria delle *élites* si occupa della conquista del potere e della sua conservazione.

In entrambi i casi, la forza è decisiva.

Umanitarismo e decadenza

L'*élite* dominante deve stare sempre attenta ai rapporti di forza con le *élites* ascendenti ed essere pronta a versare il sangue dei suoi nemici, che non avrebbero pietà di lei. Ecco perché nessuna classe governante può permettere ai propri membri di farsi corrompere dai sentimenti umanitari, la cui eccessiva diffusione annuncia decadenza e dissolvenza. Gli «etici» e gli «umanitari» estinguono la spietatezza dell'*élite* dominante, conducendola sull'orlo del baratro. Che si tratti di un individuo, di una classe sociale o di un'intera civiltà, chiunque smarrisca la capacità di difendersi con la forza sarà sopraffatto, presto o tardi, da un rivale più bellicoso:

> Un segno che quasi sempre annunzia la decadenza di un'aristocrazia è l'invasione dei sentimenti umanitari e di morbosa sensibilità, perché la rendono incapace di difendere le sue posizioni. [...] Se un essere vivente perde i sentimenti che, in date circostanze, gli sono necessari per sostenere la lotta per la vita, è segno certo di degenerazione, perché l'essenza di questi sentimenti porta, in un avvenire più o meno prossimo, all'estinzione della specie. L'essere vivente che teme di render colpo per colpo e di versare il sangue del suo avversario si mette, per ciò stesso, alla mercé del suo avversario. Il montone ha sempre trovato un lupo pronto a divorarlo, e se ora sfugge a questo pericolo, è semplicemente perché l'uomo se lo riserva come nutrimento. Ogni popolo che avrà orrore del sangue al punto di non sapersi difendere, diventerà prima o poi vittima di qualche popolo bellicoso. Non vi è, forse, sul nostro globo un solo palmo di terra, che non sia stato conquistato con la spada e dove i popoli occupanti non si siano mantenuti con la forza. Se i negri fossero più forti degli europei, sarebbero i negri a dividersi l'Europa, non gli europei l'Africa. Il «diritto» che pretendono avere i popoli che si attribuiscono il titolo di «civili», di conquistare altri popoli, che loro piace dire «non civili», è del tutto ridicolo; o, per meglio dire, quel diritto non è che la forza. Finché gli europei saranno più forti dei cinesi, imporranno loro la propria volontà; ma se i cinesi divenissero più forti degli europei, le posizioni sarebbero rovesciate, e non è affatto probabile che proteste umanitarie possano mai essere opposte con qualche efficacia a un esercito. [...] È con la forza che le istituzioni sociali si stabiliscono; è con la forza che si mantengono. Ogni élite che non è pronta a dare battaglia, per difendere le sue posizioni, è in piena decadenza; non le resta che lasciare il posto a un'altra élite, avente le qualità vitali che a lei mancano. Semplice chimera, se crede che i principi umanitari ch'essa ha proclamato le saranno applicati: i vincitori faranno risuonare ai suoi orecchi l'implacabile *vae victis*. La mannaia della ghigliottina si affilava nell'ombra quando, alla fine del secolo passato, le classi dirigenti francesi procuravano di sviluppare la loro «sensibilità»[88].

Chiunque ambisca a conservare il potere deve ricordare che gli uomini reali sono imperfetti. La commistione tra il bene e il male, che alberga in loro, produce, continuamente, slanci ideali e bassezze morali. Gli uomini sono infidi, opportunisti e pronti a cambiare fazione per migliorare la propria posizione sociale. Influenzato dagli studi sulla psicologia delle folle di Scipio Sighele e di Gustave Le Bon, Pareto giustifica il cinismo dei governanti con la sua concezione pessimistica della

natura umana. Quando la sua attenzione si sposta dalle caratteristiche dell'individuo a quelle delle folle, il suo pessimismo antropologico si accentua ancor di più giacché «gli studi recenti sulla psicologia della folla hanno fatto vedere che questa ha caratteri, i quali, sotto vari rapporti, sono peggiori di quelli degli individui che la compongono. [...] Ci se ne può persuadere studiando la storia di Francia dopo il 1789. Più di un giacobino poté, senza troppo cambiare le sue abitudini, servire il regime imperiale e offrire i suoi servizi alla Restaurazione. Se il socialismo trionfa in Francia, più di un radicale attuale potrà, senza la minima apostasia, votarsi al nuovo regime, attendendo il giorno in cui lo si vedrà mettersi al servizio di qualche autocrate»[89].

Potere e uso della forza

Per tutte queste ragioni, l'*élite* al potere è rispettata in ragione della sua forza e della disponibilità a utilizzarla: «Gravissima illusione è quella degli uomini politici che si figurano potere supplire con inermi leggi all'uso della forza armata»[90]. Non basta che l'*élite* al potere si armi; deve anche vincere i freni morali che le impediscono di usare la spada per reprimere i rivali più insidiosi. Ecco perché è vitale che l'*élite* di governo ripudi gli «umanitari», i quali rifiutano di riconoscere l'ineluttabilità della forza e parlano di regimi ideali che esistono soltanto nella loro fantasia. Una classe sociale, spiega Pareto, è rispettata in proporzione alla forza che possiede, e non può certamente aspettarsi che i suoi interessi vengano curati dalle classi rivali. Soltanto le classi disposte a lottare per la propria libertà riescono a conservarla. D'altra parte, interrogarsi se sia giusto o sbagliato ricorrere alla forza nella lotta per il potere significa sollevare un falso problema, per la semplice ragione che le *élites* politiche condannano o giustificano la forza in base alle convenienze del momento.

Nel *Trattato di sociologia generale*, Pareto scrive:

> Il problema se si debba o no, se giovi o no usare la forza nella società non ha senso, poiché la forza si usa tanto da parte di chi vuole conservare certe uniformità come da parte di chi vuole [trasgredirle,] e la violenza di questi si oppone, contrasta alla violenza di quelli. Invero, chi è favorevole alla classe governante, se dice di riprovare l'uso della forza, in realtà riprova l'uso della forza da parte dei dissidenti che vogliono sottrarre alle regole dell'uniformità; se dice di approvare l'uso della forza, in realtà approva l'uso che ne fanno le autorità per costringere i dissidenti all'uniformità. Viceversa, chi è favorevole alla classe governata, se dice di riprovare l'uso della forza nella società, in realtà riprova l'uso della forza da parte delle autorità sociali, per costringere i dissidenti all'uniformità; e se invece loda l'uso della forza, in realtà intende l'uso della forza da parte di coloro che vogliono sottrarsi a certe uniformità sociali[91].

Allo stesso modo, non ha senso chiedersi se alla società convenga usare la forza per conservare certe uniformità o per cambiarle. Il metodo scientifico impone di pronunciarsi su ogni singolo caso senza pregiudizi, facendo un calcolo di tutti gli utili e di tutti i danni, diretti e indiretti, che la società ha subito o che potrebbe subire a causa della sua trasformazione violenta. Tuttavia, Pareto ritiene che esista un criterio per stabilire se una rivoluzione sia benefica oppure no e non ha a che vedere con l'ideologia professata. Nel complesso, il rovesciamento violento di un regime è un fatto positivo, per la società, quando un'aristocrazia, corrotta e decadente, non è più in grado di governare e viene sostituita da un'*élite* più energica e vitale.

In questo caso, i governati, uccidendo i governanti, rendono un favore alla società, che si libera di uomini deboli e vili, paragonabili ad «animali nocivi». È così che: «Il paese si salva dalla rovina, rinasce a nuova vita. Chi giudica superficialmente può essere tratto a fermare il pensiero solo alle stragi ed alle rapine che accompagnano il rivolgimento, senza indagare se non sono le manifestazioni, siano pure deplorevoli, di forze sociali e di sentimenti che sono invece utilissimi»[92]. I moralisti condannano l'ipocrisia dei potenti, che strumentalizzano cinicamente i sentimenti popolari. Tuttavia, una simile condotta non è necessariamente censurabile giacché, nel realismo paretiano, il giusto dipende dall'utile: «Il valersi dei sentimenti esistenti in una società per conseguire un certo fine, non è intrinsecamente né di utile, né di danno alla società; l'utile e il danno dipendono dal fine; se questo giova alla società vi è un utile, se questo nuoce, vi è un danno»[93]. Anche quando è certo che la classe governante sta ingannando il popolo per il proprio tornaconto, occorre essere cauti prima di condannarla moralmente. Accade, infatti, spessissimo che la classe governante, nel tentativo di perseguire il proprio interesse, finisca per fare il bene della classe governata. Il principio metodologico di Pareto è sempre lo stesso: prima di trarre qualunque tipo di conclusione – morale, politica o scientifica – occorre condurre una ricerca e valutare i fatti, senza pregiudizi moralistici.

Questo stile di pensiero consente di vedere che la forza non serve soltanto all'*élite* al potere per reprimere i gruppi rivali. Le sue funzioni sono più ampie e complesse.

In primo luogo, la forza serve per proteggere la classe non eletta affinché non senta il bisogno di difendersi da sé. Quando la classe di governo rinuncia a usare la forza contro ladri e criminali, il popolo ricorre all'autodifesa, creando uno stato di anarchia: «La storia insegna che la mancante e fievole azione degli organi giurisdizionali è ritorno, sia pure lento, a epoche remote di barbarie; che la teppa, la camorra, la maffia, il brigantaggio, sono forme di delinquenza collettiva traenti origine appunto dalla sfiducia verso la giustizia ufficiale. Le leggi migliori diventano canzonature [...], se mancano gli organi per imporne il rispetto e l'osservanza»[94].

La forza della classe governante è utile anche per sorreggere il diritto e le istituzioni, e, di conseguenza, per evitare che l'organismo sociale soffra per un eccesso di conflitti. Più un'*élite* è armata e spietata, meno conveniente sarà attaccarla. Inoltre, la forza sorregge talvolta le aspirazioni più nobili degli uomini, come la pace e la giustizia, e promuove la trasformazione della società. La Riforma protestante – osserva Pareto – sarebbe stata repressa, se la spada dei principi tedeschi non fosse intervenuta in sua difesa.

Tutto questo non significa che Pareto sia sedotto dalla forza. Pareto ambisce all'equilibrio ed è nemico, come ha scritto Julien Freund, tanto dell'umanitarismo, quanto del cinismo, entrambi nocivi per la società[95]. L'umanitarismo induce a non utilizzare la forza, mentre il cinismo induce a utilizzarla in modo dissennato. Quando i governanti usano la spada in modo scriteriato, la stabilità viene compromessa giacché la forza, da sola, non garantisce l'equilibrio del sistema. Il diritto, le ideologie, le religioni, la morale consentono di risolvere molti problemi attraverso la predisposizione a obbedire.

Forza e violenza

Le teorie della non violenza creano una confusione indebita tra la forza e la violenza. La forza caratterizza i governi che godono di consenso popolare, i quali

sono chiamati a reprimere soltanto alcuni atti isolati in un sistema caratterizzato dal rispetto dell'autorità. In simili condizioni, il ricorso alla forza è un fatto episodico e contenuto. La violenza, invece, è l'uso sregolato ed eccessivo della forza, tipico dei governi che hanno perso il controllo sui dominati. In questo caso, i governi colpiscono di continuo e all'impazzata, mostrando debolezza e non forza.

6.11 La teoria dell'equilibrio e la lotta per la vita

Il lettore avrà notato quanto il concetto di «equilibrio» sia centrale nell'opera di Pareto.

Iniziamo dalla sua definizione.

Per Pareto, l'equilibrio è lo stato di un sistema che, avendo appagato i suoi bisogni, resterebbe indefinitamente nella condizione in cui si trova. Sviluppando un'idea, che diventerà centrale nella teoria funzionalista, Pareto scrive che, quando il sistema è scosso, reagisce per tornare in equilibrio:

> Si può dire – scrive Pareto nel *Manuale di economia politica* – che l'equilibrio economico è quello stato il quale si manterrebbe indefinitamente, ove non fosse alterato da qualche mutamento delle condizioni in cui si osserva. Se, per ora, consideriamo solo l'equilibrio stabile, potremo dire che è determinato in modo che, ove venga lievemente alterato, tende subito a ricostituirsi, a tornare allo stato di prima. Le due definizioni sono equivalenti. Per esempio: un uomo, date certe circostanze o condizioni, compra ogni giorno 1 Kg. di pane; se un giorno lo si costringe a comprarne solo 900 grammi, e se all'indomani è lasciato libero, tornerà a comprarne 1 Kg.; se nulla muta nelle condizioni in cui si trova seguiterà indefinitamente a comperare 1 kg. di pane; ed è tale stato che dicesi di equilibrio[96].

Uno degli aspetti più interessanti del pensiero di Pareto è che la ricerca dell'equilibrio è concepita come un capitolo della lotta per la vita. Cerchiamo di capire in che senso.

L'equilibrio dipende dal contrasto tra i gusti e gli ostacoli[97]. Senza bisogni, gli uomini rimarrebbero fermi; senza ostacoli, appagherebbero i bisogni senza muoversi. In entrambi i casi, l'equilibrio del sistema non riceverebbe alcuna scossa e il mutamento della società si bloccherebbe.

Il brano che stiamo per leggere mostra tutto il potere che Pareto attribuisce alla scarsità delle risorse in quel campo di battaglia che è la società: il fatto che il mondo sia dominato da risorse scarse pone gli uomini in uno stato di agitazione permanente. Il brano rivela anche la condizione tragica che affligge gli uomini: non soltanto il conflitto è perpetuo, ma si insinua dappertutto. Ogni uomo, per il semplice fatto di esistere, rappresenta un ostacolo per i suoi simili:

Scrive Pareto, nel *Manuale di economia politica*:

> Intanto si vede che gli elementi da combinare sono i gusti degli uomini, da una parte; gli ostacoli per soddisfarli, dall'altra; se invece di avere a che fare con uomini, noi avessimo da studiare esseri eterei senza gusti né bisogni, nemmeno quelli materiali del mangiare e del bere, non ci sarebbe alcun problema economico da risolvere. Mancherebbe del pari quando, andando all'altro estremo, supponessimo che nessun ostacolo impedisse agli uomini di soddisfare ogni e qualsiasi gusto o desiderio. Per chi ha di ogni cosa a sazietà non c'è problema economico.
> Il problema è posto perché i gusti sono contrastati da certi ostacoli, ed è tanto più difficile quanto più vari e complessi sono quei gusti e quegli ostacoli. Aggiunge difficoltà al quesito il fatto che molte sono le vie per soddisfare quei gusti, per superare quegli ostacoli, onde è necessario ricercare come e perché una via può essere dagli uomini preferita ad altre. [...] Gusti ed ostacoli si riferiscono a ciascuno individuo che si considera. Per un individuo, i gusti degli altri uomini coi quali ha che fare figurano tra gli ostacoli[98].

Alla concezione dell'equilibrio è legata ciò che Pareto chiamava la *legge della mutua dipendenza dei fenomeni.*

Proprio perché i fenomeni sono interdipendenti, l'equilibrio del sistema viene compromesso da una molteplicità di cause, che agiscono e retroagiscono tra loro. Nel giudizio di Julien Freund, Pareto ha grandemente influenzato l'epistemologia moderna, con il suo rifiuto del principio della causalità unica, secondo cui, una volta individuata la causa di un fenomeno, sarebbe possibile prevedere i suoi effetti costanti[99]. Pareto invita a cercare non la causa, ma le cause, e il modo in cui queste ultime interagiscono tra loro. La legge della mutua dipendenza dei fenomeni nega l'idea che un fenomeno possa essere spiegato soltanto in base all'economia, alla politica, alla razza, alla geografia, al clima ecc. È vero che Engels aveva poi precisato che il fattore economico è decisivo «in ultima istanza», ma Pareto riteneva che questa precisazione fosse uno stratagemma intellettuale per nascondere la natura essenzialmente deterministica e unicausale del materialismo storico: anche se «in ultima istanza», l'economia resta pur sempre il fattore più importante e questa, per Pareto, non è un affermazione scientifica, bensì una dichiarazione di fede.

6.12 Pareto e il fascismo

Tra gli autori classici della sociologia, incontrati finora, Pareto è stato il più maltrattato dai critici, i quali hanno talvolta sfoggiato una certa animosità nei suoi confronti[100]. Le ragioni principali, per cui Pareto ha suscitato sentimenti ostili, ci sembrano due.

La prima riguarda la sua posizione verso il fascismo, mentre la seconda concerne la sua critica di tre grandi miti ideologici del Novecento: il mito della rivoluzione, il mito della democrazia e il mito del progresso.

Il contesto storico

Per mettere a fuoco il rapporto tra Pareto e il fascismo, dobbiamo porci domande a cui sia possibile rispondere attraverso il metodo storico. Le domande essenziali,

nella nostra prospettiva, sono due: la prima riguarda il tipo di fascismo che Pareto decise di appoggiare, mentre la seconda riguarda il contesto storico in cui Pareto maturò la decisione di appoggiare Mussolini.

Se procediamo dotati di senso storico, possiamo facilmente convenire che il fascismo non conservò le stesse caratteristiche dal giorno della sua fondazione, il 23 marzo 1919, fino alla sua caduta, il 25 luglio 1943. Il «nostro» fascismo è diverso rispetto a quello che conobbe Pareto. Quando pronunciamo la parola «fascismo», la nostra «mente sintetica» visualizza una serie di fatti, che Pareto non conobbe, tra cui l'ascesa di Hitler, lo sterminio degli ebrei, la Seconda guerra mondiale, il processo di Norimberga. Il primo dato fondamentale, da cui la metodologia della ricerca storica impone di partire, è che Pareto morì il 19 agosto 1923.

Quale fascismo conobbe Pareto?

Pareto morì prima dell'omicidio di Giacomo Matteotti, avvenuto il 10 giugno 1924, e, quindi, prima che Mussolini, con il discorso pronunciato alla Camera dei Deputati, il 3 gennaio 1925, si assumesse la responsabilità «politica, morale, storica» di quanto era avvenuto. Quel discorso ha rappresentato l'«atto di nascita della dittatura» [101]. Pareto non ebbe il tempo di giudicare il processo di fascistizzazione della società italiana, essendo morto prima che Mussolini avviasse lo smantellamento sistematico dello Stato liberale e, ovviamente, non assistette nemmeno all'«accelerazione totalitaria» del fascismo[102].

Si presti attenzione a queste parole, con cui lo storico Aquarone chiarisce che Mussolini iniziò a fascistizzare l'Italia dopo il 3 gennaio 1925:

> Con il discorso del 3 gennaio 1925, com'è fin troppo noto, Mussolini mise in mora le sconcertate e apatiche opposizioni e diede inizio alla fase decisamente dittatoriale del suo governo. [...] L'instaurazione della dittatura sul paese doveva consacrare di pari passo l'autorità personale ed assoluta del duce sul partito. Con il 3 gennaio non era tanto il fascismo che trionfava, quanto Mussolini; e Mussolini non tanto come capo del partito, quanto come capo del governo. Il pomeriggio stesso di quel giorno si metteva in movimento il nuovo regime poliziesco. [...] La libertà d'espressione, comunque, non venne ancora soffocata del tutto, né sulla stampa, né in sede parlamentare, dove sia l'opposizione, specialmente al Senato, sia quella comunista, alla Camera, lungo tutto il 1925, poterono in varie occasioni manifestare il proprio dissenso attraverso l'opera coraggiosa, pur se votata allo sterminio, di singoli individui. Anche dopo il 3 gennaio il fascismo continuò a procedere per gradi; ma perfino i più ingenui fra gli ottimisti non potevano ormai più farsi illusioni sulle sue finalità ultime. [...] Una volta abbandonato ogni scrupolo legalitario e «normalizzatore», sbaragliate le opposizioni e ottenuta mano libera nel governo del paese, si poneva per il fascismo il problema di rompere definitivamente gli indugi e dare inizio ad effettive, radicali riforme istituzionali; insomma, di fascistizzare l'Italia[103].

Aquarone, richiamando le *Memorie* di Marcello Soleri[104] e il *Taccuino* di Ettore Conti[105], precisa che il fascismo, fino al 3 gennaio 1925, era apparso più come un metodo di governo «risoluto, rapido ed energico», che come un partito vero e proprio. Insomma, Mussolini si era presentato come un «innovatore» più che come un «dittatore», e tale era apparso a molti. Vale la pena ricordare che Benedetto Croce, dopo la scomparsa di Matteotti, votò in favore del governo Mussolini, nella seduta

del Senato del 26 giugno 1924, e continuò a dichiarare che il fascismo aveva risposto a seri bisogni e fatto molto di buono[106]. In un'intervista rilasciata l'1 febbraio 1924, Croce dichiara di considerare «un grande beneficio la cura a cui il fascismo ha sottoposto l'Italia»[107].

Ancora un mese dopo il discorso del 3 gennaio 1925, Guido Ruggero, in un articolo pubblicato su «Rinascita liberale» del 5 febbraio 1925, ironizzava sul fallimento del fascismo nel campo delle riforme politiche e amministrative[108]. Antonio Gramsci sarebbe stato arrestato l'8 novembre 1926[109]. Pareto conobbe i primi nove mesi del governo Mussolini, presentato alla Camera il 22 novembre 1922. Possiamo, dunque, fermare un punto: ciò che Pareto conobbe del fascismo è soltanto una piccolissima parte del fascismo che conosciamo noi contemporanei attraverso la trasmissione della memoria storica.

Chiarito ciò che Pareto non vide, cerchiamo di capire come giudicò ciò che vide.

Il tema, che abbiamo già toccato altrove[110], è complesso. Per comodità espositiva, divideremo l'atteggiamento di Pareto verso il fascismo in tre fasi.

La fase di chiusura

Nella prima fase (1921), che chiamiamo *fase di chiusura*, Pareto pensa che la crisi in cui è caduta l'Italia, dopo la Prima guerra mondiale, sia talmente grave da non poter essere risolta, né dai socialisti, né dai fascisti, le cui violenze, peraltro, ritiene inadeguate a risolvere i gravi problemi del suo tempo. Pareto è tutt'altro che identificato con il fascismo, a cui riserva molte critiche. Oltre a pensare che i suoi metodi violenti siano inutili, pensa anche che il movimento fascista sia destinato a vita breve e che sia uno strumento inconsapevole nelle mani di Giolitti e della plutocrazia demagogica. I fascisti, a cui non riconosce nemmeno la dignità di essere un movimento rivoluzionario, gli sembrano uno dei fattori del disordine civile: un problema più che un rimedio. In una lettera a Maffeo Pantaleoni del 17 giugno 1921, Mussolini è un «faccendiere»[111] senza un ideale. Sempre a Pantaleoni, il 20 novembre 1921, Pareto scrive che le violenze dei fascisti sono inutili ad allontanare la «catastrofe» verso la quale l'Italia è ormai diretta: «Stai sicuro che, in Italia, la catastrofe non sarà allontanata né dalle mazze ferrate né dalle rivoltelle dei fascisti»[112]. Il carteggio del 1921 prosegue con altre critiche a Mussolini, che non riassumiamo per motivi di sintesi, limitandoci ad aggiungere che Pareto vedeva nelle violenze fasciste una conferma alla sua tesi che «dove lo Stato non compie l'ufficio di tutelare l'ordine e le regole sociali, tale ufficio è assunto dai privati cittadini», come scrive in una lettera ad Arturo Linaker del 6 luglio 1921 e in altri suoi interventi sugli eventi in corso[113].

La fase di apertura

Nella seconda fase (1922), o fase dell'*apertura*, Pareto giunge alla conclusione che la crisi sia diventata talmente grave da richiedere un colpo di Stato per consentire all'Italia di tornare all'ordine, contro il fallimento del governo parlamentare. Pareto mostra un rifiuto totale per la democrazia, ma occorre precisare che aveva maturato la convinzione che la «democrazia è la peggiore nemica della libertà» molti anni prima, come si legge in una lettera del 17 febbraio 1905 all'economista Tullio Martello[114]. Ad ogni modo, nel 1922, Pareto scorge due problemi: il primo è l'inerzia della borghesia italiana e il secondo è la mancanza di una personalità in grado di svolgere il ruolo di guida. Quando, in questo periodo, la violenza dei fascisti diventa impetuosa, Pareto pensa che i seguaci di Mussolini non abbiano le qualità per dare seguito al colpo di Stato tanto auspicato. In un articolo su «Il

Secolo», scrive che, nel lungo periodo, la dittatura è un cattivo regime, ma che, nel breve periodo, può svolgere una funzione transitoria benevola. Pareto ribadisce che non scorge alcuna personalità all'orizzonte con le qualità del capo antidemocratico[115]. Dall'evoluzione degli scritti di questo periodo, appare chiaro che Pareto iniziò a fare il tifo per la dittatura, senza essere affascinato, né da Mussolini, né dal fascismo. Le due questioni sono separate: Pareto è favorevole alla dittatura e non confida nel fascismo. Due mesi prima della marcia su Roma, Pareto è sempre più convinto che la democrazia italiana sia un corpo moribondo, incapace di tenersi in piedi. Coerentemente con la sua teoria della circolazione delle *élites*, attende l'arrivo di una nuova aristocrazia guerriera, che scalzi il governo parlamentare, restituendo all'organismo sociale l'energia vitale ormai perduta. In una lettera a Vincenzo Fani dell'11 ottobre 1922, due settimane prima della marcia su Roma, Pareto scrive che i fascisti non hanno un capo all'altezza della situazione: «Lo Stato presente dell'Italia ha alcuni punti di somiglianza con lo Stato della Francia nel 1849; ma manca un Luigi Bonaparte; se si potesse trovare, il colpo di Stato sarebbe sicuro e di esito certo. Un grave pericolo minaccia il fascismo. I movimenti di tal genere non possono seguitare indefinitamente: o mettono capo ad una rivoluzione, ad un colpo di Stato, o si esauriscono»[116]. Pareto ha smesso di stimare la borghesia per la sua mancanza di vigore, ma ha un sussulto di speranza quando Mussolini afferma che il fascismo è «antidemocratico». Nonostante definisca «ottima» questa presa di posizione, continua, in una lettera a Pantaleoni del 17 ottobre 1922, a non scorgere un capo in Mussolini, di cui storpia il nome in «Mussolino», accostandolo al noto brigante Giuseppe Musolino, «re dell'Aspromonte». È il 17 ottobre, come abbiamo detto, siamo a pochi giorni dalla marcia su Roma, e Pareto scrive che l'Italia non può essere risollevata dai fascisti, che gli sembrano marionette nelle mani di Giolitti: «Quel volpone di Giolitti sta preparando la disfatta del fascismo. Credo che se i fascisti si lasciano addomesticare, sono finiti. [...] Manca loro un Luigi Napoleone Bonaparte; non lo può certo sostituire il francescano D'annunzio! Il Mussolino è più serio; se avesse l'autorità del D'annunzio, ci sarebbe speranza di buon esito. Un pronto rimedio ai mali d'Italia non lo hanno trovato i socialisti, non lo possono trovare i fascisti, né nessun altro... perché non c'è»[117].

La fase di approvazione

La terza fase è quella dell'*approvazione* (1923). Il giorno dopo la marcia su Roma, Pareto cambia il suo giudizio su Mussolini, dal cui successo è entusiasmato e affascinato. In una lettera del 29 ottobre a Pantaleoni, scrive: «Il Mussolini mi pare un uomo di Stato di merito non comune, ma non so se riuscirà a togliersi la zavorra dei seguaci»[118]. Il giorno dopo, Mussolini riceve l'incarico di formare il governo. Per Pareto, sotto il profilo politico, la notizia è «ottima»[119]. Con il passare dei giorni e il consolidarsi del colpo di mano, Pareto scrive a una serie di interlocutori per rallegrarsi: a suo dire, la marcia su Roma ha fornito una splendida conferma ai suoi studi di sociologia. Ad Alessandro Orsini scrive una lettera il 7 dicembre 1922, in cui esprime soddisfazione per l'ascesa del fascismo[120]. A Carlo Placci, l'8 marzo 1923, scrive che soltanto il fascismo può salvare l'Italia da «infiniti guai»[121] e, l'1 luglio 1923, gli assicura che fa bene a essere «filo-fascista» perché «nel fascismo può stare la salvezza dell'Italia»[122]. Ad Arturo Linaker, il 19 novembre, scrive: «Speriamo che il Mussolini rinnovi l'Italia. È un uomo di

Stato di primissimo ordine, ma le difficoltà che ha da vincere sono formidabili»[123]. Sempre a Linaker, il 27 dicembre 1922, confida di avere trascorso la vita a criticare tutti i governi e si rattrista che la vita lo abbandoni proprio quando ha trovato un governo che merita di essere lodato[124]. Il 23 marzo 1923, scrive a Ettore Lolini che grazie al fascismo: «Risorge l'Italia, e forse è questo il principio di un mutamento generale nei cicli percorsi dai popoli civili. In tal caso, il Mussolini sarà una figura storica degna dell'antica Roma»[125].

Nonostante queste lodi, Pareto espresse sempre preoccupazione per l'uso eccessivo della forza fascista e si schierò dalla parte della libertà di stampa e di espressione, anche dopo la nascita del governo Mussolini. Volendo tentare una sintesi, si potrebbe dire che Pareto non amasse la dittatura, ma l'ordine, e, nelle circostanze particolari del 1922, si convinse che la dittatura fosse il mezzo migliore per ristabilire l'equilibrio del sistema sociale.

Alcuni critici sono giunti alla conclusione che Pareto rimase un estimatore di Mussolini fino alla fine dei suoi giorni, escludendo che, preoccupato dagli sviluppi totalitari del regime, abbia iniziato un percorso di allontanamento dal fascismo, interrotto dalla sua morte[126]. In una lettera a Placci del 5 gennaio 1923, Pareto aveva sviluppato un paragone elogiativo tra il Duce e il Principe di Machiavelli[127]. Paragonandolo al Principe, è stato scritto, Pareto avrebbe assegnato a Mussolini la missione della rinascita italiana e a se stesso il compito di istruirlo e di aiutarlo ad avvantaggiarsi politicamente delle lezioni della storia[128]. È interessante notare che Raymond Aron, dopo essere giunto a conclusioni simili nel 1937, avvertì l'esigenza di sconfessarle, riconoscendo di non avere espresso un giudizio equanime su Pareto. Alla fine, Aron ha concluso che Pareto è un pensatore troppo complesso ed enigmatico, il quale può essere interpretato tanto nel senso del fascismo quanto in quello del liberalismo. Questa è la critica che Aron si è autoinflitto, nelle sue *Tappe del pensiero sociologico*: «Nel periodo tra le due guerre si è comodamente interpretato Pareto in funzione del fascismo. In un articolo scritto circa trent'anni fa [1937] io stesso lo accusai di aver fornito un'ideologia e una giustificazione al fascismo. Ma si era nel 1937, in un'epoca in cui le passioni che ci agitavano erano diverse da quelle di oggi, anche se, a causa della povertà del vocabolario, le parole non sono mutate. Interpretare Pareto riferendosi al fascismo è facile. [...] Così, se non è impossibile interpretare Pareto nel senso del fascismo, come spesso si fa, è possibile anche interpretarlo nel senso del liberalismo e utilizzare le sue argomentazioni per giustificare le istituzioni democratiche o plutodemocratiche»[129]. Dal canto suo, Joseph Schumpeter, in un giudizio molto clemente, ha scritto che Pareto non andò mai «oltre l'approvazione per il successo con cui Mussolini restaurò l'ordine»[130]. Anche le parole scritte nel 1928 dal primo biografo di Pareto, Georges-Henri Bousquet, secondo cui Pareto si limita a prendere atto del fascismo, senza esaltarlo[131], sembrano non essere più attuali.

Un'analisi sociologica del fascismo di Pareto

A nostro avviso, l'atteggiamento di Pareto verso il fascismo può essere analizzato attraverso le stesse categorie sociologiche elaborate da Pareto.

Leggendo le lettere secondo un ordine cronologico, emerge chiaramente che Pareto fu folgorato non dalle idee di Mussolini, o dalla sua personalità, ma dal suo successo. È il successo, la vittoria, il trionfo della marcia su Roma, che determi-

na la svolta repentina nella valutazione di Pareto. La svolta avviene in un giorno ed è proprio per rendere evidente la rapidità di questo mutamento che abbiamo fatto ricorso alle tre fasi. La marcia su Roma modifica lo stato psichico di Pareto, modificando i suoi ragionamenti. Il 28 ottobre 1922, Pareto si esalta e inizia un processo di autocelebrazione, ritraendosi come una mente profonda e lungimirante, a cui la storia ha dato ragione[132]. L'uomo, che rende possibile un tale giudizio autoelogiativo, è Mussolini. L'esaltazione cresce quando Pareto apprende che il Duce aveva seguito le sue lezioni all'Università di Losanna, più come estimatore che come studente[133].

La riflessione paretiana sul ruolo salvifico di Mussolini, letta attraverso le categorie della sociologia paretiana, ha l'aspetto di un ragionamento pseudo-logico.

Sotto il profilo storico, Pareto non può avere fornito un'ideologia al fascismo per la semplice ragione che la sua filosofia politica era pienamente sviluppata prima che il fascismo conquistasse il potere pubblico. Si può affermare che il fascismo abbia attinto liberamente agli scritti di Pareto, selezionando ciò che preferiva, secondo le regole dell'«invenzione della tradizione»[134], ma è ben più difficile sostenere che Pareto abbia sviluppato la sua riflessone in funzione del fascismo per fargli dono di un'ideologia. Inoltre, si fa difficoltà a comprendere come Pareto abbia potuto fornire un'ideologia al fascismo, se i suoi elogi verso Mussolini si trovano nella sua corrispondenza privata, incluso il paragone tra il Duce e il Principe di Machiavelli. Se consideriamo l'ideologia come un «sistema culturale»[135], una «struttura del mondo intellettuale»[136], un «sistema più o meno coerente di rappresentazioni collettive»[137], insomma, come un fenomeno collettivo, non si riesce a capire come le lettere private di Pareto possano avere plasmato la mentalità degli italiani nel 1922. Se ci poniamo in una prospettiva valutativa o moralistica, il discorso cambia, ma allora bisognerebbe riconoscere che critichiamo Pareto perché appoggiò Mussolini e non per avere fornito un'ideologia al fascismo. La verità della prima affermazione non implica, di necessità, la verità della seconda, né dal punto di vista storico, né dal punto di vista logico. Probabilmente è proprio seguendo questa via che Luigi Montini, nel suo *Vilfredo Pareto e il fascismo*, ha scritto che Pareto, nonostante la sua disponibilità a mettere le proprie conoscenze a disposizione di Mussolini, non accettò mai il ruolo di «teorico» del partito fascista, giacché «non poteva portare alcun contributo diretto alla costruzione di una dottrina da formulare in termini irrazionali»[138], come il fascismo, che Pareto considerava una nuova religione.

L'adesione di un borghese

Dopo avere richiamato l'attenzione sui sentimenti di Pareto verso il fascismo, cerchiamo di volgere la nostra attenzione ai suoi interessi e alla situazione particolare in cui si trovava nel momento dell'ascesa di Mussolini. Gli interessi e le circostanze influenzano lo stato psichico e a noi interessa indagare quello di Pareto nel 1922.

Quanto agli interessi, Pareto era un borghese.

Quanto alle circostanze in cui aderì al fascismo, queste furono caratterizzate da tre fenomeni concomitanti e interdipendenti: la crisi dello Stato liberale, l'ascesa rivoluzionaria del movimento socialista e il sommovimento delle masse. Agli occhi di Pareto, l'Italia, nel 1921, appariva come un campo di battaglia. Negli anni in cui Pareto osservava le convulsioni dello Stato liberale, Gramsci celebrava la

violenza rivoluzionaria e, il 19 novembre 1919, spiegava che il fine ultimo dei lavoratori era di «creare un ordine proletario, per sopprimere la classe proprietaria»[139]: una categoria nella quale Pareto si riconosceva, essendo un borghese a tuttotondo, di origini nobiliari. Pareto si schierò dalla parte della classe sociale a cui apparteneva, la borghesia, che Mussolini voleva difendere contro la minaccia rivoluzionaria. È vero che Pareto, nella *Trasformazione della democrazia*, aveva scritto che la vittoria o la rovina della borghesia non rappresentavano, per lui, né un bene, né un male, ma soltanto un dato della realtà verso cui rimanere emotivamente distaccati[140]. Tuttavia, le emozioni borghesi di Pareto traspaiono dalle sue scelte lessicali. Ad esempio, Pareto cita spesso l'«anarchia» come la condizione peggiore in cui una società possa cadere. Probabilmente, in preda a sentimenti borghesi, non si rendeva conto di avere un'immagine così negativa dell'anarchia per via dell'impressione mediatica sollevata dagli attentati degli anarchici sul finire del Novecento, compreso l'assassinio di re Umberto I per mano dell'anarchico Gaetano Bresci, il 29 luglio 1900 a Monza: l'anarchia non è esattamente ciò che Pareto pensava che fosse.

Proprio perché temeva i sentimenti di paura, Filippo Turati invitava gli elementi più radicali del movimento socialista a non atterrire la borghesia, senza peraltro avere la forza reale per rovesciarla[141]. Sordo a questi inviti, Gramsci, il 10 febbraio 1921, poche settimane dopo la nascita del Partito comunista d'Italia a Livorno (21 gennaio 1921), scriveva che il massimo problema per la classe operaia era la conquista dello Stato per strappare il controllo dei mezzi di produzione alla borghesia e assicurarlo ai comunisti: «Per i comunisti – scriveva – impostare il problema del controllo significa impostare il problema massimo dell'attuale periodo storico, significa impostare il problema del potere operaio sui mezzi di produzione e quindi il problema della conquista dello Stato»[142].

Fascismo e teoria delle «élites»

Sebbene gli scritti di Pareto non consentano una sola interpretazione, Pareto sembra ammirare il fascismo come rimedio alla disgregazione dell'Italia e non come sistema culturale, incompatibile con molte sue posizioni, incluse quelle del *mito virtuista*. Il fascismo è però compatibile con la teoria, secondo cui un'*élite*, ormai priva di energie, dev'essere sostituita da un'*élite* più vigorosa. Dal momento che l'equilibrio è il bene più prezioso del sistema sociale, è virtuosa l'*élite* che riesce a ristabilirlo con la forza. In conclusione, Pareto accettò il fascismo come dittatura momentanea: «La dittatura era d'altronde per il Pareto – ha concluso Montini – un estremo rimedio il cui uso appare giustificabile soltanto allorché l'ampiezza e la velocità di oscillazione del movimento della società alterano violentemente l'equilibrio fisiologico di questa e diventano cause di anarchia. Il fascismo ed il Pareto [...] si incontravano nel denunciare gli errori della vecchia classe politica, divenuta incapace (come sempre avviene per le *élites* in decadenza) di assicurare il rispetto della legge»[143]

Occupiamoci, adesso, della seconda ragione, che può aiutarci a comprendere molte antipatie di cui Pareto è stato oggetto. Ancora una volta, volgeremo il nostro sguardo ai sentimenti.

La critica a Pareto nel dopoguerra

Le teorie di Pareto si conciliavano molto male con i sentimenti dominanti nel mondo europeo dopo la Seconda guerra mondiale, che aveva tre miti dominanti:

il mito democratico, il mito della rivoluzione e il mito del progresso. Pareto fu un critico corrosivo di ognuno di loro. Per non parlare dei «sociologi umanitari», tra i suoi bersagli preferiti, cresciuti a dismisura con lo sviluppo dell'università di massa. Dopo la Seconda guerra mondiale, molte cattedre universitarie sono state occupate da un tipo antropologico, che, altrove, abbiamo chiamato il *rivoluzionario benestante*[144]. Pareto aveva tenacemente combattuto il pacifista, l'idealista, il rivoluzionario, il marxista, l'umanitario. Si pensi soltanto a quanti studiosi vedono in Gramsci un punto di riferimento esistenziale, una «guida spirituale»[145]. Gli studiosi che si invaghiscono dei grandi pensatori sono moltissimi e Pareto li dileggiava.

Pareto ci ha lasciato gli strumenti per analizzare se stesso e i suoi critici, distinguendo la *classe eletta intellettuale*[146] in due gruppi principali. Al primo gruppo appartengono gli *uomini di scienza*[147], in cui prevalgono gli istinti della classe I (istinto delle combinazioni), i quali sono inclini allo scetticismo e alle deduzioni sperimentali; al secondo gruppo, invece, appartengono gli *uomini di fede*[148], in cui predominano gli istinti della classe II (persistenza degli aggregati), i quali sono inclini al dogmatismo e fondano le loro conoscenze su credenze e pregiudizi. Ogni studioso può capire a quale delle due categorie appartenga in base al modo in cui si pone verso il pensiero di Pareto.

La letteratura su Pareto, posta a confronto con la profondità del suo pensiero, è tutt'altro che copiosa: «La sua marginalità, nelle università, è evidente»[149]. Il *Trattato di sociologia generale* che trovò molti critici «piuttosto virulenti» in Italia[150], non suscitò grande entusiasmo nemmeno negli Stati Uniti[151], dove fu pubblicato grazie ad Arthur Livingston nel 1935[152]. Come ha scritto Giovanni Busino: «Contestato da tutti, onorato da pochi che tuttavia non lo hanno capito, Pareto è certamente uno dei precursori della sociologia del tempo presente: il funzionalismo, lo strutturalismo, la teoria della scelta razionale, la teoria dell'azione, l'etnometodologia... questi sono tutti suoi frutti spuri»[153].

L'opera di Pareto contiene molte teorie sperimentalmente vere, ma socialmente dannose per le democrazie.

L'animosità verso un grande studioso si manifesta anche ignorandolo, sebbene non manchi un gruppo di studiosi impegnato a ricordare il valore della sua opera, in Italia e all'estero[154].

Percorso di autoverifica

1. Parla delle azioni logiche e delle azioni non-logiche.
2. Quali sono le cinque proposizioni di Pareto sulla religione?
3. Spiega il «triangolo» di Pareto e la sua teoria della conoscenza.
4. Parla del concetto di interesse in Pareto.
5. Perché, secondo Pareto, gli uomini sono sprovveduti e inconsapevoli?
6. In che cosa consiste il metodo logico-sperimentale?
7. Parla della teoria della circolazione delle *élites*.
8. Qual è il ruolo della forza?
9. Spiega la teoria dell'equilibrio e la lotta per la vita.
10. Quale rapporto è esistito tra Pareto e il fascismo?

Capitolo 7

Georg Simmel

7.1 L'importanza dell'interazione

Georg Simmel (1858-1918) è stato il primo, tra i classici della sociologia, ad attribuire la massima centralità alle interazioni tra gli individui e ai loro incontri anonimi. Per Simmel, l'interazione tra gli individui è l'impalcatura di sostegno di ogni struttura sociale ed è dall'interazione tra gli individui che occorre partire per comprendere il mondo.

Un teorico sistematico dalla scrittura asistematica

Teorico complesso e poliedrico, Simmel ha lasciato fluire il suo pensiero in molte direzioni, senza irrigidirlo in una forma. Chiunque decida di leggere i suoi testi di sociologia non troverà il periodare rigoroso e le definizioni circoscritte di Durkheim. Il saggio sulla moda, uno degli scritti più celebri di Simmel, ha, quasi interamente, l'aspetto di una raccolta di pensieri sparsi, dove i ragionamenti vengono interrotti e recuperati a più riprese. Jürgen Habermas ha scritto che Simmel è un pensatore «creativo e asistematico»[1]. A noi sembra che questa definizione descriva bene le caratteristiche della sua scrittura, non propriamente quelle del suo pensiero. Simmel ha una teoria sociologica chiara, che si presenta, sistematicamente, in tutte le sue opere. La formula che preferiamo è questa: Simmel è stato un teorico sistematico dalla scrittura asistematica, laddove per «scrittura» includiamo anche la capacità di organizzare le parti di un testo in modo ordinato e lineare[2].

Qualcuno ha ipotizzato che Simmel abbia scelto volutamente di scrivere disorganicamente per esprimere la sua ostilità a ogni tipo di sistema. Più probabilmente, Simmel non era abile nel disporre le parti interne dei suoi scritti in modo ordinato perché questa è una qualità che non tutti gli scrittori posseggono nella stessa misura. Quando uno studioso diventa celebre, i suoi limiti diventano pregi. I grandi studiosi non sono bravi in tutto e Simmel mostra alcuni limiti evidenti nella scrittura, nel senso inteso sopra.

Tutto questo non significa che Simmel non sia dotato di «immensa genialità ed acutezza»[3]; significa, più semplicemente, che rende dura la vita a coloro che devono riassumere il suo pensiero. È difficile persino suggerire i testi da cui iniziare

per incontrare quest'autore per la prima volta. Simmel scrisse su molti temi, nel rispetto di una concezione aperta del sapere. Pubblicò venticinque volumi e più di trecento saggi, recensioni e articoli di varia natura[4]. Quattro di queste opere, per quanto intrise di filosofia – Simmel si considerava soprattutto un filosofo[5] – ricadono maggiormente nel campo della sociologia. Esse sono: *La differenziazione sociale* (1890); *Sociologia* (1908); *Problemi fondamentali della sociologia* (1917), tradotto in italiano come *Forme e giochi di società*. All'elenco, è doveroso aggiungere la *Filosofia del denaro* (1900), che, a dispetto del titolo, è un'opera piena di contenuti sociologici. Abbiamo parlato di «opere», ma Simmel è soprattutto un autore di saggi: le sue due opere più note, *Sociologia* e *Filosofia del denaro*, contengono saggi o ampliamenti di articoli pubblicati altrove[6].

Inizieremo la nostra esposizione dai concetti fondamentali della sua sociologia. Il modo migliore di avvicinarsi al pensiero di un autore creativo, poliedrico, asistematico, e fondamentalmente tracimante, è quello di acquisire dimestichezza con il suo vocabolario di base. È un procedere per gradi, passo dopo passo. Per insegnare Simmel in un'aula universitaria, bisogna dare una forma al suo pensiero, tanto più che la sua opera è «voluminosa, a volte involuta e talora di ardua lettura»[7].

I concetti fondamentali della sociologia di Simmel sono quattro: *vita*, *interazione*, *forma* e *sociazione*.

Chiariamo il loro significato.

7.2 La vita come forza primordiale

Per Simmel, la società esiste dove gli uomini entrano in azione reciproca, influenzandosi a vicenda: «Società è il nome con cui si indica una cerchia di individui, legati l'un l'altro da varie forme di reciprocità»[8].

L'interazione nasce dalla vita

Chiarita l'importanza dell'interazione, chiediamoci da dove tragga origine.

L'interazione nasce dalla *vita*, intesa come forza energetica primordiale, che muove il mondo. È raro che Simmel, nei suoi scritti, parli semplicemente di «vita». Nella gran parte dei casi, ricorre a una messe di espressioni differenti, che avremo cura di citare. Tra queste: «volontà vitale», «vita primordiale», «anima vibrante senza posa», «moto creatore della vita», «pulsazione della vita», «processo vitale», «fluttuazioni della vita», «infinita fecondità della vita», «forze della vita».

Simmel non amava definire i suoi concetti fondamentali. Nelle pagine conclusive de *Il conflitto della civiltà moderna* (1918), pubblicata postuma, ammette di non sapere descrivere esattamente che cosa sia la vita: «Noi *siamo*, sì, immediatamente la vita, e con questo fatto si congiunge un sentimento, di cui non si può dare una più precisa descrizione, di essere, di forza, di moto verso una meta; ma noi tale sentimento *possediamo* solo nella forma che esso ogni volta assume»[9]. Al di là della varietà delle espressioni utilizzate, è importante cogliere l'idea fondamentale di Simmel. Questa idea è che la vita è «il moto, lo sviluppo, lo scorrere oltre»[10].

L'influenza di Schopenhauer

L'idea dell'esistenza di una forza energetica primordiale, fonte perenne di movimento, è di Arthur Schopenhauer, a cui Simmel dedicò un saggio nel 1907 e che citava spesso nei suoi scritti[11].

Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (1819), Schopenhauer aveva scritto che la *volontà di vivere* è una forza ciecamente propulsiva; è «l'eterna sostanza, l'essenza del mondo»[12], che muove tutto l'esistente, inclusa la materia inorganica e i vegetali, anche se con livelli diversi di consapevolezza: «Tutta la natura è fenomeno ed anche adempimento della volontà di vivere»[13]. Questa energia primordiale, per Schopenhauer, è «cieca» in quanto agisce anche in assenza di consapevolezza e conoscenza, come dimostrano gli istinti e gli impulsi meccanici degli animali. L'uccello di un anno non ha alcuna rappresentazione delle uova per le quali costruisce il nido. La medesima volontà di vivere agisce ciecamente anche nell'uomo, mediante gli stimoli, che rendono possibili i processi vitali e vegetativi del corpo, inclusa la digestione, la circolazione sanguigna, la secrezione, la crescita e la riproduzione. Insomma, per Schopenhauer, la volontà è «l'in sé di tutte le cose»[14], il motore di tutte le nostre azioni e dei nostri desideri. Schopenhauer parla di *volontà di vivere*, mentre Simmel, che gli è debitore anche nel lessico, parla di *volontà vitale*[15], intesa come una ricchezza di possibilità inesauribili[16].

L'azione reciproca

Secondo Simmel, la vita crea impulsi, scopi e bisogni negli individui, i quali si dirigono gli uni verso gli altri per realizzare i loro fini. Nasce, così, una catena ininterrotta di azioni e retroazioni, che Simmel, in base alle traduzioni della sua opera, chiama *effetto di reciprocità*, *azione reciproca* o *influenza reciproca* (*Wechselwirkung*). Il meccanismo, descritto da Simmel, è semplice: l'individuo, mosso da uno scopo, agisce verso un altro individuo, che, retroagendo, crea un'unione. Senza uno scopo individuale, non vi sarebbe azione; senza retroazione, non vi sarebbe unione. Ne consegue che la nascita di una coesistenza strutturata richiede che ci siano almeno due persone disposte a interagire. Coerentemente con questa impostazione, Simmel ritiene che l'unità di analisi minima della sociologia sia la *diade*, il gruppo composto da due persone.

Simmel dichiara di non essere interessato a impegnarsi in una polemica sulla definizione di società, ritenendo molto più interessante domandarsi come questa nasca e si mantenga in vita. La sua risposta è che la società:

> esiste là dove più individui entrano in azione reciproca. Quest'azione reciproca sorge sempre da determinati impulsi o in vista di determinati scopi. Impulsi erotici, religiosi o semplicemente socievoli, scopi di difesa e di attacco, di gioco e di acquisizione, di aiuto e di insegnamento, nonché innumerevoli altri, fanno sì che l'uomo entri con altri in una coesistenza, in un agire l'uno per l'altro, con l'altro e contro l'altro, in una correlazione di situazioni, ossia che eserciti effetti sugli altri e ne subisca dagli altri. Queste azioni reciproche significano che dai portatori individuali di quegli impulsi e scopi occasionali sorge un'unità, cioè appunto una «società». Infatti l'unità in senso empirico non è altro che azione reciproca di elementi: un corpo organico è un'unità perché i suoi organi stanno tra loro in uno scambio reciproco di energie più stretto che con qualsiasi essere esterno; uno stato è *uno* perché tra i suoi cittadini sussiste il corrispondente rapporto di influenze reciproche; e non potremmo considerare come unitario neppure il mondo se ognuna delle sue parti non influenzasse in qualche modo ogni altra parte, se la reciprocità, comunque mediata, delle influenze fosse eliminata[17].

Il brano citato è tratto dal primo capitolo di *Sociologia*. Più avanti, un anno prima di morire, Simmel, che nel frattempo si era immerso nella filosofia, sentì il bisogno di racchiudere le sue idee sociologiche fondamentali in un volumetto, *Problemi fondamentali della sociologia*, che, come abbiamo detto, è stato tradotto in italiano con un titolo diverso: *Forme e giochi di società*. Anche in queste pagine, Simmel ribadisce che le società vengono formate dagli individui, che si uniscono sotto la spinta di «necessità pratiche»[18].

Tuttavia, per cementare un'unione, non basta rivolgere un'azione verso gli altri. L'interazione deve assumere un carattere stabile: deve diventare un modo ricorrente di agire e di retroagire[19]. Le fluttuazioni della vita devono stabilizzarsi in un'interazione ordinata, che renda prevedibili le nostre azioni e quelle altrui. La prevedibilità è fondamentale per lo svolgimento della vita quotidiana. Se ogni uomo volesse realizzare i suoi scopi, lasciando fluire l'energia vitale in modi sempre nuovi e inaspettati, la società non riuscirebbe a trovare una forma. Non formandosi, i bisogni degli individui rimarrebbero inappagati. Dunque, la nascita delle forme è fondamentale per lo sviluppo delle civiltà.

Come nascono le forme?

7.3 La sociazione

Il conflitto tra forma e vitalità

Il processo di consolidamento di un'interazione in una forma prende il nome di *sociazione* (*Vergesellschaftung*). E adesso si presti attenzione, perché questa è la teoria fondamentale di Simmel: non appena la *sociazione* genera una forma, la vita si ribella a essa, creando un dinamismo conflittuale pieno di contraddizioni. Da una parte, la forma consente alla vita di esprimersi; dall'altra, la imbavaglia e la degrada: «Certe volte – scrive Simmel – anche la lingua può essere sentita come una forza estranea della natura, che deforma e mutila non solo le nostre manifestazioni ma anche i nostri moti più intimi»[20]. Lo scontro tra la forma e l'«infinita fecondità della vita» è evidente nel fenomeno dell'innamoramento: la persona innamorata è tenuta a rivelare la propria passione amorosa nel rispetto di una forma, che le procura un mezzo di espressione e, nello stesso tempo, comprime i suoi slanci più vitali. Tra la creatività e la vitalità dell'anima, e le sue creazioni pratiche e teoriche, esiste un rapporto di profonda estraneità o di ostilità[21].

Simmel ricorre al conflitto tra la vita e la forma – un'opposizione che riprende da Kant[22] – per spiegare anche la nascita e il tramonto delle civiltà.

Il flusso della vita, cadendo nelle forme del suo essere, crea le opere d'arte, le religioni, la scienza, la tecnica, il diritto e tutte le altre forme di cui la vita si riveste: «ma questi prodotti del processo vitale hanno la particolarità che già nel momento del loro nascere posseggono una loro permanente fissità, la quale non ha più nulla a che fare con l'incessante ritmo della vita stessa, col suo salire e discendere, col suo continuo rinnovarsi, col suo inesausto ramificarsi e riunificarsi. Essi sono co-

struzioni della vita creatrice, ma che questa poi abbandona; della vita che scorre, ma che finisce per non fluire più in essi. Rivelano una logica e una legge, un senso e una forza di resistenza che sono loro propri e che stanno in una certa separazione e indipendenza rispetto alla dinamica psichica che i prodotti stessi formò. Forse nel momento di tale formazione essi corrispondono alla vita; ma, a misura che questa si svolge, tocca per solito ad essi di diventare a questa rigidamente estranei, anzi opposti»[23].

Il contrasto tra il dinamismo della vita e la fissità delle forme condanna l'individuo a vivere «innumerevoli tragedie»[24], che Simmel richiama di continuo.

Questo brano, tratto dal *Conflitto della civiltà moderna*, merita un posto d'onore nella piccola antologia che, volutamente, stiamo costruendo:

> Il lato profondo della cosa sta in ciò, che la vita, in forza della sua essenza, che è il moto, lo sviluppo, lo scorrere oltre, lotta di continuo contro i suoi propri prodotti diventati rigidi e non procedenti insieme con essa. Poiché però essa non può possedere la sua stessa esistenza esterna tranne che appunto in qualche forma, così questo processo si rivela in modo visibile e determinabile quale sostituzione della vecchia forma mediante una nuova. Il mutamento continuo dei contenuti della civiltà, e da ultimo dell'intero stile di questa, è l'indice o piuttosto la conseguenza della infinita fecondità della vita, ma anche della profonda contraddizione in cui sta il suo eterno divenire e mutarsi con l'obiettiva validità e l'affermazione delle sue manifestazioni e forme, con le quali o nelle quali essa vive. Essa si muove tra morire e divenire, divenire e morire[25].

Nell'ultima fase del suo pensiero, Simmel, esasperando la propria interpretazione, afferma che la lotta della vita contro la forma ha assunto un carattere estremo, creando un malessere diffuso[26]. Un tempo, la vita sostituiva le forme vecchie con quelle nuove più adatte al suo fluire. Oggi, invece, si ribella a tutte le forme. La vita vorrebbe fluire in ogni direzione, senza rivestimenti, in una sorta di impazzimento vitalistico: «Il che può alla fine condensarsi in un complessivo malessere della civiltà per cui la vita sente la forma come tale quasi alcunché di impostole coattivamente, vuole infrangere, non questa o quella forma, ma la forma in generale, e assorbirla nella propria immediatezza, per porre se medesima al suo posto e lasciar scorrere la propria forza e pienezza così e solo così come esse zampillano dalla sua fonte, per modo che ogni conoscenza, valore e formazione sia soltanto la diretta rivelazione della vita medesima. Presentemente noi siamo in mezzo a questa nuova fase dell'antica lotta, che non è più lotta della forma oggi riempita dalla vita contro la vecchia divenuta priva di vita, ma lotta della vita contro la forma in generale, contro il principio della forma. [...] non si tratta assolutamente più d'una nuova forma che intraprende la lotta contro una vecchia, ma si tratta della vita che in ogni possibile sfera si ribella contro questo suo dover scorrere in forme fisse di qualsiasi specie[27].

Gli «a priori» della sociologia di Simmel

Simmel pensa che la vita non sia riducibile alle cosiddette variabili sociologiche fondamentali: sesso, età, livello d'istruzione, stato coniugale, occupazione ecc. L'uomo non può essere ridotto al suo lavoro o alla classe sociale a cui appartiene. La vita non è interamente sociale: «D'altronde, le qualità personali – forza, bellezza, profondità di pensiero, magnanimità, mitezza, distinzione, coraggio e purezza di cuore – hanno un significato autonomo, che non dipende affatto dai legami

sociali. Si tratta infatti di valori umani che come tali esistono separatamente da quelli della società, i quali si fondano sempre sull'*agire* delle persone»[28]. L'idea che l'individuo sia molto di più del ruolo sociale che riveste è uno dei tre *a priori* della sociologia di Simmel. Nel suo *excursus* intitolato *Com'è possibile la società*, Simmel elenca i tre *a priori*, che guidano la sua sociologia.

Il primo *a priori* riguarda il rapporto tra il soggetto e l'altro e si basa sull'idea che ognuno di noi, generalmente, non riesce a valutare l'altro di per sé, cioè indipendentemente da ciò che fa.

Il secondo *a priori* è una sorta di rettifica del primo giacché afferma che l'individuo non si esaurisce nel proprio ruolo: per conoscere un uomo, non è sufficiente conoscere il suo ruolo sociale.

Il terzo *a priori* riguarda il rapporto tra l'individuo e la società e si basa sull'idea che ogni individuo è destinato a occupare un posto nella struttura sociale in base alle sue caratteristiche individuali[29].

Il secondo *a priori* esalta il potere della vita.

Ci piace pensare che Simmel abbia esaltato così tanto la vita perché ne era pervaso. Egli era un professore incredibilmente vitale, che attirava molti studenti ammirati. Sebbene fosse stato battezzato in una chiesa protestante e avesse credenze laiche, fu discriminato per le origini ebraiche della sua famiglia[30]. Per questo e per molti altri motivi, tra cui l'invidia che suscitava il suo successo, ebbe una carriera universitaria tardiva e tribolata, diventando professore ordinario soltanto nel 1914. Prima di morire, scrisse un'opera, *Intuizione della vita*[31] (1918), che è un inno alla vita stessa, concepita come un «perenne fluire [che] non può essere arrestato»[32]. Godette della stima di alcuni tra i maggiori studiosi del suo tempo, incluso Max Weber, ed ebbe allievi insigni, come Lukács, che lo definì «il più importante ed interessante esponente della crisi in tutta la filosofia moderna»[33]. La fama di Simmel giunse negli Stati Uniti, anche grazie alla pubblicazione di nove articoli, tra il 1896 e il 1910, per l'«American Journal of Sociology» diretta da Albion Small[34]. Fu invitato a insegnare alla Northwestern University di Chicago e alla Western Reserve di Cleveland, ma declinò l'offerta, ritenendo di non poter esprimere adeguatamente il suo pensiero in una lingua diversa dal tedesco[35]. Straordinario fu anche il successo di lettori: la sua raccolta di *Saggi di cultura filosofica*, in cui è contenuto *Concetto e tragedia della cultura*, vendette centomila copie in sei settimane[36].

7.4 La socievolezza

Stiamo per confrontarci con un altro aspetto fondamentale del pensiero di Simmel, la socievolezza, vale a dire il fenomeno delle forme che si rendono indipendenti dalla vita e agiscono soltanto per se stesse.

In apparenza, la lotta ingaggiata dalla vita sembra fiera e vittoriosa. La vita combatte e, alla fine, vince: «La vita esige la forma, ma esige più che la forma. La

contraddizione della vita è appunto questa: di esprimersi solo nella forma ma di non potersi esaurire nella forma. Essa spezza fatalmente ogni forma»[37]. In realtà, questa fierezza, questo vincere «spezzando», è piuttosto apparente, perché la vita passa la gran parte del suo tempo genuflessa ai suoi prodotti. Ma questo è soltanto un aspetto del problema giacché le forme, oltre a sottomettere la vita, prendono addirittura una direzione contraria ai suoi bisogni. Il tragico paradosso è che «tutte queste forme sviluppano una propria logica [...], e si trasformano, entro i propri confini, in campi autonomi che si offrono in seguito nuovamente alla vita come contenuti arricchenti e potenziati, spesso però anche come irrigidimenti in cui la direzione e il ritmo propri alla vita deviano e si arrestano, vicoli ciechi in cui la vita lentamente si estingue»[38].

L'eterogenesi dei fini

In questo brano, e in quelli che stiamo per leggere, Simmel tratteggia un fenomeno assai importante per le scienze sociali, che Wilhelm Wundt, nel 1886, aveva chiamato «legge dell'eterogenesi dei fini»[39]. Secondo Wundt, può capitare che gli uomini si dirigano verso fini diversi da quelli che perseguono consapevolmente, a causa degli effetti secondari o delle conseguenze non previste delle loro azioni. In altre parole, gli uomini si uniscono per raggiungere un obiettivo, ma poi devono fare i conti con il contrasto delle volontà umane e con le condizioni oggettive[40]. La conseguenza è che le istituzioni deviano spesso dai loro scopi originari, sviluppando nuove motivazioni, che, talvolta, rappresentano un tradimento degli ideali di partenza.

Robert Michels ha messo a fuoco questo fenomeno, studiando il Partito socialdemocratico tedesco, che, nato per difendere la democrazia, diventa un'oligarchia. Secondo Michels, la forza dei lavoratori è nell'organizzazione. I deboli possono sperare di battere i forti soltanto se si uniscono. I forti hanno le risorse per combattere in pochi, mentre i deboli devono essere in tanti. Dunque, i lavoratori hanno bisogno di un apparato stabile di funzionari che coordini le proteste contro i capitalisti in virtù delle sue competenze tecniche[41]. Il risultato è che tutti i poteri decisori della massa vengono trasferiti nei dirigenti, rendendo del tutto illusorio l'esercizio democratico. Si verifica così un fenomeno paradossale: se aumenta il potere dell'organizzazione, aumenta anche il potere dei capi sindacali e di partito, i quali si distaccano dai luoghi produttivi e dalle masse, abituandosi a una vita di privilegi[42]. Michels ha riassunto la sua «legge ferrea dell'oligarchia» in questo brano, contenuto nel suo capolavoro, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, pubblicato nel 1911: «Chi dice organizzazione dice tendenza all'oligarchia. È insito nella natura stessa dell'organizzazione un elemento profondamente aristocratico. Il meccanismo dell'organizzazione, mentre crea una solida struttura, provoca nella massa organizzata mutamenti notevoli, quali il totale capovolgimento del rapporto del dirigente con la massa e la divisione di ogni partito o sindacato in due parti: una minoranza che ha il compito di dirigere ed una maggioranza diretta dalla prima»[43].

Il caso del diritto

Simmel mette a fuoco lo stesso fenomeno, citando il caso del diritto.

La vita crea il diritto per reprimere e codificare certi comportamenti vitali per la società, ma poi sviluppa una logica interna indipendente dai bisogni della vita, secondo il motto *fiat iustitia, pereat mundus* («sia fatta la giustizia e perisca pure

il mondo»)[44]. In sintesi, ecco il ciclo descritto da Simmel: a) la vita crea il diritto; b) il diritto tradisce la vita; c) la vita si ribella al suo prodotto. In *Forme e giochi di società,* Simmel insiste sull'autonomia delle forme rispetto alla vita, ribadendo che «le forme sviluppatesi dalla vita acquistano, rispetto ad essa, una ricchezza ed un'autonomia maggiori. Pur mantenendo la profondità e l'energia che la vita ha conferito loro in origine [...], il loro significato e la loro natura dipendono ormai da qualcos'altro: una svolta radicale le libera da ogni legame stretto con la vita (secondo le finalità e la natura) e le trasforma in fine e materia del loro stesso evolvere»[45].

L'esempio dell'amore

Oltre al diritto, Simmel cita il caso dell'amore.

La vita utilizza l'amore come il mezzo per realizzare il suo scopo più importante, che è la riproduzione della specie. Nel momento in cui l'amore si stabilizza, il rapporto tra la vita e l'amore cambia, fino a rovesciarsi. Nella fase iniziale, l'amore era un mezzo al servizio della vita, ma poi, con il consolidarsi della forma, la vita si ritrova al servizio dell'amore.

Lasciamo la parola a Simmel, che, nel suo saggio *Sull'amore*, scrive:

> Se si considera il processo vitale in generale come un insieme ordinato di mezzi posti al servizio dello scopo vita, e si osserva il vero significato che l'amore ha per la riproduzione della specie, allora si comprende che anche quest'ultimo è uno dei mezzi che la vita per se stessa e da se stessa prepara. Nondimeno, nel momento in cui si raggiunge tale condizione – nella quale la natura nel suo svolgersi è divenuta amore affinché a sua volta l'amore diventi svolgimento naturale – proprio in questo momento il quadro si trasforma: non appena si offre in questo significato teleologico rivolto alla specie, l'amore è già qualcosa di diverso, che trascende tale modo di essere. Esso rimane certamente una modalità dell'esistenza, ma di un tipo particolare, tanto che la reale dinamica della vita, il suo naturale e continuo svolgimento ora è in sua funzione. L'amore dunque ha un senso, e significa qualcosa di definitivo che si sottrae completamente a quella teleologia, anzi – proprio perché il rapporto con essa perdura – propriamente la capovolge: l'amante sente che ora la vita deve servire l'amore, che essa esiste, per così dire, per provvederlo dell'energia necessaria a conservare se stesso[46].

Simmel dà un nome al fenomeno delle forme che agiscono soltanto per se stesse ed è *socievolezza*. Come tutte le forme, la socievolezza nasce dall'impulso dell'uomo a intrattenersi con gli altri.

Le due fasi della socievolezza

Chiarito ciò, Simmel divide la socievolezza in due momenti.

Nel primo, gli uomini creano le forme per raggiungere i loro scopi. Nel secondo, «queste forme divengono autonome e agiscono solo per se stesse, indipendentemente da ogni contenuto. Tale fenomeno è ciò che si intende, in questa sede, col termine "socievolezza"»[47].

Che cosa significa?

Detto nel modo più semplice possibile, gli uomini costituiscono un'unione per realizzare un obiettivo, ma poi trovano conveniente il loro stare insieme e cercano di tenere in vita l'unione, indipendentemente dai suoi contenuti specifici[48]. La socievolezza, in senso stretto, si costituisce quando lo stare insieme diventa un valore in sé per via del piacere che procura ai suoi partecipanti: «La socievolezza non ha scopo, né contenuto, né esito che oltrepassare il semplice momento dello "stare insieme"»[49].

La forma ludica dell'associazione

A questo punto, Simmel verga un'altra frase enigmatica: *la socievolezza indica la forma ludica dell'associazione*.

Di nuovo: che cosa significa?

La socievolezza è ludica nel senso di essere simile a un gioco libero e gioioso (dal latino *ludus*, gioco), che procura un piacere intrinseco, senza riguardo per i suoi contenuti concreti. Volendo fare un esempio, che non si trova in Simmel, ma che ci sembra coerente con il suo pensiero, non è importante l'argomento di cui si parla a una festa di compleanno; è importante interagire amabilmente con gli invitati o, forse, dovremmo dire «ludicamente». Simmel cita il caso della società di corte, che si dà una serie di leggi immanenti, proprio come fa l'arte, le cui leggi valgono soltanto nel suo campo. Gli incontri della società di corte non hanno un contenuto concreto e l'etichetta diventa fine a se stessa[50]. Ci sembra che il modo migliore per rendere chiaro il pensiero di Simmel sul carattere ludico della socievolezza sia quello di riesumare la sua distinzione tra la «discussione socievole» e la «discussione seria». Nella discussione socievole, gli individui discutono senza attribuire alcuna importanza al contenuto dei loro discorsi. Nella discussione seria, invece, discutono per trovare la verità su un argomento, spogliando la discussione del suo carattere ludico. Acquisendo un contenuto concreto, ovvero la ricerca della verità, la discussione, da socievole, diventa seria, perché è finalizzata a raggiungere uno scopo[51]. Insomma, la socievolezza è radicata «nel vortice e nella futile allegria del gioco»[52].

Ma non è tutto.

Tatto e cortesia

Affinché l'associazione possa assumere la forma ludica della socievolezza, è necessario che i partecipanti abbiano il *tatto* o la *delicatezza*, vale a dire la capacità di mettere da parte gli aspetti più egocentrici e sgradevoli della loro personalità per lasciare spazio agli altri e rendere possibile la *comunanza*. Nel gioco della vita in società, le qualità personali, come l'amabilità, l'istruzione, la cordialità e il fascino personali, fanno la differenza. La socievolezza ha bisogno che «l'egoismo e gli aspetti più spiccati della persona vengano livellati in qualche maniera. È questa la ragione per cui, nella società, il *tatto* (o la *delicatezza*) assume un'importanza così elevata. Grazie ad esso, infatti, l'individuo si autoregola, può agire in accordo con gli altri [...]. Il tatto agisce forse nel modo più specifico, salvaguardando i diritti dell'altro e limitando l'impulsività individuale, il desiderio d'affermazione dell'Io e le pretese intellettuali o materiali»[53]. Il *tatto* è una forma di rispetto verso il prossimo. Avere *tatto* significa proteggere la reciprocità di un incontro; significa imparare a non accentuare entusiasmi e depressioni, che monopolizzano la scena e impongono a tutti i partecipanti lo stato d'animo di uno solo; significa anche vestire in modo adeguato al contesto, per non creare imbarazzi e dissapori, che privano la socievolezza della sua forza ludica. Parafrasando ciò che Kant aveva scritto sulla libertà, Simmel scrive che ognuno deve appagare l'impulso alla socievolezza in modo da consentire l'appagamento altrui.

Oltre al tatto, Simmel aggiunge la *cortesia* quale forma di comportamento necessaria alla socievolezza. La *cortesia* pone il debole e il forte sullo stesso piano, anzi, spesso è il forte che, in nome della *cortesia*, soccombe al debole: «La socievolezza trova nella reciprocità fra eguali la sua espressione più pura, più trasparente e più semplice»[54].

La socievolezza come forma di democrazia

La socievolezza è, dunque, una forma di democrazia, in cui tutti godono degli stessi diritti. Tuttavia, Simmel, con una discreta dose di realismo, precisa che questa democrazia è realizzabile soltanto tra individui che appartengono alla stessa classe sociale. Anticipando, per alcuni aspetti, il concetto di *isteresi* di Bourdieu, che incontreremo nella seconda parte di questo volume, Simmel scrive che, se un'unione è composta da individui troppo diversi nel tatto, a causa delle loro differenze di classe, possono nascere spiacevoli conflitti, che vengono risolti con l'esclusione dell'elemento di disturbo. La «realtà socievole» è nemica dei contrasti e combatte tutti gli elementi che ostacolano la reciprocità per la semplice ragione che «la gioia del singolo dipende da quella degli altri e l'appagamento individuale non deve mai lasciare insoddisfatte le altre persone»[55].

Nel chiarire questi concetti, non bisogna mai perdere di vista il grande protagonista dell'opera di Simmel, che è la vita. È la vita che crea il problema dell'autonomia delle forme. Se, infatti, la vita non fosse impegnata in un processo di creazione ininterrotto, gli uomini non sarebbero sopraffatti da una così grande quantità di forme religiose, artistiche, sociali, tecniche, artistiche, normative, che si rendono indipendenti. Questi prodotti sovrabbondanti sviluppano una forza autonoma, che trascende, oltrepassa, va oltre la vita stessa. La fonte del problema è sempre lei, la vita, che produce molti più prodotti di quelli necessari al suo processo vitale: «È caratteristico della vita, che in un modo o nell'altro è sempre creatrice, produrre più vita, essere un più-vita; a livello spirituale invece le è proprio produrre qualcosa che è più della vita, essere *più che vita*»[56].

7.5 Una sociologia della contraddizione

La sociologia di Simmel è nota come «sociologia formale», ma potrebbe ricevere anche etichette differenti, tra cui, a noi sembra, quella di *sociologia della contraddizione*. Come abbiamo visto, la parola *contraddizione* appare di continuo nei suoi saggi e non potrebbe essere altrimenti. La contraddizione scaturisce dal conflitto tra la vita e la forma. Siccome questo conflitto è dappertutto, la contraddizione è onnipresente.

Il dualismo della natura umana

Per Simmel, il tratto caratteristico dell'esistenza umana è l'oscillazione tra due coppie di opposti, che rende la vita contradditoria e, per questo motivo, affascinante. La vita sociale si basa sul gioco antagonistico tra una serie di principi vitali, che cercano un continuo equilibrio tra loro: «Tutta la storia della società si svolge nella lotta, nel compromesso, nelle conciliazioni lentamente conquistate e rapidamente perdute che intervengono fra la fusione con il nostro gruppo e il distinguersene individualmente. [...] Anche a livello pratico, nella lotta di partiti opposti come il socialismo e l'individualismo, si tratta sempre della medesima forma fondamentale di dualismo, che nel campo della biologia si rivela infine come contrasto di ereditarietà e di variabilità»[57]. La fisiologia della natura umana, spiega Simmel, ha bisogno di moto e di stasi, due correnti opposte della vita, alla base delle con-

traddizioni che ogni uomo porta in sé. La vita sociale è concepita come un campo di battaglia, solcato dall'«antagonismo dei principi»[58]. Parlando dell'imitazione, Simmel spiega che esistono due tendenze antagonistiche della natura umana, corrispondenti a due poli opposti: l'*uomo imitatore* e l'*uomo teleologico*. Da una parte, l'uomo segue l'impulso a imitare un modello di massa per essere uguale agli altri e assicurarsi il sostegno sociale; dall'altra, sente il bisogno di distinguersi e di stabilire i fini che intende perseguire nella vita in modo autonomo. Detto più semplicemente, l'uomo è avvolto nelle contraddizioni perché avverte, contemporaneamente, l'impulso a essere come gli altri e l'impulso a distinguersi.

Anche Simmel crede nel dualismo della natura umana. Questo aspetto è stato colto molto bene da Lewis A. Coser, il quale ha scritto che «secondo Simmel, l'individuo socializzato mantiene sempre una relazione duale con la società: è incorporato in essa e tuttavia è contro di essa. [...] L'individuo è determinato, ma è anche determinante; è agito, ma anche agente»[59]. Tuttavia, il dualismo di Simmel è diverso da quello di Durkheim. Per Durkheim, il dualismo nasce dallo scontro tra l'uomo e la società. Secondo Durkheim, le correnti opposte della vita sono due: una corrente è dentro l'uomo, ed è l'egoismo, e l'altra è nella società, ed è l'altruismo. Per Simmel, invece, il dualismo è dentro l'uomo: «Nel fondo della nostra essenza spirituale – scrive nel suo saggio su Michelangelo – sembra albergare un dualismo»[60].

Una volta chiariti i concetti fondamentali, siamo pronti per affrontare la domanda decisiva: com'è possibile la sociologia?

La sociologia formale

Nel primo capitolo di *Sociologia* (1908), Simmel scrive che la sociologia può costituirsi, come disciplina scientifica, soltanto separando il *contenuto* dalla *forma* della società, due elementi che, empiricamente, sono fusi in tutti i fenomeni sociali. Sotto questo aspetto, spiega Simmel, la sociologia è simile alla geometria: entrambe lasciano ad altre scienze il compito di indagare i contenuti che si presentano nelle loro forme.

Il contenuto della vita corrisponde all'universo interiore della persona, a tutto ciò che, negli individui, è impulso, interesse, scopo, inclinazione, situazione psichica, da cui sgorga l'azione sugli altri. La vita è piena di questi «materiali», che la mettono in moto[61]. Tuttavia, i contenuti della vita, come la fame o l'amore, il lavoro o la religiosità, non sono sufficienti, di per sé, a creare un'associazione[62]. Il solo fatto che un uomo abbia un contenuto vitale, che lo muove individualmente, non è sufficiente a costituire un'unione. Le persone possono coesistere soltanto quando i contenuti delle loro vite acquistano la forma dell'influenza reciproca, cioè quando ogni elemento agisce sull'altro in modo stabile.

I contenuti della vita sono sempre gli stessi, nel senso che i bisogni fondamentali dell'uomo non cambiano, ma assumono forme di associazione diverse. I rapporti gerarchici, l'imitazione, la concorrenza, la divisione del lavoro, la formazione di partiti, la chiusura dei gruppi verso l'esterno si trovano tanto nelle società rette dallo Stato quanto nelle sette religiose; tanto in una banda di criminali, quanto in una comunità di santi. La sociologia formale di Simmel consente di confrontare fenomeni sociali qualitativamente diversi, ma che hanno modelli comuni sottostanti. Il matrimonio e la guerra sono due fenomeni molto differenti.

Tuttavia, il conflitto tra i coniugi e il conflitto bellico tra gli Stati presenta forme simili di interazione[63].

Simmel aggiunge molti altri esempi.

L'interesse economico può realizzarsi assumendo la forma della concorrenza o della pianificazione; i contenuti della vita religiosa possono assumere la forma di comunità libere e gerarchiche; gli interessi erotici, che sono alla base della relazione tra i sessi, creano forme di famiglia molto diverse; l'interesse pedagogico, che conduce al rapporto tra maestro e allievo, può assumere una forma dispotica o liberale. Ebbene, la sociologia studia le forme pure di associazione, lasciando le questioni sostanziali ad altre discipline: «Se deve quindi esserci una scienza il cui oggetto è la società e nient'altro, essa può voler indagare solamente queste azioni reciproche, questi modi e forme di associazione»[64]. Separando il contenuto dalla forma, il sociologo ha mosso soltanto il primo passo. Per progredire, deve osservare le interazioni elementari della vita quotidiana, che sorreggono le grandi strutture della società. Simmel paragona queste azioni reciproche alle cellule biologiche, di cui non scorgiamo il continuo operare, ma che, unendosi e distruggendosi tra loro, creano e cambiano la forma del corpo. Allo stesso modo, le interazioni tra gli individui creano e cambiano la forma della società. Per Simmel, non basta dire che la sovraordinazione e la subordinazione sono presenti in quasi tutte le associazioni umane. Bisogna scendere sul piano microsociologico per osservare i dettagli e descrivere le loro forme particolari. Questo impone al sociologo di rivolgere lo sguardo alle interazioni tra gli individui nei piccoli gruppi, che Simmel chiama *cerchie sociali*. Il sociologo deve osservare gli individui alle prese con le loro attività abituali. Tutto questo equivale a ideare una disciplina che ha il compito di studiare i processi «microscopici-molecolari» alla base della società. Armato di questa «microscopia psicologica»[65], come ama chiamarla, Simmel nobilita ed esalta tutto ciò che nella grande narrazione di Marx è inessenziale: la gelosia, l'invidia, un pranzo tra amici, il sentimento di gratitudine per un benefattore, una richiesta di informazioni per strada, l'acquisto di un abito alla moda per sedurre una persona. Simmel getta un fascio di luce su queste azioni «infinitamente piccole» che, così si esprime, costituiscono la «meravigliosa indissolubilità della società». Questo fluire di azioni e retroazioni è la «vita vera e propria, la vita fondamentale della società». Simmel trasforma la vita ordinaria in un fatto straordinario, ponendo le basi per quelle ricerche etnografiche interessate a cogliere i «micro-dettagli»[66] dell'interazione, inclusa la contrazione dei muscoli facciali di due individui in procinto di picchiarsi, come vedremo nella seconda parte del volume con gli studi di Randall Collins.

L'importanza delle interazioni tra individui

Il brano che stiamo per leggere è, tra quelli presentati in questo capitolo, uno dei più importanti. Ci piace chiamarlo il «manifesto della microsociologia», su cui si innalzano tre teorie sociologiche contemporanee, l'interazionismo simbolico, l'etnometodologia e la teoria dello scambio, che studieremo nella seconda parte del volume.

Il manifesto della microsociologia

Scrive Simmel:

> L'associazione tra gli uomini si allaccia, si scioglie e si riallaccia continuamente, come un eterno fluire e pulsare che incatena gli individui, anche quando non perviene a organizzazioni vere e proprie. Qui si tratta di processi microscopici-molecolari all'interno

del materiale umano, i quali però costituiscono l'*accadere* reale che si concatena o si ipostatizza in quelle unità e sistemi macroscopici e stabili. Il fatto che gli uomini si guardano l'un l'altro e che sono reciprocamente gelosi; il fatto che si scrivono lettere o pranzano insieme; il fatto che riescono simpatici o antipatici prescindendo completamente da tutti gli interessi tangibili; il fatto che la gratitudine per la prestazione altruistica produce nel tempo un vincolo indissolubile; il fatto che uno chiede la strada all'altro o si veste e si adorna per l'altro – tutte le mille relazioni che si riflettono da persona a persona, momentanee o durevoli, coscienti o inconsce, superficiali o ricche di effetti [...] ci legano in modo indissolubile. In ogni attimo questi fili vengono filati, vengono lasciati cadere, ripresi di nuovo, sostituiti da altri, intessuti con altri. Qui risiedono le azioni reciproche – accessibili soltanto alla microscopia psicologica – tra gli atomi della società, che sorreggono tutta la tenacia ed elasticità, tutta la varietà e unitarietà di questa vita così chiara e così enigmatica della società. Si tratta di applicare il principio delle azioni infinitamente numerose e infinitamente piccole anche alla prossimità caratteristica della società. [...] I passi incommensurabilmente piccoli producono la connessione dell'unità storica, e le azioni reciproche, altrettanto impercettibili, tra persona e persona producono la connessione dell'unità sociale. Soltanto ciò che accade nel dominio dei contatti fisici e spirituali, della causazione reciproca di piacere e sofferenza, dei discorsi e dei silenzi, degli interessi comuni e antagonistici – soltanto questo costituisce la meravigliosa indissolubilità della società, il fluttuare della sua vita con cui i suoi elementi acquistano, perdono, spostano incessantemente il loro equilibrio. [...] a questi tipi di relazione apparentemente privi di importanza sarà opportuno dedicare una considerazione tanto più profonda quanto più la sociologia è solita trascurarli[67].

7.6 La microsociologia

Fin qui, abbiamo detto che la vita è il concetto-chiave del pensiero di Simmel. Dalla vita scaturiscono le interazioni che, divenute forme attraverso la sociazione, plasmano la società. Sarebbe, dunque, lecito aspettarsi che la sociologia studi la vita, ma Simmel ha in mente un'altra idea. Per ricavarsi un posto autonomo accanto alle altre scienze sociali, la sociologia deve occuparsi delle forme e lasciare la vita alla filosofia. Simmel è un *filosofo della vita* e un *sociologo della forma*. È pertanto scontato parlare di sociologia formale con riferimento a Simmel. Proprio perché si tratta di un'idea scontata può essere stimolante metterla in discussione. È, infatti, stimolante la conclusione a cui è giunto Gianfranco Poggi, secondo cui Simmel ha messo a punto non una, ma ben tre concezioni della sociologia. Oltre a quella formale, Poggi ha individuato quella *interstiziale* e quella *molecolare*[68]. Secondo la concezione interstiziale, le grandi strutture della società sono sorrette da una molteplicità di interazioni faccia a faccia, che si svolgono negli spazi più piccoli e inesplorati delle istituzioni. Inoltre, le strutture sociali più imponenti – ed è la concezione molecolare – esistono grazie agli scambi microscopici tra gli individui. Non meno interessante è la tesi che Poggi ha sviluppato per spiegare perché Simmel abbia enfatizzato la concezione formale della sociologia, lasciando

Sociologia interstiziale e molecolare

in ombra le altre due, nonostante siano delineate nei suoi scritti. Secondo Poggi, Simmel ha agito in questo modo anche per astuzia.

Enfatizzare l'idea che gli scambi molecolari costituiscono la base che sorregge le grandi istituzioni avrebbe rischiato di svilire il lavoro di tanti illustri professori impegnati a studiare proprio quelle istituzioni. La concezione molecolare della sociologia suggeriva che quei professori non avessero colto un fenomeno di importanza capitale o che le loro discipline tanto consolidate – la filosofia, il diritto, lo studio delle religioni, la storia – fossero incapaci di darne conto. Simmel attribuiva grande importanza ad azioni che apparivano insignificanti agli occhi di un illustre storico della Chiesa, come Ernst Troeltsch (1865-1923), il quale disse che Simmel si era limitato a fare un «giornalismo di alto livello»[69]. Ad aggravare la situazione accademica di Simmel vi era l'idea che la sociologia dovesse studiare la società e non lo Stato, che Simmel spogliava di imperativi morali: una scelta che non piaceva ai professori più conservatori della sua università[70]. Ad ogni modo, le cautele definitorie non furono utili a Simmel, che, come abbiamo accennato, sarebbe diventato professore ordinario a 56 anni, nell'università di Strasburgo, non in quella di Berlino, dove si era laureato con lode e in cui gli fu sempre negata una posizione stabile. In quella università fu trasferito Troeltsch, nel 1915.

Kant, Schopenhauer, Nietzsche, ma anche Bergson[71]: abbiamo visto quanto la filosofia e la sociologia siano compenetrate in Simmel, che, consapevole di ciò, temeva che il suo pensiero fosse troppo astratto e complesso. Per questo motivo, dopo avere esposto la sua «metodologia della sociologia», invitava i lettori a leggere le sue analisi di casi particolari per acquisire un'idea più precisa circa il suo modo di applicare la teoria alla ricerca.

Accettiamo l'invito di Simmel e cimentiamoci con uno dei suoi studi, *La moda* (1905), in cui confluiscono tutti i concetti analizzati finora.

7.7 La moda

La moda impone spesso abiti talmente brutti e scomodi che sembra voler sfoggiare il suo potere su di noi[72]. La sua funzione sociale è duplice, come quella del matrimonio: da una parte unisce i pari grado; dall'altra, chiude il gruppo a chi sta in basso. Il bisogno di imitare i membri del proprio gruppo favorisce la *coesione*, mentre il bisogno di differenziarsi dai membri degli altri gruppi promuove l'*esclusione*.

Coesione ed esclusione

Nonostante la coesione e l'esclusione siano in opposizione logica, ognuna rappresenta la condizione per la realizzazione dell'altra.

L'idea di Simmel è che il successo della moda non sia radicato nella sua utilità pratica, bensì nella divisione della società in classi: la moda è utilizzata dai gruppi superiori per distinguersi da quelli inferiori e dai gruppi inferiori per assomigliare a quelli superiori.

Il gioco della moda e il circolo della moda

Simmel descrive una dinamica circolare, che chiama il *gioco della moda*, in cui le classi superiori abbandonano una determinata moda non appena si diffonde eccessivamente nelle classi inferiori: «Ogni strato superiore abbandona la moda nell'attimo in cui quello inferiore se ne impadronisce»[73]. Nel *gioco della moda*, sono le classi superiori a decidere quando giunge il momento di lanciare una nuova moda, con cui risospingere le masse verso il basso e ristabilire le distanze. La moda appartiene alla società, ma la «nuova moda», cioè il potere di innovare, appartiene soltanto alle classi superiori. Questo, però, non significa che le masse abbiano un ruolo soltanto passivo, per quanto il loro protagonismo si riduca al momento del consumo. Affinché le classi superiori possano innovare velocemente, è necessario che le masse siano poste nella condizione di acquistare i nuovi articoli di moda e questo richiede che non siano troppo costosi. I prezzi contenuti consentono alle masse di accumulare più rapidamente il denaro per recuperare il terreno perduto, imprimendo velocità alla produzione industriale di nuovi articoli di moda. In questo modo, il *gioco della moda* crea il *circolo della moda,* in cui la velocità della produzione industriale diventa importantissima: «Si crea così un vero e proprio circolo: quanto più rapidamente cambia la moda – scrive Simmel – tanto più gli oggetti devono diventare economici, e quanto più gli oggetti diventano economici, tanto più invitano i consumatori e costringono i produttori ad un rapido cambiamento della moda»[74].

Sebbene il *gioco della moda* e il *circolo della moda* siano interdipendenti, e si alimentino a vicenda, non devono essere confusi.

Il *gioco della moda* è un fenomeno di natura prevalentemente simbolica e consiste in un meccanismo di fuga e di rincorsa tra classi superiori e classi inferiori. Il *circolo della moda*, invece, è un fenomeno di natura commerciale, che coinvolge la rapidità della produzione industriale.

Il *gioco della moda* ha tutto l'aspetto di un'afflizione per le classi inferiori, costrette a una rincorsa, che non conduce mai alla meta. Per quale motivo, allora, le classi meno abbienti scelgono di imitare le classi più ricche proprio nel campo della moda? La risposta è che la moda è, tra le forme di cui si fregiano le classi superiori, la più facile a imitarsi. Anche un individuo delle classi inferiori potrebbe procurarsi un abito alla moda. Gli sarebbe però ben più difficile innalzarsi al livello delle classi superiori nell'arte, nella scienza o nell'eloquio. Gli oggetti di moda sono acquistabili con il denaro, che gli uomini possono procurarsi facilmente. In questo senso, spiega Simmel, l'avvento dell'economia monetaria ha rappresentato un fattore propulsivo per la diffusione della moda.

La moda nella società industriale

Che la moda sia plasmata dagli interessi economici, prosegue Simmel, è dimostrato dal ruolo che i professionisti della moda hanno assunto nella nostra società.

Nella società preindustriale, la moda aveva un'origine personale, essendo determinata dai capricci o dai bisogni di una singola persona di alto rango. Ad esempio, le calzature medievali con la punta all'insù sono nate dal bisogno di un nobile signore di contenere un'escrescenza del suo piede. Il guardinfante, invece, ebbe origine dal desiderio di una donna dell'alta società di nascondere la gravidanza.

Nella società industriale, invece, la moda viene ideata da un gruppo di esperti per essere venduta su ampia scala. I professionisti e le industrie, che lavorano nel

settore della moda, creano gli abiti in funzione del guadagno. La moda trionfa quando assume i tratti dell'agire morale, cioè di un agire basato sul senso del dovere e non sul tentativo di raggiungere uno scopo esterno all'azione in base alle motivazioni personali. In questo caso, la moda esercita una «tirannia» sul nostro aspetto esteriore e sulla nostra mente. Simmel ricorda anche l'esistenza delle mode intellettuali, che spingono ad abbracciare le idee più in voga del momento.

Tuttavia, il successo della moda non ha soltanto cause economiche.

Il maniaco della moda

Vi anche è un fattore psicologico che gioca un ruolo assai importante: la moda libera l'individuo da ogni responsabilità etica ed estetica. Vestire alla moda significa seguire, imitare e lasciarsi trasportare, che ai più risulta conveniente e rassicurante. D'altra parte, prosegue Simmel, la moda è tipica degli individui che non sono intimamente indipendenti e cercano un sostegno fuori di sé. Anche un uomo insignificante, abbracciando la moda, può diventare il rappresentante esemplare di una comunità. È il caso del «maniaco della moda», colui che segue la moda in modo maniacale. Il *maniaco della moda* resta nel perimetro dei modelli estetici più in voga, limitandosi a esasperare i loro tratti. Rimanendo alla moda, conserva l'approvazione sociale, necessaria alla sua fragile identità, e, nello stesso tempo, prova l'ebrezza della distinzione. Il *maniaco della moda* è come gli altri, ma più vistoso ed eclatante. Il maniaco della moda non si distingue dagli altri individui *qualitativamente*, ma *quantitativamente*. Qualitativamente, resta un gregario, che non inventa e non innova; quantitativamente, fa un numero di cose alla moda senza pari. Il *maniaco della moda* sembra dirigere, ma è diretto: «Egli è caratterizzato dal fatto di spingere la tendenza della moda oltre la misura che di solito viene osservata: se sono di moda le scarpe a punta, le sue hanno la punta da lancia, se vanno i colletti alti, lui li porta fino alle orecchie, se è di moda ascoltare conferenze scientifiche, non lo si trova in nessun altro posto, ecc. Presenta così qualcosa di perfettamente individuale che consiste nella crescita quantitativa di elementi che qualitativamente sono proprietà comune della cerchia sociale in questione. Precede gli altri, ma sulla loro strada. Poiché rappresenta le punte estreme del gusto pubblico, sembra che marci alla testa della collettività. In realtà vale per lui ciò che vale infinite volte per il rapporto fra singoli e gruppi: in fondo chi guida è guidato»[75].

Secondo Simmel, l'uomo che si oppone volutamente alla moda è impigliato nella stessa dinamica del maniaco della moda. Il fatto di vestire fuori moda è una forma di dipendenza dalla moda. Le sue decisioni estetiche sono prese in relazione alla moda dominante. Per rifiutare la moda, bisogna tenerla in considerazione, conoscerla, informarsi su di essa: «Chi di proposito è fuori moda accetta il contenuto sociale come il maniaco della moda, ma a differenza di quest'ultimo, che lo forma nella categoria dell'intensificazione, egli lo plasma in quello della negazione»[76]. Talvolta, il vestire fuori moda assoggetta intere comunità a una moda alternativa, ricreando le stesse dinamiche di dominio e di sottomissione verso un gusto estetico. Un'associazione di nemici delle associazioni – nota Simmel – è pur sempre un'associazione. Una moda nata dalla negazione di una moda può essere intollerante e fanatica come certe forme di ateismo che diventano tiranniche religioni senza Dio.

Moda e classi sociali

La moda è uno dei fenomeni più stabili e, nello stesso tempo, più passeggeri del nostro tempo: definire un abito «alla moda» significa annunciare che presto smetterà di essere indossato.

Questa caducità, che, per Simmel, costituisce anche l'elemento di maggior fascino della moda, non può essere spiegata solamente con le esigenze della produzione industriale. La caducità della moda si sposa perfettamente con la vita moderna, anch'essa rapida, effimera e mutevole. La moda subisce la modernità, essendo assoggettata a una sua tendenza culturale, che rompe con il passato per vivere stabilmente nel presente. Le classi sociali, più inclini al cambiamento, seguono la moda in tutti i suoi aspetti che esprimono movimento. Si afferma così la moda dei viaggi, che suddivide la vita in una molteplicità di arrivi e di partenze, dividendo l'anno in tanti periodi brevi, secondo una logica della frammentazione tipicamente moderna. Concludendo, le funzioni sociali, psicologiche e culturali della moda sono molto più numerose di quelle pratiche. A conferma della sua tesi, Simmel pone a confronto due popolazioni confinanti dell'Africa meridionale: i cafri e i boscimani. Nei primi, che hanno un'articolata stratificazione sociale, la moda cambia rapidamente; nei secondi, che sono privi di classi sociali, la moda è assente.

7.8 La moda e le correnti della vita

È lecito domandarsi se Simmel abbia un'immagine positiva o negativa della moda.

La risposta richiede cautela.

La rappresentazione della moda in Simmel

In apparenza, la rappresentazione di Simmel sembra piuttosto negativa. A suo dire, la moda esprime un bisogno di imitazione, di affinità e di fusione, che impoverisce l'autenticità della vita. La moda è una «maschera livellante»[77], che l'individuo indossa per inserire la sua personalità in uno schema generale. A riguardo, le sue parole sono chiarissime: «È proprio questa la prestazione che la moda compie pur agendo in contenuti così diversi, anch'essa integra la mediocrità della persona, la sua incapacità ad individualizzare in modo autonomo l'esistenza»[78]. In alcuni brani, la moda è descritta addirittura come una sorta di patologia della società moderna. Simmel non racchiude la sua definizione della moda in una formula esplicita e sintetica. In realtà, una definizione esiste, ma bisogna disseppellirla tra le pagine del saggio. Terminata l'operazione di scavo, la definizione appare tutt'altro che neutrale. La moda, scrive, è «la cieca obbedienza alle norme della collettività in tutto ciò che è esteriore»[79]. I brani, da cui emerge il pessimismo di Simmel, sono piuttosto numerosi. La moda caratterizza «persone banali [che] adottano un'espressione qualsiasi (generalmente questa espressione viene adottata da molte persone della stessa cerchia sociale) e la applicano a tutti gli oggetti, a proposito e a sproposito, in ogni occasione. [...] Si fa violenza brutalmente all'individualità delle cose, tutte le sfumature vengono cancellate dal prevalere di un'unica catego-

ria di identificazione [...]. In questo modo il mondo interiore dell'individuo viene sottomesso a una moda e ripete così la forma del gruppo dominato dalla moda»[80].

In realtà, un certo numero di queste affermazioni è bilanciato da commenti di segno opposto. La moda è, nello stesso tempo, oppressiva e liberatrice, livellante e individualizzante, positiva e negativa. Ad esempio, Simmel scrive che: «I frequenti mutamenti della moda sono un'immane schiavitù per l'individuo»[81], ma, subito dopo, aggiunge che sono anche uno dei complementi della crescita della libertà politica e sociale.

Quale conclusione possiamo ricavare?

La moda può favorire la libertà interiore

Anche se i brani che ritraggono la moda in una luce negativa sono preponderanti, la moda è una forma e, come tutte le forme, libera la vita e la imprigiona.

Simmel, indossando i panni del precettore, avanza una proposta per utilizzare la moda in favore della libertà interiore. La moda può rendere un servizio molto utile se il suo potere viene deviato verso la «periferia della vita», cioè la sua parte più esteriore, contrapposta a una parte più interiore o «anima individuale».

Che cosa significa esattamente?

Significa che il potere della moda è nefasto quando penetra nel profondo della nostra anima; assai meno se si limita a governare ciò che appariamo in superficie. È, infatti, accaduto che la sottomissione alla moda sia stato il mezzo utilizzato da uomini di altissima levatura per coltivare la loro interiorità indisturbati. Piegandosi alla forma esteriore del suo tempo, prosegue Simmel, l'uomo può evitare gli attriti dell'interazione sociale – essere contro la moda può creare dispareri e dispiaceri – e investire le proprie energie per nutrire la sua vita interiore e dedicarsi a ciò che reputa essenziale per se stesso. In tal caso, la moda diventa il mezzo con cui l'individuo si lega superficialmente alla massa per allontanarla dal profondo di se stesso.

Secondo Simmel, Goethe riuscì nell'impresa straordinaria di piegarsi alle convenzioni del suo tempo per innalzarsi interiormente, diventando un esempio per noi tutti:

> Forse il Goethe degli ultimi anni è l'esempio più luminoso di una vita grandissima che ha raggiunto il massimo di libertà interiore e una completa imperturbabilità dei propri centri vitali proprio con l'indulgenza verso tutto ciò che è esteriore, con la rigida osservanza della forma, con un volontario piegarsi alle convenzioni della società, cioè proprio mediante l'inevitabile quantità di legame. In questo senso la moda è una forma sociale di ammirevole utilità, proprio perché, paragonata in questo al diritto, coglie soltanto l'esteriorità della vita, il lato rivolto alla società. Fornisce all'uomo uno schema con cui provare in modo inconfutabile il suo legame con la collettività, la sua obbedienza alle norme che gli vengono dal suo tempo, dal suo status, dalla sua ristretta cerchia sociale: in cambio egli ottiene di poter concentrare la libertà concessa dalla vita nella sua interiorità e in ciò che per lui è essenziale[82].

In conclusione, se la moda sia un bene o un male è una domanda a cui non è possibile rispondere in via definitiva giacché, in essa, confluiscono le correnti opposte della vita. Nella moda si svolge il gioco antagonistico dei principi vitali. Sul punto, Simmel non potrebbe essere più chiaro: «Abbiamo visto che nella moda le diverse dimensioni della vita trovano in un certo senso una particolare convergenza, che la moda è una forma complessa nella quale tutte le fondamentali tendenze opposte dell'anima sono rappresentate»[83].

Michelangelo secondo Simmel

Questa attenzione per l'antagonismo delle tendenze della vita è sempre presente. Tra il 1909 e il 1917, Simmel dedica una serie di saggi ad alcune eminenti personalità artistiche, come Michelangelo, Rembrandt e Rodin. Nelle sculture di Michelangelo, scorge la superba abilità di esaltare gli elementi che sospingono la vita verso il basso e quelli che la innalzano. Questo brano ritrae Michelangelo nel tentativo di cogliere le correnti opposte della vita, che, poi, è la stessa impresa che Simmel affidava alla sua sociologia. Sembra che Simmel, parlando dello scalpello di Michelangelo, descriva la propria penna: «Nelle figure di Michelangelo si contrappongono con irriducibile inimicizia la forza di gravità che trascina verso il basso e le energie spirituali che tendono verso l'alto, come partiti della vita che si fronteggiano mantenendo un'insuperabile distanza, ma nello stesso tempo si compenetrano nella lotta, bilanciandosi, producendo un fenomeno la cui unità è inaudita come la tensione dei contrasti da essa compresi»[84].

7.9 Moda, donne e potere

Simmel rivolge la sua indagine anche all'universo femminile, volendo spiegare le ragioni per cui le donne sarebbero più dipendenti dalla moda rispetto agli uomini.

Moda e bellezza sociale

Le donne sono particolarmente legate alla moda a causa della debolezza delle posizioni sociali, cui sono storicamente condannate. Il fatto di rivestire ruoli privi di poteri e senza particolare prestigio conferisce alle donne una sensazione di debolezza e di vulnerabilità. Le donne seguono la moda per adeguarsi alle forme di esistenza che godono di maggiore approvazione sociale perché «il debole evita l'individualizzazione». Difendersi dalle pressioni sociali esercitate dalla collettività è un'impresa titanica per chi, privo di poteri, deve difendersi con le proprie forze. Per le donne, è meglio seguire la corrente dominante piuttosto che opporsi a essa per basarsi oggettivamente su se stesse.

Tuttavia, le donne, oltre al bisogno di stare nella media, avvertono anche l'esigenza di distinguersi. La moda appaga entrambe le necessità. Da una parte, consente alle donne di non assumersi la responsabilità dei propri gusti; dall'altra, mette a loro disposizione quegli ornamenti individuali che assicurano la distinzione. In ogni individuo è compresente un bisogno all'individualizzazione e un bisogno a confondersi nella collettività. Se l'uomo conduce una vita conformista in un certo ambito, cercherà di individualizzarsi in un campo differente. Simmel pone a confronto il rapporto tra le donne e la moda in due Paesi, la Germania e l'Italia, tra il XIV e il XV secolo. In quel periodo, la Germania assistette a uno straordinario sviluppo dell'individualità. La libertà individuale levò la testa, spezzando gli ordinamenti collettivistici del Medioevo. Tuttavia, questa crescita delle libertà individuali escluse le donne, a cui non era consentito né di esprimere la loro personalità, né di muoversi con la libertà degli uomini. E così le donne tedesche iniziarono a vestirsi seguendo le mode più stravaganti e ipertrofiche che sia dato immaginare. Di con-

tro, in Italia, il Rinascimento conferì alle donne una libertà sconosciuta nei secoli passati. Soprattutto negli strati più elevati della società, le donne avevano possibilità di sviluppo simili a quelle degli uomini, che pareggiavano spesso anche nell'educazione. La conseguenza, osserva Simmel, è che la storia non documenta particolari stravaganze nella moda femminile nell'Italia di allora. Le donne italiane non avevano bisogno di eccellere nel campo della moda per sfogare il loro bisogno di individualità perché quell'impulso trovava soddisfazione in altri campi della vita[85].

7.10 Le metropoli e la vita dello spirito

Per Simmel, la modernità è sinonimo di crisi permanente, provocata dal mutamento sociale, anzi, per essere più precisi, dalla velocità del mutamento. Siccome i punti di riferimento cambiano di continuo, o sono messi continuamente in discussione, gli uomini moderni assistono al «progressivo indebolirsi delle convinzioni grandi, tenaci, incontestabili»[86] e devono imparare a convivere con il disorientamento, il vuoto e la mancanza di significato. Gli uomini possono trovare il loro posto nel mondo, ma al costo di un'impresa esistenziale. La conseguenza di questa condizione esacerbante è l'indebolimento delle energie nervose dell'individuo. La modernità è fortemente stressogena e attacca violentemente il sistema nervoso degli individui: questa è la tesi centrale del saggio *Le metropoli e la vita dello spirito*, apparso per la prima volta in rivista nel 1903, che sintetizza i temi principali sviluppati nella ponderosa *Filosofia del denaro* e presuppone la sua lettura. Queste due opere sono importanti anche perché dimostrano che, accanto a un orientamento microsociologico, esiste, in Simmel, anche un orientamento schiettamente macrosociologico, che insiste molto sul potere della cultura, della metropoli, della tecnologia, del sistema monetario di schiacciare l'individuo o, comunque, di braccarlo e di chiuderlo in un angolo[87]. I problemi più profondi della vita moderna, spiega Simmel, scaturiscono dalla lotta che l'individuo combatte per preservare la sua indipendenza e le sue peculiarità, contro il potere soverchiante della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica. *Le metropoli e la vita dello spirito* racconta di uno scontro titanico tra una piccola forza, l'individuo, e una grande potenza, la società.

Lo scontro tra individuo e società

Secondo Simmel, la grande città incarna i tratti salienti della modernità. Uno di questi è, appunto, l'*intensificazione della vita nervosa*, prodotta dalla velocità di scorrimento delle impressioni interiori ed esteriori. Nella metropoli moderna, la vita professionale, economica e sociale scorre troppo velocemente, rendendo problematico persino l'attraversamento della strada. Questo nervosismo, intenso e pervasivo, costituisce addirittura la «base psicologica» dell'abitante della metropoli, in cui Simmel indica il luogo di una concentrazione eccessiva di «violenza» contro la vita soggettiva, urtata, incessantemente, da un numero sconcertante di prodotti umani[88].

L'intensificazione della vita nervosa

Quali strategie psicologiche può adottare l'uomo per difendersi dalla metropoli? Secondo Simmel, quando gli uomini vengono aggrediti da ritmi di vita troppo aggressivi e impersonali, e avvertono il pericolo dello sradicamento psichico, possono reagire in due modi: *sentimentalmente* o *intellettualmente*.

Sentimentalità e intellettualismo

Nel primo caso, quello della *sentimentalità*, l'uomo cerca di adeguare le relazioni affettive ai contrasti esterni, ma questo non è possibile nelle grandi città perché i sentimenti, appartenendo alla parte più profonda e meno conscia della psiche, cambiano sempre lentamente e dolorosamente nelle circostanze avverse. La reazione sentimentale può funzionare bene nelle città di provincia e nella vita di campagna, ma non nella vita della metropoli, che scorre a un ritmo vertiginoso.

Nel secondo caso, quello dell'*intellettualismo*, l'uomo si difende contro lo sradicamento ricorrendo all'intelletto, che rappresenta lo strato trasparente, conscio e superiore della psiche umana. L'intelletto è un mezzo di difesa molto più diretto e immediato dei sentimenti, ed è anche la forza interiore che si adatta più facilmente alle avversità esterne: «Così il tipo metropolitano – che naturalmente è circondato da mille modificazioni individuali – si crea un organo di difesa contro lo sradicamento di cui lo minacciano i flussi e le discrepanze del suo ambiente esteriore: anziché con l'insieme dei sentimenti, reagisce essenzialmente con l'intelletto, di cui il potenziamento della coscienza, prodotto dalle medesime cause, è il presupposto psichico. Con ciò la reazione ai fenomeni viene spostata in quell'organo della psiche che è il meno sensibile ed il più lontano dagli strati profondi della personalità»[89]. In sintesi, siccome l'uomo viene colpito dalla metropoli nel centro della psiche, la sua reazione difensiva non può che avvenire a livello psichico, distaccandosi emotivamente dal mondo circostante per fronteggiarlo con l'intelletto. Dunque, la prima caratteristica psichica dell'uomo della metropoli è l'intellettualismo, il mezzo più pratico con cui difendere la sua vita soggettiva, o *vita dello spirito*, dalla violenza della vita metropolitana.

7.11
Economia monetaria e relazioni affettive

Dopo avere chiarito la tesi centrale del suo saggio, Simmel analizza il modo in cui l'intellettualismo si intreccia con l'economia monetaria.

La neutralità oggettiva

La metropoli è la sede per eccellenza del potere della moneta. L'economia monetaria e il dominio dell'intelletto si sposano perfettamente poiché sono entrambi dominati dall'indifferenza verso uomini e oggetti o da un «atteggiamento di mera neutralità oggettiva»[90]. Tale *neutralità oggettiva* ha un aspetto positivo e uno negativo. L'aspetto positivo consiste nel fatto di garantire una giustizia uguale per tutti, favorendo persino i deboli contro i forti, grazie al potere impersonale della legge. L'aspetto negativo deriva dall'estrema spietatezza della *neutralità oggettiva*: la giustizia formale, e l'assenza di emotività su cui riposa, è spesso causa di grandi ingiustizie sostanziali. L'uomo dominato dall'intelletto logico, o *uomo puramente*

intellettuale, è indifferente verso ciò che è propriamente individuale. In ciò è simile al denaro, che, avendo a che fare con il valore di scambio, è interessato non alla qualità di una merce, ma alla sua domanda e, quindi, alla sua quantità: la qualità migliore di una merce è la sua consistente richiesta. Il denaro diventa il valore assoluto e questo fa sì che «le cose alla fin fine sono valutate soltanto nella misura in cui costano denaro e che la qualità di valore che vediamo in esse diventa puramente una funzione del loro prezzo monetario più o meno basso. [...] Il significato del denaro si sostituisce al significato delle cose»[91].

La contrapposizione tra relazioni affettive e intellettuali

Quando le relazioni individuali si basano sull'affettività, le singole persone hanno un grande valore; quando, invece, si basano sull'intelletto, gli uomini diventano numeri, che assumono importanza soltanto per il loro rendimento calcolabile oggettivamente. L'abitante della metropoli si comporta verso le persone che fanno parte del suo ambiente sociale con lo stesso distacco con cui agisce verso il cliente o il fornitore, mentre negli ambienti più circoscritti l'affettività assume ben altra importanza, perché le relazioni tra gli uomini non sono ridotte alla logica della prestazione e della controprestazione. È chiaro che l'economia di mercato gioca un ruolo essenziale nella contrapposizione tra una vita basata su *relazioni affettive* e una vita basata su *relazioni intellettuali*. La metropoli moderna, spiega Simmel, è incentrata sulla produzione per il mercato, in cui i clienti e i produttori non si incontrano quasi mai, nemmeno visivamente. L'economia di mercato fa sì che entrambi abbiano un interesse a sviluppare una «spietata oggettività», basata sul calcolo intellettuale, di cui il loro egoismo economico non può fare a meno. Nell'economia monetaria, che non conosce la produzione per l'autoconsumo, le relazioni affettive non devono interferire nello scambio, altrimenti l'imponderabilità delle relazioni personali potrebbe deviare i suoi meccanismi di funzionamento. Nel 1903, Simmel esprime un'idea fondamentale, che troveremo un anno dopo nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904) di Weber, circa il rapporto tra modernità e calcolabilità: «Lo spirito moderno – scrive Simmel – è diventato sempre più calcolatore. All'ideale delle scienze naturali, quello di trasformare il mondo intero in un calcolo, di fissarne ogni parte in formule matematiche, corrisponde l'esattezza calcolatrice della vita pratica che l'economia monetaria ha generato; solo quest'ultima ha riempito la giornata di tante persone con le attività del bilanciare, calcolare, definire numericamente, ridurre valori qualitativi a valori quantitativi»[92].

Una delle coppie antagonistiche più amate da Simmel, la qualità contro la quantità, è presente anche nel saggio sulla metropoli moderna. Il conflitto tra la vita e la forma è nel titolo del saggio: lo spirito rappresenta la vita e la metropoli indica la forma. La dinamica conflittuale si presenta secondo lo schema ormai noto: la metropoli ambisce all'universale e all'atemporale e vorrebbe imporre il suo «schema rigidamente prefigurato» fin dentro lo spirito dei suoi abitanti, cancellando tutti i colori della sua esistenza. La puntualità, la calcolabilità, l'esattezza della metropoli vorrebbero scacciare gli impulsi sovrani e irrazionali della vita, che si ribella a una simile prigione. Questo, spiega Simmel, è l'atteggiamento tipico degli uomini che esaltano l'individualità, come Nietzsche, che Simmel cita come esempio di «esistenza fieramente autonoma», che si ribella alla forma: «E ciò spiega l'odio

appassionato di personaggi come Ruskin e Nietzsche – personaggi che trovano il valore della vita solo in ciò che è unico e non si lascia definire in modo univoco per tutti, e per i quali, perciò, dalla stessa fonte sgorgano sia l'odio per l'economia monetaria che quello per l'intellettualismo»[93].

7.12 L'uomo «blasè» e l'economa monetaria

Simmel ha individuato un atteggiamento psichico peculiare, generato dalle contraddizioni nervose, che pullulano nella metropoli: il *blas*è ovvero l'uomo scettico, indifferente e disincantato verso il mondo circostante. Essere *blasè*, per Simmel, significa essere diventati incapaci di reagire ai nuovi stimoli dell'ambiente con la quantità adeguata di energia: «Questa incapacità di reagire a nuovi stimoli con l'energia necessaria che competerebbe loro è proprio il tratto essenziale del *blasé*»[94].

Simmel chiarisce il suo pensiero sul tipo *blasè* ponendo a confronto l'atteggiamento psichico dei bambini delle metropoli con quello dei bambini che vivono in un ambiente quieto e poco stimolante. I primi si stupiscono con meno facilità dei secondi. Molti eventi, che suscitano indifferenza nei bambini della metropoli, appaiono eccezionali ai bambini di paese. L'*essere blasè* è la reazione psichica difensiva a ciò che Simmel, con espressione efficace, chiama la *fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori*, con cui la metropoli traumatizza la vita interiore dell'uomo. Il concetto di *energia nervosa* e quello di *blasé* sono indissolubilmente legati. Il *blasé* è, infatti, colui che risparmia energie nervose, le tiene per sé, reagendo sottotono alle situazioni, simile a una batteria entrata in modalità di risparmio energetico per evitare di scaricarsi troppo velocemente. Persino davanti a fatti sconvolgenti, il *blasé* non produce emozioni per preservare le sue energie nervose.

Una reazione psichica al trauma della metropoli

Attenzione, però: il *blasè* non è mai un uomo privo di facoltà intellettuali. Al contrario, sono proprio gli uomini dall'intelletto più sviluppato che ricorrono all'atteggiamento *blasè,* giacché sono coloro che, avendo un'eccedenza di intelligenza, possono utilizzarla per difendersi dalle forze sradicanti della metropoli attraverso un'accorta strategia cognitiva. L'*essere blasè* è una conseguenza della crescita dell'intellettualismo. Il fatto che l'uomo della metropoli sia sottoposto a una forte tensione nervosa lo induce alla reazione paradossale di distaccarsi emotivamente per smettere di reagire nervosamente. Se la metropoli esaspera i suoi nervi, allora l'uomo mette i nervi a riposo. In sintesi, l'essere *blasè* è la strategia psichica con cui quella piccola forza che è l'uomo combatte la sua battaglia contro quella grande potenza che è la società per preservare la propria indipendenza e la particolarità del suo essere.

7.13
Che cosa pensa Simmel della metropoli?

Il saggio sulle metropoli solleva lo stesso interrogativo che abbiamo incontrato parlando della moda: Simmel ha una concezione positiva o negativa della grande città?

La risposta istintiva è che non sia possibile rispondere perché Simmel osserva entrambi i poli dei fenomeni che indaga. In realtà, se sezioniamo questa breve opera, ci accorgiamo che le luci e le ombre non sono affatto bilanciate. Gli aspetti negativi della metropoli sovrastano quelli positivi. Il *blasé* è l'esito patologico di un processo stressogeno provocato dalla violenza della metropoli, che aggredisce la psiche umana. L'uomo, di per sé, non ha niente di patologico; la metropoli, sì. La vita soffre perché la metropoli è una forma che si è resa autonoma e si sviluppa secondo una logica interna fondamentalmente antivitale.

La logica antivitale della metropoli

Sebbene Simmel insista sulla retroazione dei fenomeni, e nonostante preferisca parlare di «interdipendenze» piuttosto che di «cause», per affrancarsi dal positivismo, la sua tesi sulla metropoli è scopertamente unidirezionale, perlomeno nel moto di partenza: la patologia di cui soffre l'uomo della metropoli procede dall'esterno (la violenza della metropoli) verso l'interno (la fragilità della psiche umana). La violenza della metropoli è la causa della crisi psichica dei suoi abitanti. Non abbiamo dubbi sul fatto che il principio della retroazione sia uno dei più fecondi della ricerca sociologica, purché si ricordi questa preziosa osservazione di Durkheim, sepolta tra le pagine della *Divisione del lavoro sociale*: «L'effetto reagisce sulla causa, ma non perde per questo la qualità di effetto; la reazione che esercita è perciò secondaria»[95].

Leggiamo con attenzione le parole di apertura della *Metropoli e la vita dello spirito*, in cui la metropoli viene descritta come una forza psichicamente «violenta», impegnata in un'aggressione indefessa contro la vita soggettiva.

Scrive Simmel:

> I problemi più profondi della vita moderna scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica – l'ultima metamorfosi della lotta con la natura che l'uomo primitivo deve condurre per la sua esistenza *fisica*. [...] ebbene, in tutto ciò agisce lo stesso motivo fondamentale: la resistenza del soggetto a venir livellato e dissolto all'interno di un meccanismo tecnico-sociale.
>
> Se si interrogano i prodotti della vita specificamente moderna a proposito della loro interiorità [...] la risposta [...] dovrà indagare i movimenti con cui la personalità si adegua alle forze ad essa esterne.
>
> La base psicologica su sui si erge il tipo delle individualità metropolitane è l'intensificazione della vita nervosa, che è prodotta dal rapido e ininterrotto avvicendarsi di impressioni esteriori e interiori. [...] Così il tipo metropolitano [...] si crea un organo di difesa contro lo sradicamento di cui lo minacciano i flussi e le discrepanze del suo ambiente esteriore: anziché con l'insieme dei sentimenti, reagisce essenzialmente con l'intelletto [...]. Con ciò la reazione ai fenomeni viene spostata in quell'organo della psiche che è il meno sensibile ed il più lontano dagli strati profondi della personalità.

> Questo intellettualismo, che intendiamo come *una difesa della vita soggettiva contro la violenza della metropoli*, si ramifica e si interseca con molti altri fenomeni[96].

Economia monetaria e distacco emotivo

Il processo che conduce a diventare *blasé* è accelerato e rafforzato dall'economia monetaria, che, come abbiamo detto, induce a curarsi molto più della quantità che della qualità, sviluppando una nuova attitudine, o rafforzando una tendenza già esistente, a non distinguere più la qualità delle cose. Da questo punto di vista, l'uomo *blasé* è come il denaro: egli non coglie la differenza qualitativa tra le cose. Questa condizione psichica si realizza pienamente quando la logica del denaro è penetrata nella parte più profonda dello spirito umano. Insomma, l'uomo della metropoli, aggredito a livello nervoso, anziché reagire nervosamente, si distacca emotivamente dal mondo circostante per proteggere i suoi nervi, attraverso la svalutazione dell'intero mondo oggettivo.

Un'ulteriore sintesi del pensiero di Simmel priverebbe il lettore della sua prosa raffinata. È a lui che lasciamo, nuovamente, la parola:

> L'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite – come sarebbe il caso per un idiota – ma nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avversati come irrilevanti. Al *blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze. Ma questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria, quando questa sia riuscita a penetrare fino in fondo. Nella misura in cui il denaro pesa tutta la varietà delle cose in modo uniforme ed esprime tutte le differenze qualitative in termini quantitativi, nella misura in cui il denaro con la sua assenza di colori e la sua indifferenza si erge a equivalente universale di tutti i valori, esso diventa il più terribile livellatore, svuota senza scampo il nocciolo delle cose, la loro particolarità, il loro valore individuale, la loro imparagonabilità. Le cose galleggiano con lo stesso peso specifico nell'inarrestabile corrente del denaro, si situano tutte sullo stesso piano, differenziandosi unicamente per la superficie che ne ricoprono. [...] Nell'essere *blas*è culmina, per così dire, l'effetto di quella concentrazione di uomini e cose che eccita l'individuo alle massime prestazioni nervose; con l'incremento puramente quantitativo delle stesse condizioni questo effetto si capovolge nel suo contrario, cioè in quel singolare fenomeno di adattamento del *blasè* per cui i nervi scoprono la loro ultima possibilità di adeguarsi ai contenuti e alle forme della vita metropolitana nel vietarsi di reagire[97].

Il riserbo obbligato

Oltre ai ritmi vertiginosi della metropoli e alla penetrazione del denaro nella psiche umana, anche la densità demografica si aggiunge a provocare il distacco emotivo dell'abitante metropolitano. Se, a ogni incontro per la strada, l'abitante della metropoli investisse la stessa quantità di energie emotive che investe l'uomo della cittadina di provincia, dove tutti si conoscono e si salutano con un certo coinvolgimento emotivo, il suo universo interiore ne uscirebbe completamente disintegrato. L'uomo della metropoli si imbatte e interagisce con un'infinità di persone. Concedendosi affettivamente a ognuna di loro, la sua condizione psichica diventerebbe insostenibile. Questo assedio psichico aiuta a comprendere il *riserbo* caratteristico dell'abitante della metropoli, spesso estraneo persino ai vicini di casa, che lo fa apparire freddo e insensibile agli occhi dell'abitante della piccola città. La *riservatezza* è una scelta obbligata per gli abitanti della metropoli ed è anche un esempio di

come la forma possa imporsi alla vita in modo inesorabile. Le condizioni esteriori della grande città plasmano il mondo interiore dei suoi abitanti, che si disabituano al contatto umano fino al punto che, quando l'abitante della metropoli vede un estraneo avvicinarsi troppo, il sentimento che prova non è più di semplice indifferenza, ma, molto spesso, di avversione e repulsione. Se poi la vicinanza diventa eccessiva, e si trasforma addirittura in contatto fisico, la repulsione volge all'odio e può tradursi in aggressione. Un tempo, conclude Simmel, l'individuo lottava con la natura per conquistare il cibo; oggi, invece, lotta con la vita urbana per conquistare l'uomo[98]. Che cosa significa che l'uomo lotta *per l'uomo*? Significa che, nella modernità opulenta, l'uomo non lotta più per la sopravvivenza materiale, bensì per la sopravvivenza spirituale.

Gli aspetti positivi della metropoli

Ai tratti negativi della metropoli, Simmel fa seguire anche quelli positivi.

Trasferendo lo sguardo dalla metropoli alla città di provincia, Simmel inizia a sviscerare i limiti di questa piccola forma di società, tanto angusta da apparire addirittura soffocante a molti abitanti delle metropoli, dove la crescita della libertà individuale non ha eguali in altre formazioni sociali precedenti. Mai l'uomo è stato così libero di scegliere come nella metropoli moderna. I primi gruppi familiari, politici, religiosi erano caratterizzati da chiusura verso l'esterno e disciplina verso l'interno. Dal momento che prendevano corpo per la prima volta, non potevano concedere alcuna libertà ai loro membri, altrimenti le loro fondamenta troppo fresche si sarebbero disfatte prima di cementarsi. Man mano che il gruppo cresce, nel numero dei membri e nel territorio che occupa, si allenta la disciplina interna e i suoi confini diventano porosi. Gli individui acquistano così una maggiore libertà di movimento e possono stabilire nuove connessioni con i gruppi esterni, acquisendo un'individualità sempre più accentuata anche grazie alla divisione del lavoro, che impone ai membri di differenziarsi. Simmel scorge un rapporto inversamente proporzionale tra l'aumento del gruppo e la sorveglianza interna: se cresce la prima, diminuisce la seconda e gli individui acquistano maggiore libertà di movimento.

Questa riflessione sul rapporto tra l'individuo, già pienamente sviluppata nella prima opera sociologica di Simmel, *La differenziazione sociale* (1890), torna nello studio sulla metropoli, dove il processo di liberazione dell'individuo dalle catene dei piccoli gruppi onnipervasivi raggiunge il culmine. L'abitante della metropoli è libero da tutte quelle meschinità, fatte di pettegolezzi, maldicenze e pregiudizi, che affliggono e restringono l'orizzonte dell'abitante della città di provincia. Nella *Differenziazione sociale*, Simmel aveva invitato a notare «quanto stretto sia il nesso che unisce il rafforzamento della personalità con la vita all'interno di una cerchia molto ampia»[99]. Tuttavia, questa maggiore libertà non è necessariamente di giovamento alla vita affettiva dell'abitante della metropoli, come dimostra il fatto che, in nessun luogo, l'uomo può sentirsi così solo e abbandonato come nella metropoli, dominata dalla vicinanza di una massa di corpi in spazi angusti.

Il ruolo del cosmopolitismo

La maggiore libertà dell'individuo non è soltanto una conseguenza dell'ampiezza del territorio e della grande popolazione della metropoli. Un ruolo fondamentale è giocato dal *cosmopolitismo*, che Simmel non definisce, ma che sembra indicare la capacità della grande città di legarsi alle città di tutto il mondo, allargando

sempre di più i suoi spazi e i suoi orizzonti. Mentre la vita della città di provincia muore in se stessa, la metropoli aumenta i suoi legami con il mondo esterno in progressione geometrica, simile ai capitali, che, superato un certo ammontare, si sviluppano da sé in progressione accelerata.

A questo punto, Simmel rivela ciò che egli realmente pensa della «vera» libertà individuale, in un breve brano, che contiene la parte più complessa ed enigmatica della sua riflessione.

Che cos'è la libertà individuale, per Simmel, e come possiamo sapere se siamo liberi con tutta la confusione che la metropoli genera nella nostra psiche?

L'essenza della libertà individuale

La risposta di Simmel è affidata a poche parole sibilline, che prima leggeremo e poi commenteremo. Trattandosi di un brano ostico e contorto, evidenzieremo in grassetto le sue parti decisive affinché il lettore possa legarle tra loro agevolmente e cogliere il messaggio di Simmel in modo più immediato:

> Già questo suggerisce di non intendere la libertà individuale, che è il complemento logico e storico di questa ampiezza di orizzonti, solo in senso negativo, come mera libertà di movimento e assenza di pregiudizi e chiusure filistee; **l'essenza di questa libertà è che** l'elemento peculiare e incomparabile che ogni natura, in definitiva, possiede si manifesti nella configurazione della vita. Che **noi seguiamo le leggi della nostra natura – e la libertà consiste proprio in questo –** risulta in modo evidente e persuasivo ai nostri occhi e a quelli degli altri **solo nella misura in cui le espressioni di questa natura si distinguono effettivamente da quelle altrui; solo la nostra inconfondibilità comprova che il nostro modo di esistere non ci è stato imposto da altri**[100].

In questo brano, Simmel fornisce due informazioni fondamentali.

La prima informazione riguarda ciò che Simmel reputa essere l'*essenza della libertà individuale*. La sua risposta è che questa «essenza» consiste nel seguire le leggi della nostra natura. Sotto il profilo sociologico, si tratta di una non-risposta: nessun uomo conosce le «leggi» della propria natura, anche perché Simmel non definisce né le prime, né la seconda. Se per natura bisogna intendere, genericamente, il proprio «modo di esistere», come Simmel suggerisce, allora è Simmel a insegnarci che questo modo cambia, a seconda che un uomo viva in una città di provincia o in una metropoli.

La seconda informazione riguarda il metodo per verificare se stiamo seguendo le nostre non meglio precisate «leggi di natura» e, quindi, se stiamo vivendo nell'*essenza della libertà individuale*. Secondo Simmel, questo metodo di verifica consiste nel capire se ci stiamo comportando diversamente dagli altri, giacché la natura di ognuno di noi è unica e irripetibile e non può essere uguale a quella di nessun altro. Per non perdere il filo del suo ragionamento, leggiamo di nuovo il brano-chiave già citato: «Noi seguiamo le leggi della nostra natura [...] solo nella misura in cui le espressioni di questa natura si distinguono effettivamente da quelle altrui; *solo la nostra inconfondibilità comprova che il nostro modo di esistere non ci è stato imposto da altri*».

In questo caso, la risposta c'è, ma è in aperta contraddizione con la teoria di Simmel sul processo che presiede alla costituzione di un'unione. Non è, infatti, immaginabile, nemmeno in base alla sociologia di Simmel, che ogni singolo

uomo, in una metropoli di milioni di abitanti, possa esprimere la propria natura in modo diverso dagli altri, fino a diventare «inconfondibile», senza, peraltro, subire imposizioni da nessuno. Una simile condizione, ove si verificasse, non renderebbe possibile la reciprocità, che implica un certo numero di imposizioni che gli altri ci chiedono di accettare in cambio della loro disponibilità a interagire.

Una concezione élitaria della libertà

La conclusione, che il brano sulla libertà sembra suggerire, è che Simmel avesse una concezione fortemente *élitaria* della libertà individuale. Insomma, la libertà individuale può essere raggiunta, ma soltanto da alcune personalità straordinarie, come Goethe o Nietzsche. A ben vedere, se consideriamo la teoria fondamentale di Simmel, basata sul conflitto tra la vita e la forma, l'«essenza» della libertà non è raggiungibile da nessuno. Se, infatti, la vita può esprimersi soltanto assumendo una forma, ogni uomo è condannato al conformismo per vivere. Al conformismo potrà forse sottrarsi per qualche attimo, teoricamente nell'istante che segna il passaggio da una forma all'altra, ma non per tutta l'esistenza, tant'è vero che, secondo Simmel, persino Goethe ha condotto la sua intera esistenza in ossequio alle forme del suo tempo.

In Simmel, a differenza di Ferdinand Tönnies, è assente l'esaltazione della vita premoderna. A suo dire, la società agraria esercitava una «violenza» contro il mondo interiore della persona e, come esempio, cita la vita quotidiana nel Settecento, piena di vessazioni degradanti. Tuttavia, Simmel non esalta nemmeno la società moderna, tant'è vero che la figura antropologica che caratterizza la modernità di Simmel non è l'uomo libero, bensì l'uomo tragico. Ed è proprio con la tesi sulla tragedia della cultura che proseguiamo la nostra narrazione.

7.14 La tragedia della cultura

La contrapposizione tra cultura oggettiva e soggettiva

Nella tesi sulla tragedia della cultura, un ruolo decisivo spetta alla divisione del lavoro, che ha provocato una crescita smisurata di tutti i prodotti realizzati dall'uomo, a cui Simmel dà il nome di *cultura oggettiva*, contrapposta alla *cultura soggettiva* o individuale, che rappresenta la porzione di cultura oggettiva che l'individuo è in grado di incorporare e di gestire in modo consapevole per arricchirsi interiormente. Dunque, la tesi sulla tragedia della cultura è costruita intorno a questa coppia di concetti e al rapporto che intrattengono tra loro[101].

La fonte della tragedia sta nel fatto che la differenza di crescita tra la cultura oggettiva e la cultura soggettiva è diventata «terrificante»[102], giacché la prima cresce a dismisura mentre la seconda diminuisce quantitativamente e qualitativamente[103]. In breve, l'*ipertrofia della cultura oggettiva provoca l'atrofia della cultura individuale*[104].

Per quanto breve sia, questo brano richiede un'attenzione particolare perché solleva due questioni differenti, o due aspetti di una stessa tragedia, che potremmo chiamare la *dimensione quantitativa* e la *dimensione qualitativa* della tragedia della cultura.

La dimensione quantitativa della tragedia si coglie facilmente perché è intuitiva: persino chi studia in modo «matto e disperatissimo»[105] è condannato a vedere la cultura oggettiva crescere più velocemente della sua cultura individuale. La differenza tra ciò che un uomo sa e ciò che potrebbe sapere aumenta con il passare dei giorni perché la cultura oggettiva, che comprende non soltanto i prodotti umanistici, ma anche quelli tecnici, inclusi gli oggetti domestici, cresce a un ritmo superiore rispetto alla capacità di apprendimento dell'individuo. Banalmente e con un esempio che non si trova in Simmel, agli albori della scrittura sarebbe stato sufficiente leggere pochi testi per sentirsi colti, giacché il «poco» coincideva con il «quasi tutto». Oggi i libri sono centinaia di milioni. Scrive Simmel: «Se consideriamo l'immensa quantità di cultura che si è incorporata negli ultimi cent'anni in cose e conoscenze, in istituzioni e in comodità, e la paragoniamo con il progresso culturale degli individui nel medesimo lasso di tempo – anche solo nei ceti più elevati – fra i due processi si mostra una terrificante differenza di crescita, e addirittura, per certi versi, un regresso della cultura degli individui in termini di spiritualità, delicatezza, idealismo»[106].

Se la dimensione quantitativa della tragedia è un fatto piuttosto intuitivo, la dimensione qualitativa lo è molto meno. Intuitivamente, non è affatto chiara la ragione per cui un uomo che legga moltissimi libri, o che impari moltissime cose, dovrebbe regredire spiritualmente. La risposta di Simmel è che l'individuo è indotto, dalla divisione del lavoro, ad assumere un atteggiamento superficiale e strumentale nei confronti della conoscenza. Nella società moderna, la cultura è diventata un mezzo pragmatico per sopravvivere in un ambiente ostile. Ne consegue che, non soltanto l'uomo non è in grado di contenere tutta la cultura oggettiva prodotta dall'umanità nel corso dei millenni, ma, per di più, quel poco che riesce ad assorbire penetra, nella sua cultura individuale, in modo spiritualmente inadeguato. A ben vedere, è sempre la divisione del lavoro a giocare il ruolo decisivo. Da una parte, la divisione del lavoro consente di produrre una maggiore quantità di cultura oggettiva; dall'altra, induce gli uomini ad assumere un atteggiamento pragmatico e superficiale verso la cultura.

La divisione del lavoro influisce sulla tragedia della cultura

Per quanto riguarda il modo in cui Simmel ha formulato la sua tesi sulla tragedia della cultura, poche pagine eguagliano, per chiarezza e ricchezza di contenuti, quella che riproduciamo qui sotto, tratta da *Le metropoli e la vita dello spirito*. Questo brano insiste sul ruolo decisivo della divisione del lavoro, senza la quale la tragedia della cultura non sarebbe così «terrificante».

Scrive Simmel:

> Lo sviluppo della cultura moderna si caratterizza per la preponderanza di ciò che si può chiamare lo spirito oggettivo sullo spirito soggettivo; in altre parole, nel linguaggio come nel diritto, nella tecnica della produzione come nell'arte, nella scienza come negli oggetti di uso domestico, è incorporata una quantità di spirito al cui quotidiano aumentare lo sviluppo spirituale dei soggetti può tener dietro solo in modo incompleto, e con distacco sempre crescente. Se consideriamo l'immensa quantità di cultura che si è incorporata negli ultimi cent'anni in cose e conoscenze, in istituzioni e in comodità, e la paragoniamo con il progresso culturale degli individui nel medesimo lasso di tempo – anche solo nei ceti più elevati – fra i due processi si mostra una terrificante differenza di crescita, e addirittura, per certi versi, un regresso della cultura degli individui in termini di spiritualità, delicatezza, idealismo. Questa sproporzione è essenzialmente effetto

della crescente divisione del lavoro; questa richiede infatti al singolo una prestazione sempre più unilaterale, il cui più alto potenziamento determina spesso un deperimento della sua personalità complessiva. In ogni caso, l'individuo è sempre meno all'altezza dello sviluppo *lussureggiante* della cultura oggettiva. Forse meno nella coscienza che nei fatti, e nei confusi sentimenti che ne derivano, l'individuo è ridotto ad una *quantité négligeable*, ad un granello di sabbia di fronte a un'organizzazione immensa di cose e di forze che gli sottraggono tutti i progressi, le spiritualità e i valori, trasferiti via via dalla loro forma soggettiva a quella di una vita puramente oggettiva. Occorre appena ricordare che le metropoli sono i veri palcoscenici di questa cultura che eccede e sovrasta ogni elemento personale. Qui [...] si manifesta una pienezza dello spirito cristallizzato e fattosi impersonale così soverchiante che – per così dire – la personalità non può reggere il confronto. Da una parte la vita viene resa infinitamente facile. [...] Dall'altra, però, la vita è costituita sempre di più di questi contenuti e rappresentazioni impersonali [...]; così l'elemento più personale, per salvarsi, deve dar prova di una singolarità e una particolarità estreme: deve esagerare per farsi sentire, anche da se stesso»[107].

Giunti a questo punto, è lecito domandarsi se l'uomo moderno viva davvero una simile tragedia della cultura o se Simmel non abbia introdotto un criterio troppo elevato per definire l'«uomo colto»: talmente elevato da renderlo introvabile.

L'uomo colto secondo Simmel

Ma chi è l'uomo colto simmeliano e quali sono le sue caratteristiche particolari? Sappiamo che Simmel non ama le definizioni e questo ci impone, ancora una volta, di scavare nella sua opera per trovare le risposte. Il brano che stiamo cercando si trova in *Concetto e tragedia della cultura*. È in queste pagine che Simmel lascia trapelare la sua concezione dell'uomo colto: «Non siamo ancora colti – scrive – se abbiamo sviluppato in noi questa o quella singola conoscenza e capacità ma solo se tutto ciò serve allo sviluppo del centro spirituale, che è sì legato ma non coincidente con queste singole conoscenze»[108]. Proviamo a eliminare le negazioni presenti in questo brano per renderlo più chiaro e immediato. Secondo Simmel, *siamo colti solo se tutte le singole conoscenze e le capacità che acquisiamo servono allo sviluppo del nostro centro spirituale, che è legato alle nostre conoscenze, ma non coincide con loro*. Ciò che Simmel vuole dirci è che non basta sapere molte cose; occorre anche che queste conoscenze producano una crescita reale della nostra spiritualità. Anche in questo caso, com'era già accaduto con l'uomo libero, Simmel lascia aperti tutti gli interrogativi: in che cosa consiste lo «sviluppo spirituale»[109] di cui parla? Come facciamo a sapere se siamo cresciuti spiritualmente oppure no? A chi spetta il compito di valutare la nostra crescita spirituale?

La decisione di conferire a un uomo, o a un gruppo sociale, il potere di pronunciare un simile giudizio susciterebbe conflitti, latenti o manifesti, da cui nascerebbero nuove contraddizioni. Come sappiamo bene, la contraddizione nasce dal conflitto. Ne deriva che chiunque sia interessato alla sociologia della contraddizione di Simmel non può non studiare la sua sociologia del conflitto[110], di cui introduciamo, in questo capitolo, soltanto alcuni aspetti basilari: ci occuperemo della sociologia del conflitto di Simmel nella seconda parte del volume, quando incontreremo Lewis A. Coser, autore di un libro profondo su Simmel, intitolato *Le funzioni del conflitto sociale* (1956).

7.15
La sociologia del conflitto

La società simmeliana è intimamente conflittuale.

Il conflitto, essendo alla base del rapporto tra la vita e la forma, è dappertutto. Il conflitto è tra la cultura oggettiva e la cultura soggettiva, tra la vita dello spirito e la metropoli, tra il piccolo gruppo onnipervasivo e l'individuo. Persino la conoscenza è un mezzo per combattere: «La conoscenza del vero è un'arma nella lotta per l'esistenza»[111], tanto nella lotta contro la natura, quanto nella lotta che gli uomini conducono tra loro. È significativo che questa sia la frase con cui si apre *Sociologia*. D'altra parte, Simmel si impegnò molto per non lasciare dubbi sulla centralità che attribuiva al conflitto: «Bisogna ammettere – scrive in *Forme e giochi di società* – che il conflitto è qualcosa cui l'individuo si espone già per il fatto di vivere associato»[112]. Gli uomini, prosegue, oltre a sfoggiare la tendenza spiccata a dividersi continuamente in partiti per combattersi tra loro, sono anche in conflitto permanente con se stessi. Simmel intravede tre tipi di conflitto: il conflitto tra i singoli individui, il conflitto dentro l'individuo, e il conflitto tra l'individuo e la società. Nella fase finale del suo pensiero, Simmel esprime un'idea tipicamente durkheimiana e afferma che la società cerca di assoggettare l'individuo, che resiste e lotta contro la sua potenza sopraffattrice[112]. L'uomo si oppone «alla società, tesa com'è a far violenza al singolo, ad opprimerlo con la molteplicità dei suoi interessi e a piegarlo (talvolta fino in fondo) alle proprie esigenze»[114].

Il conflitto tra l'uomo e la società

Simmel abbraccia un'idea di Durkheim e ne capovolge un'altra: la società, scrive, è spesso egoista e l'individuo altruista.

In che senso?

Immaginiamo un uomo concentrato a coltivare la propria interiorità. Apparentemente, egli è un egoista che si disinteressa dei problemi del mondo per ripiegarsi su se stesso. In realtà, spiega Simmel, possiamo considerarlo un altruista, se progetta di utilizzare la crescita spirituale per realizzare un valore collettivo. Per raggiungere alcuni scopi sociali, occorrono persone molte ricche interiormente: «Il fatto che l'individuo tenda a perfezionarsi interiormente non va preso come una forma di egoismo: può infatti trattarsi di un ideale oggettivo, la cui affermazione è importante non solo per gli interessi del singolo, ma per un valore extraindividuale che si realizzi, in esso, con l'ausilio della personalità»[115].

I conflitti nei piccoli gruppi

Uno dei contributi più apprezzati di Simmel riguarda lo studio dei conflitti nei piccoli gruppi. Ponendo a confronto la diade con la triade, Simmel cerca di comprendere come cambi l'interazione nei gruppi che vedono aumentare il numero dei loro membri.

Nella diade, ognuno può interagire, conservando la propria individualità, senza assoggettarsi ad alcuna dinamica di gruppo. Tuttavia, la diade è un gruppo particolarmente fragile, perché la fuoriuscita di un solo membro causerebbe la sua fine. La diade è anche capace di dare grandi gratificazioni psicologiche per la profondità emotiva dei suoi legami (si pensi a due innamorati).

Quando alla diade si aggiunge un nuovo membro, nasce la triade, che modifica la configurazione strutturale del gruppo. Nella triade, gli individui subiscono un effetto livellatore, che limita la loro individualità. Inoltre, lo scoppio di un conflitto pone uno dei tre membri, il «terzo», nella condizione di giocare una pluralità di ruoli differenti. Il terzo può diventare *mediatore neutrale*, *opportunista*, quando cerca di avvantaggiarsi del conflitto, o *tattico*, quando semina discordia in base al principio del «*divide et impera*» oppure può essere conteso dagli altri due. Tutto questo crea un sistema strutturato: un membro può trovarsi in posizione preminente rispetto agli altri, ma può anche formarsi una coalizione di due contro uno.

7.16 Le contraddizioni di Simmel

In questa sezione, ci concentriamo su tre questioni: a) la tendenza di Simmel a contraddirsi; b) il suo nazionalismo; c) le critiche che Lukács gli ha rivolto come nemico del marxismo.

Per quanto riguarda le contraddizioni, citeremo soltanto due esempi. Il primo riguarda la moda, mentre il secondo si riferisce al dualismo della natura umana.

La tendenza alla contraddizione: la moda

Nel saggio sulla moda, Simmel confronta i cafri e i boscimani per sostenere che la moda è assente nelle società senza classi, avendo però fatto un'affermazione di segno opposto poche pagine prima, dove si legge che la moda è presente anche nelle società allo stato di natura. Sebbene non abbiano strati sovrapposti, né sistemi monetari, le società allo stato di natura, scrive Simmel, conoscono la moda, che i gruppi familiari utilizzano per rafforzare la coesione interna e la differenziazione con gli altri nuclei parentali. Ancora più apprezzata, in queste società senza classi, è la moda importata dall'esterno, che crea il cosiddetto fenomeno dei «nobili in abito straniero».

Proviamo, adesso, a confrontare tre brani in contraddizione tra loro, che Simmel ha posto a distanza ravvicinata.

Nel primo brano, Simmel afferma che la moda è un prodotto peculiare della società di classe: «La moda, come dicevo, è un prodotto della divisione in classi [...] Analogamente, la moda significa da un lato coesione di quanti si trovano allo stesso livello sociale, unità di una cerchia sociale da essa caratterizzata, dall'altro chiusura di questo gruppo nei confronti dei gradi sociali inferiori e loro caratterizzazione mediante la non appartenenza a esso»[116].

Nel secondo brano, Simmel precisa che la moda è assente nelle società senza classi: «Le classi più elevate sono la sede della moda. In rapporto alle ragioni meramente sociali di essa due popoli confinanti fra loro presentano degli esempi probanti della sua finalità di coesione e di esclusione. *I cafri hanno una stratificazione sociale molto articolata e tra loro si riscontra un cambiamento abbastanza rapido della moda*, benché vestiti e ornamenti siano regolati da leggi precise, *mentre fra i boscimani, dove non si sono formate classi sociali, non è stata creata*

nessuna moda, non si è affermato cioè nessun interesse per il cambiamento di abiti e ornamenti"[117].

Nel terzo brano, Simmel afferma che la moda è tipica delle società senza classi: «In quale misura questo momento della separazione, accanto al momento dell'imitazione, contribuisca a formare l'essenza della moda lo dimostrano le sue manifestazioni *dove la struttura sociale non presenta strati sovrapposti: in questo caso la moda interessa gli strati situati allo stesso livello*. Sappiamo che presso *alcuni popoli che vivono allo stato di natura, gruppi stretti da legami di parentela e viventi nelle stesse condizioni sviluppano a volte delle mode del tutto particolari* mediante le quali ogni gruppo accentua la propria coesione interna e la propria differenziazione verso l'esterno. D'altra parte, *si preferisce importare la moda dall'esterno* ed essa è tanto più apprezzata all'interno di una cerchia sociale quando non ne costituisce un prodotto: già il profeta Zephanja critica i nobili in abito straniero»[118].

La moda nasce ed è radicata nella struttura di classe della società? Simmel lo afferma, all'inizio del saggio, ma poi si smentisce. Simmel ha una teoria sulla moda? A noi sembra che ne abbia almeno quattro. La prima afferma che la moda scaturisce dal conflitto tra la vita e la forma; la seconda sostiene che la moda è radicata nella struttura della società di classe; la terza dice che la moda è un fenomeno radicato nella psiche umana e, come tale, si trova sia nelle società di classe, sia nelle società senza classi; la quarta afferma che la moda è un fenomeno di gruppo e non di classe: se in una società non ci sono classi, però ci sono gruppi, allora la moda fa la sua comparsa.

Le due teorie sul dualismo della natura umana

Un problema analogo si pone con la teoria di Simmel sul dualismo della natura umana. In Durkheim, la teoria sul dualismo resta immutata dalla prima opera, *La divisione del lavoro sociale* (1893), fino all'ultima, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912).

In Simmel, esistono almeno due teorie diverse.

Nel saggio su Michelangelo, il dualismo è nell'animo umano. Poi, però, in *Forme e giochi di società*, Simmel afferma che il dualismo è dato dal contrasto tra l'uomo, che vorrebbe agire liberamente, e la società, che lo tiranneggia.

Poniamo, ancora una volta, i due brani a confronto.

Nel saggio su Michelangelo, Simmel spiega che: «Nel fondo della nostra essenza spirituale sembra albergare un dualismo»[119]. In *Forme e giochi di società*, invece, scrive che l'uomo si oppone «alla società, tesa com'è a far violenza al singolo, ad opprimerlo con la molteplicità dei suoi interessi e a piegarlo (talvolta fino in fondo) alle proprie esigenze»[120].

Analogie tra Simmel e Weber

Passiamo, adesso, alle somiglianze tra il pensiero di Simmel e quello di Weber.

Anche Simmel, muovendo dalla filosofia di Kant, pensa che il rapporto tra l'individuo e la realtà empirica sia mediato da categorie mentali: la conoscenza è una costruzione della mente e non un dato. Kant, in contrasto con l'empirismo di Hume, aveva sostenuto che la conoscenza della natura non sarebbe possibile se l'uomo non fosse provvisto di alcune categorie innate, come lo spazio e il tempo. Simmel esprime la stessa idea con riferimento allo studio della storia. Come ogni neokantiano che si rispetti, Simmel nega la conoscibilità di una realtà oggettiva indipen-

dente dalla coscienza. Nel libro, *I problemi della filosofia della storia* (1892), spiega che la ricerca storica non è una semplice elencazione di fatti posti in successione cronologica e aggiunge che la mente umana non può cogliere la realtà nella sua interezza. Lo storico deve selezionare i «fatti quanto mai complicati della società storica, assolutamente non coordinabili sotto un unico punto di vista scientifico. [...] Ogni scienza poggia su un'astrazione»[121]. Interpretando Kant, Simmel scrive che «ogni conoscenza [è] una funzione dell'intelletto»[122]. Ancora più incisiva è la frase che verga nella *Premessa*, secondo cui la storia è un «costrutto teorico»[123]. Lukács ha scritto che Simmel «è decisamente un soggettivista; la realtà del mondo esterno, per Simmel, non è più neppure un problema»[124].

Il nazionalismo simmeliano

Simmel ebbe in comune con Weber anche un certo nazionalismo. Mentre Weber aveva un temperamento incline a partecipare ai dibattiti del suo tempo, Simmel non si lanciò in nessuna importante disputa politica o intellettuale. Fu però infiammato dalla fase iniziale della Prima guerra mondiale, al punto che Coser ha confessato di avere provato «qualche fastidio»[125] a leggere alcuni suoi scritti risalenti a quel periodo. In uno di questi, Simmel esclama, enfaticamente, di amare la Germania e di essere pronto a difenderla in barba a qualunque riflessione razionale[126]. È esistito anche un Simmel propagandista, per un tempo molto breve. Nella prima fase della sua riflessione, quando risentiva fortemente dell'influenza di Spencer e Darwin – evidente nella sua prima opera sociologica, *La differenziazione sociale* – Simmel si preoccupava anche della «funesta degenerazione della razza» e pensava che la propensione alla criminalità fosse ereditaria. Inoltre, era decisamente contrario ad aiutare i deboli poiché riteneva che questo atteggiamento caritatevole avrebbe favorito la loro riproduzione, danneggiando la società[127].

7.17 Lukács contro Simmel

Lukács ha attaccato Simmel nella *Distruzione della ragione* (1954), un'opera «filosofico-ideologica»[128] che ripercorre il pensiero tedesco dell'età imperialistica e individua una pericolosa linea di sviluppo irrazionalistica, che da Schelling arriverebbe fino a Hitler. Lukács scrive che Simmel è stato il promotore di un «moderno relativismo scettico» nemico della scienza. Per questo motivo, avrebbe contribuito a favorire un «confuso oscurantismo»[129]. Lukács giudicava comica la tesi di Simmel secondo cui le leggi della natura, e tutte le dottrine che crediamo infallibili, appariranno sbagliate, tra secoli o millenni: «Questo relativismo dissolvitore è il mezzo con cui la filosofia imperialistica si difende contro il materialismo dialettico; in Spengler – scrive Lukács – questo intento si manifesta chiaramente, ma è già presente anche in Simmel»[130]. Dopo un profluvio di elogi verso il marxismo e di attacchi contro la borghesia e il capitalismo[131], Lukács scrive che Lenin ci aiuta a capire il mondo, mentre Simmel ci allontana dal retto cammino dell'onestà intellettuale[132]. Per Lukács, Simmel è un intellettuale borghese, la cui filosofia della vita è

Simmel intellettuale borghese

una dottrina funzionale all'ideologia del capitalismo imperialista. Secondo Lukács, Simmel sarebbe corresponsabile di una grande quantità di mali dell'umanità, tra cui «il tentativo di stornare l'influenza che il materialismo dialettico e storico avrebbe potuto esercitare sull'intellettualità borghese, e di distruggere ogni speranza in una vita piena di senso nella comunità umana, in un superamento sociale dell'isolamento dell'individuo borghese, in cui invece la filosofia della vita – pur mettendone in evidenza l'elemento "tragico" – vede il valore supremo della vita civile»[133].

La diffidenza di Simmel verso l'assolutismo

In sintesi, Lukács concepisce il marxismo come una sorta di dottrina eterna ed è infastidito dal fatto che Simmel scriva che tutti i sistemi di pensiero sono destinati a essere superati. Leggiamo il brano di Simmel, che Lukács non gradisce:

> Di fronte all'affermazione del sempre più vasto e illimitato progresso del nostro sapere – scrive Simmel in *Intuizione della vita* – non si dovrebbe tuttavia tralasciare di notare che, per così dire, all'estremo opposto, tante cose che noi possedevamo come «sicuro» sapere si degradano a incertezza o a errore riconosciuto. Quante cose «sapeva» l'uomo del Medioevo, come pure il pensatore illuminista del secolo XVIII o lo scienziato materialista del XIX, che sono per noi o del tutto superate o almeno assai dubbie! Quanta parte di quella che per noi oggi è conoscenza indiscussa presto o tardi subirà lo stesso destino! L'intero orientamento spirituale e pratico dell'uomo fa sì che egli – detto *cum grano salis* e in un senso fondamentale – coglie del mondo che lo circonda solo ciò che corrisponde alle sue convinzioni, e lascia semplicemente da parte, in modo incomprensibile per i posteri, i fatti, per quanto evidenti essi siano, che le contraddicono. A favore dell'astrologia, delle guarigioni miracolose, della stregoneria, dell'esaudimento immediato delle preghiere non si addussero meno prove «reali» e «convincenti» di quante se ne adducono oggi per dimostrare la validità delle universali leggi di natura, e io non ritengo affatto escluso che secoli o millenni futuri, che riconoscano come nocciolo o essenza di ogni fenomeno singolo la sua individualità irriducibilmente unitaria, che non può essere ricondotta a leggi generali, dichiarino tali generalità per altrettante superstizioni di quanto lo sono per noi gli articoli di fede a cui abbiamo accennato. Una volta che si sia rinunciato all'idea del «vero assoluto», che è del pari soltanto una formazione storica, si può giungere alla tesi paradossale che, nel continuo procedere della conoscenza, la misura delle verità adottate viene pareggiata soltanto dalla misura degli errori eliminati, e che, come in un corteo che mai si arresta, tante sono le conoscenze «vere» che salgono per la scala principale quante sono le «illusioni» che vengono fatte discendere per la scala di servizio[134].

Questo brano di Simmel invita a diffidare di qualunque sistema di pensiero ritenuto assoluto e universale, e questo a Lukács, che credeva nell'assolutezza e nell'universalità del marxismo, non piaceva. Simmel non critica una dottrina particolare; critica la tendenza dell'uomo a credere negli assoluti e a non riconoscere il potere dei sentimenti sui suoi ragionamenti. Lukács ritrae Simmel come un nemico del marxismo e gli rivolge la seguente accusa: «Egli [Simmel] combatte – in maniera volgare e superficiale – il materialismo, come pure le sue concrete conseguenze storico-sociali»[135].

Percorso di autoverifica

1. Che cos'è la «sociazione»?
2. Descrivi l'opposizione tra la vita e la forma.
3. Quali sono i tre *a priori* della sociologia di Simmel?
4. Che cos'è l'eterogenesi dei fini?
5. In che senso la socievolezza è la forma ludica dell'associazione?
6. Che cos'è la microsociologia?
7. Come funziona il gioco della moda?
8. Descrivi la tesi sulla violenza della metropoli sulla vita dello spirito.
9. Chi è l'uomo *blasè* e come arriva a diventare tale?
10. Che cos'è la «tragedia della cultura»?
11. Parla della triade e del ruolo del «terzo».
12. Spiega la posizione di Lukács e le sue critiche a Simmel.

PARTE 2

Teoria sociologica contemporanea

Capitolo 8

Funzionalismo

8.1 Introduzione

Il funzionalismo è la prima della cinque teorie sociologiche contemporanee di cui ci occuperemo nella seconda parte di questo volume.

I tratti caratteristici del funzionalismo

I funzionalisti sono accomunati da tre immagini mentali.

La prima è l'immagine della società come sistema di parti interrelate.

La seconda è l'immagine dell'equilibrio: le parti del sistema, quando sono scosse dall'interno o dall'esterno, tendono al ripristino dell'armonia.

La terza immagine è quella dei valori come collante, che consente la presa delle parti del sistema.

I funzionalisti hanno un'altra caratteristica in comune: la priorità della teoria rispetto alla ricerca. Secondo Malinowski, la teoria sociologica ha il compito di guidare le ricerche sul campo degli etnografi e le loro osservazioni. Parsons scrive che la conoscenza empirica si forma attraverso concetti e che «la teoria non soltanto enuncia ciò che noi già sappiamo, ma ci dice anche ciò che ci necessita sapere, cioè le domande a cui bisogna dare una risposta»[1]. Per Merton, la ricerca empirica dev'essere orientata da teorie di medio raggio. Il funzionalismo è un approccio macrosociologico di tipo deduttivo. È interessato alle macro-strutture della società e deduce le sue ipotesi da proposizioni generali.

Abbiamo acquisito una certa familiarità con il funzionalismo grazie ai capitoli su Spencer e Durkheim. Tuttavia, il funzionalismo, come paradigma dai confini definiti, in grado di cementare appartenenze accademiche e robuste identità scientifiche, si sviluppa dopo la morte di quei due maestri. Dal momento che il funzionalismo ha influenzato molti campi del sapere, organizzare i suoi contenuti principali non è un'impresa agevole. Ci troviamo davanti a una grande varietà di contributi. Il modo in cui Guy Rocher ha presentato il funzionalismo ci sembra ancora il più chiaro e semplice. Rocher ha distinto tre tipi di funzionalismo: il *funzionalismo assoluto* di Bronisław Malinowski, lo *struttural-funzionalismo* di Talcott Parsons e il *funzionalismo relativo* di Robert K. Merton: i tre autori di

cui ci occuperemo. Chiuderemo il capitolo con la teoria dei sistemi di Niklas Luhmann.

8.2 Il funzionalismo assoluto di Malinowski

Malinowski (1884-1942), antropologo britannico di origine polacca, è considerato da molti il padre del funzionalismo in sociologia e in antropologia. Il fatto che si sia recato sul luogo per interagire con le popolazioni arcaiche oggetto del suo studio è considerato uno dei maggiori contributi allo sviluppo delle scienze sociali. Il suo metodo è noto come *osservazione partecipante*, che consiste nel prendere parte alla vita delle comunità sotto indagine per raccogliere informazioni su di loro. In *Argonauti del Pacifico occidentale*, pubblicato nel 1922, Malinowski racconta di avere vissuto per circa due anni con gli abitanti degli arcipelaghi che si trovano all'estremità orientale della Nuova Guinea, all'interno dei quali si trovano le isole Trobriand: «Ho svolto il mio lavoro completamente da solo, vivendo per la gran parte del tempo direttamente nei villaggi. Di conseguenza ho avuto continuamente la vita quotidiana dei nativi davanti ai miei occhi, mentre eventi drammatici accidentali, morti, litigi, risse di villaggio, eventi e cerimoniali pubblici, non potevano sfuggire alla mia osservazione»[2].

L'osservazione partecipante

Ad *Argonauti del Pacifico occidentale* sono seguiti altri due libri, che compongono la trilogia di Malinowski sui trobriandesi[3], di cui imparò anche la lingua.

L'analisi funzionale della cultua

Una delle ragioni che spinse Malinowski a recarsi in Melanesia, una regione composta da numerosi arcipelaghi, tra cui la Nuova Guinea, fu la sua avversione verso l'antropologia degli evoluzionisti, che, a suo dire, estrapolavano indebitamente usi e costumi da popolazioni differenti senza tenere conto del loro contesto. L'antropologia evoluzionistica gli sembrava non scientifica. Secondo Malinowski, ogni popolo è dotato di una cultura particolare, che deve essere studiata e compresa nel suo contesto originale, affinché possano emergere le connessioni tra tutti gli elementi culturali. Nel saggio *Teoria scientifica della cultura* (1941), Malinowski scrive che la cultura è «il tutto integrale, consistente degli strumenti e dei beni di consumo, delle carte costituzionali per i vari raggruppamenti sociali, delle idee e delle arti, delle credenze e dei costumi»[4]. Più precisamente, la cultura «deve essere intesa come un mezzo a un fine, cioè strumentalmente o funzionalmente»[5]. La cultura serve ad appagare bisogni. Malinowski mostra come ogni oggetto materiale della società svolga una funzione corrispondente a un bisogno economico, sociale, tecnico, culturale e così via.

Perché il funzionalismo di Malinowski è considerato «assoluto»?

Perché Malinowski ha fatto una serie di affermazioni che, con il passare del tempo, si sono dimostrate incapaci, a causa della loro assolutezza, di spiegare molte anomalie delle società complesse, come vedremo studiando Merton. Una delle affermazioni assolute di Malinowski è che non esistono elementi culturali inutili o

accidentali. Il fatto che un elemento culturale esista implica che la società non possa farne a meno perché soddisfa un suo bisogno. L'analisi funzionale della cultura, scrive Malinowski, parte dal principio che ogni usanza, oggetto materiale, idea, credenza adempia una funzione vitale di qualche tipo.

La cerimonia del «kula»

Uno dei contributi più celebri di Malinowski è la sua descrizione di uno scambio cerimoniale di doni, il *kula*, tra le popolazioni dello stesso gruppo razziale di alcune isole della Melanesia occidentale (Trobriand, d'Entrecasteaux, Dobu, Amphlett), che formavano una specie di anello, da cui il nome «*kula-ring*», con cui i manuali tramandano il rito studiato da Malinowski, anche se Malinowski, nella sua opera originale, utilizza l'espressione «the ring of the kula»[6].

Il *kula* occupa il posto più importante nella vita tribale degli indigeni che appartengono al suo circuito.

Lo scambio cerimoniale dei doni

Lo scambio riguarda due beni di prestigio: le collane di conchiglie rosse (i *soulava*) e i bracciali di conchiglie bianche (i *mwali*). Ricevere questi doni accresce il prestigio sociale dei nativi. Motivo di prestigio è anche il numero di persone con cui ogni indigeno effettua gli scambi, che fornisce una misura della quantità dei suoi legami sociali. Avere molti «amici» è un fatto ambito e prestigioso. Possedere le conchiglie e i bracciali influisce anche sull'accesso alle posizioni di potere più elevate e fornisce una protezione magica dai pericoli del mondo. Il *kula-ring* richiede lunghi viaggi nelle imbarcazioni per recarsi da un'isola all'altra: viaggi che vengono affrontati con sollecitudine «perché la magia è la cosa più importante secondo il punto di vista dei nativi sul kula»[7].

È importare descrivere, brevemente, come avvenga questo scambio di doni per comprendere la complessità dell'universo simbolico degli indigeni e per ribadire il fine di Malinowski, che è sempre quello di «afferrare il punto di vista del nativo, la sua relazione con la vita, per comprendere la *sua* visione del *suo* mondo»[8].

Coloro che trasportano le lunghe collane di conchiglie rosse, *soulava*, si muovono sempre nel senso delle lancette dell'orologio, mentre le imbarcazioni che trasportano i braccialetti di conchiglia bianca, *mwali*, navigano nella direzione opposta. Ogni imbarcazione, che viaggia in una certa direzione, scambia i doni con le imbarcazioni che percorrono l'anello in direzione opposta. In tal modo, le collane vengono scambiate con i braccialetti e viceversa.

Queste sono le parole con cui Malinowski definisce e descrive il *kula*:

> Il *kula* è una forma di scambio estensivo a carattere intertribale: esso è condotto da comunità che abitano su un ampio anello di isole, che formano un circuito chiuso. [...] Due tipi di articoli, e soltanto questi due tipi, viaggiano costantemente in direzione opposte. Nella direzione delle lancette dell'orologio, si muove costantemente uno di questi tipi – lunghe collane di conchiglie rosse chiamate *soulava*. Nella direzione opposta si muove l'altro tipo – braccialetti di conchiglia bianca chiamati *mwali*. Ognuno di questi articoli, siccome viaggia nella propria direzione all'interno del circuito chiuso, incontra lungo la propria via gli articoli dell'altra classe, che vengono continuamente scambiati tra di loro.

> Ogni movimento degli articoli *kula*, ogni dettaglio delle transazioni, è fissato e regolato da un sistema di regole tradizionali e di convenzioni, e alcuni atti del *kula* sono accompagnati da un elaborato rituale magico e da cerimonie pubbliche. In ogni isola e in ogni villaggio, un numero più o meno limitato di uomini partecipa al *kula* – il che è quanto dire che riceve i beni, li tiene per un breve periodo di tempo, e poi li scambia. Pertanto ogni uomo coinvolto nel *kula*, periodicamente sebbene non regolarmente, riceve uno o più *mwali* (braccialetti) o un *soulava* (collane composte da dischi di conchiglia rossa), e poi deve passarlo a uno dei suoi partners, da cui riceve in cambio il bene opposto. Per cui nessun uomo tiene mai uno degli articoli per un tempo troppo lungo in suo possesso[9].

Il «kula» e le sue funzioni

Malinowski si convinse che il *kula-ring* avesse la funzione di appagare due bisogni.

Una funzione economica e sociale

Sotto il profilo economico, lo scambio di doni crea rapporti di fiducia tra i papuo-melanesiani che abitano la costa e le isole periferiche della Nuova Guinea: fiducia di cui l'economia ha sempre bisogno e di cui i papuo-melanesiani non possono proprio fare a meno. Essi sono infatti intrepidi navigatori, bravi costruttori e commercianti appassionati. La loro abilità nel costruire canoe è eccezionale e non temono le onde. Fabbricano articoli di ceramica, utensili di pietra, cesti di ottima fattura e ornamenti di valore, che caricano sulle loro canoe con cui intraprendono lunghe spedizioni commerciali, talvolta lunghe fino a cento miglia, ma anche azioni di guerra e di conquista[10].

Sotto il profilo sociale, il *kula-ring* crea un clima di solidarietà e un senso di appartenenza a una stessa cultura tra comunità diverse. I legami diretti, basati sul dono, allontanano il pericolo della guerra tra i popoli vicini.

L'osservazione diretta di Malinowski

Argonauti del Pacifico occidentale è un libro bellissimo, che meriterebbe molto spazio. In questa sede, ci limitiamo a riassumere cinque meriti di Malinowski.

Il primo merito è di essersi recato sul luogo per studiare le popolazioni arcaiche, celebrando il metodo dell'osservazione diretta, l'unico, a suo giudizio, veramente in grado di garantire risultati scientifici[11]. Il compito dell'etnografo, spiega Malinowski, è di calarsi nell'universo mentale e culturale delle persone per vedere il mondo con i loro occhi: «Questo obiettivo, in breve, è afferrare il punto di vista del nativo, la sua relazione con la vita, per rendersi conto della sua visione del mondo»[12]. Per riuscire in questa impresa, l'etnografo deve raccogliere molte informazioni. Malinowski insegna a osservare persino i dettagli più minuti della vita quotidiana: «L'etnografo che lavora sul campo deve seriamente e assennatamente coprire lo spettro completo dei fenomeni in ogni aspetto studiato della cultura tribale, non facendo alcuna differenza tra ciò che è banale o monotono o ordinario, e ciò che lo colpisce come un fatto stupefacente e fuori dalla norma»[13].

Cultura e società

Il secondo merito è di avere insegnato a studiare la cultura all'interno delle numerose interconnessioni con gli altri ambiti della società: «Una delle prime condizioni di un lavoro etnografico accettabile è certamente che deve cimentarsi con la totalità di tutti gli aspetti sociali, culturali, psicologici, della comunità, poiché essi sono talmente intrecciati che nessuno può essere compreso senza prendere in

considerazione tutti gli altri [...] Un etnografo che dichiari di studiare soltanto la religione, soltanto la tecnologia o soltanto l'organizzazione sociale, si ritaglia un campo di indagine artificiale, e sarà seriamente svantaggiato [*handicapped*] nel suo lavoro»[14]. L'idea dell'unità delle parti, basata sull'assunto che la cultura sia un insieme unificato, coerente e integrato, è alla base del funzionalismo di Malinowski.

Il primato della teoria sociologica

Il terzo merito è di avere affermato il primato della teoria sociologica sulla ricerca empirica. Malinowski attribuisce un'importanza talmente grande alla teoria da ritenere che i sociologi debbano dividersi in due gruppi: i teorici puri e i ricercatori sul campo. Questa divisione del lavoro scientifico, assicura Malinowski, avrebbe permesso alla teoria di svilupparsi più velocemente e più rigorosamente, a beneficio dei ricercatori sul campo. Dopo avere lodato i lavori teorici di James Frazer (1854-1941) e di Durkheim, che giudica fondamentali per guidare gli etnografi, Malinowski scrive che: «Il ricercatore sul campo si affida interamente all'ispirazione proveniente dalla teoria. Ovviamente egli potrebbe anche essere un teorico e un ricercatore, e attingere gli stimoli da se stesso. Ma le due funzioni sono separate e, nella ricerca reale, devono essere separate, sia nel tempo, sia nelle condizioni di lavoro»[15].

Il rispetto per l'osservazione

Il quarto merito è di avere insegnato che l'etnografo avvia le proprie osservazioni con l'ausilio di una teoria, ma è tenuto a rivedere le sue ipotesi teoriche se sono invalidate dai fatti. Malinowski ha insegnato ad ammirare la teoria e a rispettare l'osservazione. In caso di conflitto tra le due, è la prima che deve cedere il passo alla seconda. Nessuno studioso, ammonisce Malinowski, dovrebbe mai innamorarsi delle proprie ipotesi e alterare le informazioni etnografiche per renderle compatibili con la sua teoria: «Una buona preparazione teorica e una familiarità con i suoi risultati più attuali non significa essere gravati da idee preconcette. Se uno organizza una spedizione, determinato a provare certe ipotesi, se è incapace di cambiare i suoi punti di vista costantemente e di sbarazzarsene generosamente sotto la pressione dell'evidenza, inutile a dirsi, il suo lavoro sarà privo di valore. [...] Le idee preconcette sono nefaste in qualunque lavoro scientifico»[16].

L'individuazione di leggi e regolarità

Il quinto merito è di avere chiarito la finalità della ricerca etnografica, che è l'individuazione di leggi e regolarità: «L'ideale primo e fondamentale della ricerca etnografica sul campo è di dare un quadro chiaro e fermo della costituzione sociale, e separare le leggi e le regolarità di tutti i fenomeni culturali dai fatti irrilevanti»[17]. Nell'insegnamento di Malinowski, il materiale etnografico deve essere utilizzato per ricercare tendenze e uniformità. L'osservazione non è fine a se stessa e l'etnografia non si esaurisce nella descrizione dei dettagli.

8.3 Parsons. Un teorico imprescindibile

Pochi teorici contemporanei sono stati influenti come Talcott Parsons (1902-1979), che ha ispirato alcuni tra i maggiori sociologi americani, come Robert K. Merton,

Neil Smelser, Edward Shils, Robert Bellah, Jeffrey Alexander e molti altri. Quando morì per un malore improvviso, mentre si trovava a Monaco per una conferenza in suo onore, il «New York Times» scrisse che era morta una «figura intellettuale dominante [...] responsabile della formazione di tre generazioni di scienziati sociali»[18]. Quattro anni dopo, Jürgen Habermas scriveva che la teoria di Parsons ha una complessità senza pari tra i suoi contemporanei e che un'opera di teoria sociologica che non si cimenti con il suo pensiero «non può essere presa seriamente in considerazione»[19]. Questi due giudizi, il primo rivolto al grande pubblico e il secondo a un'*élite* di scienziati, ci sembrano il modo migliore per chiarire, in via preliminare, il valore del teorico che stiamo per studiare.

Le due fasi della carriera

Parsons ha avuto una storia, per certi aspetti, simile a quella di Spencer, da cui fu molto influenzato: ebbe un successo enorme nella prima parte della carriera, con la pubblicazione della sua prima opera fondamentale, *La struttura dell'azione sociale* (1937), e poi un rapido declino, negli anni Sessanta. A differenza di Spencer, Parsons era vivo quando i suoi detrattori gli infliggevano i «colpi più duri»[20]. Cercò di difendersi, assorbendo le loro critiche nelle sue opere[21], ma i suoi nemici erano troppo numerosi e, alla fine, lo sopraffecero[22].

Che cosa era accaduto?

Parsons aveva dedicato la parte migliore della sua vita intellettuale a spiegare la persistenza dell'integrazione sociale. Quando, negli anni Sessanta, le società occidentali furono scosse dai movimenti che contestavano la società borghese e la civiltà capitalistica, Parsons fu etichettato come un apologeta della borghesia conservatrice e la sua opera fu ripudiata. Ma queste non furono le uniche ragioni del suo declino. Oltre al neo-marxismo, stavano emergendo altri paradigmi sociologici rivali, che incontreremo nei prossimi capitoli: la teoria del conflitto, la teoria dello scambio, l'interazionismo simbolico, la fenomenologia, l'etnometodologia.

Parsons è stato davvero un uomo asservito al potere borghese?

L'idea che Parsons sia stato un ideologo della borghesia conservatrice americana è stata recentemente definita una «caricatura» da B. Robert Owens[23].

Guy Rocher, in un libro che Anthony Giddens ha definito «la migliore breve introduzione agli scritti di Parsons in cui mi sia mai imbattuto»[24], ha scritto che l'opera di Parsons è circondata da tanti pregiudizi perché è molto ampia e difficile da leggere, e questo fa sì che molti la conoscano soltanto attraverso coloro che l'hanno criticata: «Si è così diffusa una certa immagine stereotipata della sociologia parsonsiana che non le rende sempre giustizia»[25]. Rocher scriveva queste parole nel 1972. Da allora a oggi, la ricerca storica ha dimostrato che molti degli attacchi contro Parsons hanno avuto cause meno nobili di quelle indicate da Rocher. Parsons non è stato ripudiato soltanto perché è stato un autore prolifico, astratto e dalla prosa ostica: non tutti gli autori con simili caratteristiche suscitano rifiuti tanto radicali. Ma di questo avremo modo di parlare in un paragrafo che abbiamo dedicato alle critiche più ingiuste contro Parsons.

Per ora, esprimiamo la nostra posizione di partenza: l'inclinazione politica di un autore, o quella che gli attribuiamo, non dovrebbe interferire con la valutazione delle sue teorie scientifiche e non dovrebbe nemmeno giustificare il fatto di giudicarlo prima di averlo letto. Senza considerare, poi, che le teorie scientifiche dei

conservatori possono essere utilizzate dai rivoluzionari e viceversa. Lenin ha utilizzato la teoria delle *élites* per far avanzare la sua causa rivoluzionaria[26]. Eppure, la teoria delle *élites* è stata sviluppata da due teorici conservatori come Gaetano Mosca[27] e Vilfredo Pareto. Allo stesso modo, la teoria della rivoluzione di Marx è stata utilizzata da molti governi conservatori per capire meglio come integrare gli operai nel sistema capitalistico. Anche l'opera di Parsons sul funzionamento del sistema sociale può essere utilizzata in modi opposti. La conoscenza del sistema sociale può essere utilizzata per attaccare il sistema o per difenderlo. È dimostrato dal fatto che le Brigate rosse abbiano deciso di attaccare il cuore dello Stato borghese dopo avere elaborato una teoria del sistema sociale, che chiamarono teoria dello Stato imperialista delle multinazionali (SIM). Il ragionamento di fondo delle Brigate rosse è simile, se non identico, a quello che troviamo nelle opere di Parsons: la società capitalista, dicevano i brigatisti rossi nel 1978, è un sistema complesso fatto di parti interconnesse, che i rivoluzionari devono «disarticolare». Nel momento in cui il movimento rivoluzionario riesce a paralizzare il sottosistema politico, pensavano i terroristi di estrema sinistra, tutti gli altri sottosistemi saranno scossi e andranno in crisi, fino a determinare la paralisi del sistema intero.

Dunque, predisponiamoci a studiare Parsons senza pregiudizi.

Parsons e la sociologia europea

Nato nel 1902, Parsons è figlio di un pastore della Chiesa congregazionalista di Colorado Springs, il reverendo Edward, un uomo molto religioso dedito al protestantesimo ascetico. Questo primo dato biografico aiuta forse a comprendere come mai Parsons abbia attribuito ai valori un ruolo così importante nella sua teoria sociologica.

Il percorso accademico di Parsons

Dal 1920 al 1924, studia all'Amherst College. Affascinato dalla teoria sociologica europea, più che dalla ricerca empirica americana, trascorre un anno alla London School of Economics (1925), dove conosce, tra gli altri, Malinowski, di cui subisce l'influenza. Una borsa di studio gli consente di conseguire il dottorato a Heidelberg, con una tesi sul concetto di capitalismo in Sombart e Weber (1926-1927). È affascinato dal pensiero di Weber, la cui memoria viene rinnovata continuamente, anche grazie ai salotti culturali organizzati dalla moglie Marianne, che Parsons frequenta. Rientrato negli Stati Uniti, diventa assistente (*instructor*) nel Dipartimento di economia di Harvard nel 1927, dove traduce *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Weber, un'opera che esalta il ruolo dei valori nel mutamento storico e che Parsons definisce «una delle principali pietre miliari della storia intellettuale dell'Occidente»[28]. Nonostante l'opposizione di Pitirim Sorokin, diventa *assistant professor* nel Dipartimento di sociologia nel 1936, professore ordinario nel 1939 e direttore di quello stesso Dipartimento nel 1944. Due anni dopo, fonda il Dipartimento di relazioni sociali[29], che integra la psicologia, l'antropologia e la sociologia, e viene eletto presidente dell'American Sociological Association nel 1949, anno in cui esce la seconda edizione della poderosa *Struttura dell'azione sociale*, a conferma del suo successo. Si ritira dall'insegnamento nel 1973.

Quali sono stati i sociologi europei più influenti su Parsons?

Le influenze intellettuali su Parsons

Sono stati Spencer, Pareto, Weber e Durkheim. Alcuni studiosi si sono sforzati di stabilire quali di questi abbia avuto l'influenza maggiore. Secondo Peter Hamilton, l'influenza di Durkheim è stata più grande di quella di Pareto[30]. Dal canto suo, Barbara S. Heyl ha parlato di un «cerchio di Pareto»[31] a Harvard, insistendo sull'influenza che i concetti paretiani di «sistema sociale» ed «equilibrio sociale» ebbero su un gruppo di professori di Harvard negli anni Trenta e Quaranta. Nel «cerchio di Pareto», Heyl include Parsons, George C. Homans, Charles P. Curtis jr., Lawrence J. Henderson, Joseph Schumpeter, Bernard DeVoto, Crane Brinton ed Elton Mayo[32]. Saremmo tentati di dire che l'influenza di Spencer non è stata inferiore a quella di Durkheim, ma ogni discorso impostato in questi termini, cioè in termini complessivi, è sterile e, tutto sommato, privo di senso. Il pensiero di Parsons è un sistema di parti interconnesse, ognuna delle quali è stata influenzata da un teorico diverso. Parsons ha avuto una teoria psicologica, una teoria antropologica, una teoria sociologica, una teoria evoluzionista, una teoria dello sviluppo della personalità e pure una filosofia sulla condizione umana, che ha cercato di fondere tra loro.

Impostare il discorso delle influenze intellettuali su Parsons in termini complessivi non ha senso anche per un'altra ragione. In virtù di quella «tragedia della cultura», di cui ci parla Simmel, ogni interprete di Parsons finisce per conoscere uno dei quattro sociologi citati meglio degli altri tre. Ed è quasi inevitabile che ciascun interprete troverà maggiori le analogie tra Parsons e uno di quei quattro sociologi che ha studiato meglio: ciò che conosciamo bene appare sempre più importante di ciò che conosciamo male. Per intenderci: se un interprete di Parsons ha studiato moltissimo Durkheim e pochissimo Spencer, quasi certamente giungerà alla conclusione che Parsons è stato influenzato più dal primo che dal secondo. Senza considerare, poi, che il pensiero di Parsons è andato incontro a «molti cambiamenti», come ha scritto John Finley Scott[33]. Ognuno di questi cambiamenti è stato originato o influenzato dalla scoperta di un nuovo autore. A ogni buon conto, Parsons ha scritto un lungo saggio autobiografico, apparso nel 1970 sulla rivista «Daedalus», *Sulla costruzione della teoria del sistema sociale. Una storia personale*[34], in cui racconta il suo rapporto con Weber, Durkheim, Pareto e Spencer, citato soltanto una volta con riferimento alla differenziazione sociale[35].

Vi sarebbero molte buone ragioni per considerare Parsons come un esponente della teoria sociologica classica, piuttosto che di quella contemporanea, tra cui la vastità della sua opera e la sua ambizione di fornire una teoria deduttiva di ampissimo respiro[36]. Parsons ha avuto ambizioni teoriche smisurate, non molto diverse da quelle di Comte, Spencer o Marx. Anche Parsons ha cercato di spiegare tutto il reale con un solo schema, lo schema AGIL, di cui ci occuperemo.

Le opere principali

Parsons è un autore che meriterebbe di essere riscoperto. Il primo passo da fare per invitare alla sua lettura è molto pratico: indicare le sue opere principali.

Parsons è stato molto prolifico: ha scritto ventuno libri come autore o coautore, quattordici dei quali pubblicati dalla Free Press di New York[37]. In questa sede, ci limiteremo a citare soltanto le opere principali, un'impresa non sempre agevole in Italia, dove gli editori hanno talvolta modificato i titoli originali, una scelta sempre invisa agli studiosi, soprattutto per la confusione che genera negli studenti.

La prima opera fondamentale è *La struttura dell'azione sociale* (1937), a cui sono seguiti tre libri pubblicati tra il 1951 e il 1953 ossia *Il sistema sociale* (1951), recentemente ristampato in Italia con un titolo diverso ovvero *Sistema politico e struttura sociale*[38] e poi *Toward a General Theory of Action* (1951) [Verso una teoria generale dell'azione][39] in collaborazione con Edward A. Shils, pubblicato pochi mesi prima del *Sistema sociale*. Due anni dopo, arriva l'importante volume *Working Papers in the Theory of Action* (1953) [Documenti di lavoro sulla teoria dell'azione], in collaborazione con Robert F. Bales e Edward A. Shils, dove appare il celebre schema AGIL[40], di cui parleremo più avanti. Nel 1956, pubblica *Economy and Society*[41], in collaborazione con Neil Smelser.

All'inizio degli anni Quaranta, Parsons inizia a studiare Freud approfonditamente, si sottopone al trattamento psicanalitico e scrive una serie di saggi per integrare il pensiero freudiano nella sua teoria sociologica. Su questa scia, pubblica prima *Family, Socialization and Interaction Process*[42] (1955), scritto con Robert F. Bales, ma tradotto in italiano come *Famiglia e socializzazione*[43]; e poi *Social Structure and Personality* (1964).

Nel 1949, pubblica *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*[44], tradotto parzialmente in italiano come *Società e dittatura*[45], mentre *Teoria sociologica e società moderna*[46] (1967) è un contributo alla storia del pensiero sociologico, che offre una brillante riflessione critica sulle opere di Durkheim, Weber e Marx.

Un'attenzione particolare merita una sua opera in due volumi: *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, edito nel 1966, e *The System of Modern Societies*, pubblicato nel 1971, che escono in Italia sotto lo stesso titolo: *Sistemi di società*[47]. In quest'opera, a cui attingeremo, Parsons riassume la sua teoria sociologica per ben due volte: nel secondo capitolo del primo volume[48], dedicato alle società tradizionali, e nel secondo capitolo del secondo volume[49], dedicato alle società moderne. Parsons ha riassunto le sue idee fondamentali sulla teoria dei sistemi anche nel saggio, *An Outline of the Social System*, pubblicato nel volume *Theories of Society*[50] (1961), scritto in collaborazione con Edward Shils e altri. *An Outline of the Social System* è uno dei suoi scritti più chiari ed è probabilmente questa la ragione per cui viene ancora incluso nelle antologie rivolte agli studenti delle università americane[51]. Ha una prosa scorrevole anche il saggio *Universali evolutivi nella società*[52], apparso nel 1964 sull'«American Sociological Review», in cui fissa le idee che poi svilupperà in *Sistemi di società*.

La scrittura di Parsons

Nel porre a confronto la prosa scorrevole di *Sistemi di società*, scritta nell'ultima fase della sua carriera, con la prosa respingente, che caratterizza gli esordi e il periodo dell'ascesa scientifica, ci domandiamo quale forma di tirannide la comunità accademica possa mai esercitare sullo spirito umano per indurre i professori universitari a scrivere in modo così incomprensibile per le persone comuni. La tesi di Peter Hamilton è indulgente. A suo giudizio, Parsons scrisse in questo modo

perché la sua teoria è molto complessa[53], ma questo non spiega come mai esistano autori dal pensiero complesso, che scrivono brillantemente. Il pensiero di Spencer non è meno complesso di quello di Parsons, eppure la sua scrittura è limpida e lineare. Ecco la nostra tesi: Parsons non scrive male perché ha un pensiero complesso; ha un pensiero complesso perché scrive male. A dispetto dell'opinione corrente, molte idee di Parsons sono semplici, come lo schema delle variabili strutturali, che studieremo più avanti. Parsons utilizza questo schema per affermare che gli individui, prima di agire, devono fare riferimento ai loro valori per decidere tra modi di agire alternativi: o sono egoisti o sono altruisti. Questa idea è semplice, eppure Parsons la fa apparire complicatissima e, infatti, la presenta sotto questo titolo nel *Sistema sociale*: «Le alternative strutturali dell'orientamento di valore come definizione di modelli relazionali di aspettativa di ruolo»[54].

Un buon modo per riproporre la lettura di Parsons a un pubblico italiano sarebbe la traduzione di *Toward a General Theory of Action*, magari, in una versione ridotta, come ha fatto Routledge nel 2017[55]. Grazie alla collaborazione di Shils e di numerosi altri autori, questo libro è scritto più chiaramente del *Sistema sociale*. Neil J. Smelser ha recentemente definito *Toward a General Theory of Action* [Verso una teoria generale dell'azione] come uno dei maggiori capolavori teorici della sociologia del Ventesimo secolo, «uno dei punti più alti, se non il più alto, nello sviluppo di una tradizione sociologica nota come analisi struttural-funzionale»[56]. L'approccio di Parsons è detto *struttural-funzionalista* perché attribuisce la massima importanza alla struttura e alla funzione.

Nel 1978, l'anno prima di morire, Parsons pubblica *Action Theory and the Human Condition*[57] [La teoria dell'azione e la condizione umana].

Per riassumere, elenchiamo soltanto i libri di Parsons disponibili in italiano, con l'indicazione della data della prima edizione italiana: *Società e dittatura* (1956); *La struttura dell'azione sociale* (1962); *Il sistema sociale* (1965); *Sistemi di società* (1971-1973) e *Teoria sociologica e società moderna* (1971), recentemente ristampato[58]. Il consiglio, per uno studente che voglia avvicinarsi a Parsons per la prima volta, è di iniziare dalla lettura di *Sistemi di società*.

Tre riferimenti fissi: valori, sistemi e interdisciplinarietà

Nell'opera di Parsons, è possibile individuare tre riferimenti fissi.

La centralità dei valori culturali

Il primo è l'*assoluta centralità dei valori culturali*: «I valori assumono la preminenza»[59]. Siccome «l'uomo è l'unico animale culturale»[60], spiega Parsons, anche l'azione umana è sempre culturale e non può fare a meno di ricorrere ai simboli per comunicare[61]. «Il possesso di una cultura è l'elemento distintivo della società umana»[62]. Il problema è che il codice genetico dell'uomo non contiene informazioni sui modelli simbolici e questo spiega come mai le società possano essere così diverse tra loro: «L'immensa variabilità dei modelli d'azione umani – scrive Parsons – è uno dei fatti più importanti nella condizione umana»[63].

La centralità del concetto di sistema

Il secondo è l'*assoluta centralità del concetto di sistema*. Parsons invita a concepire e studiare qualunque fenomeno sociale, inclusa una partita a scacchi[64], come

se fosse un sistema composto di parti interconnesse tendente a un equilibrio dinamico. Questa è la ragione per cui il suo approccio, oltre che struttural-funzionalista, è detto «sistemico». Il sistema, spiega Parsons, deve essere inteso come concetto analitico e non come unità concreta[65]. Il sociologo può concepire lo Stato come un'unità e i partiti come sotto-unità, ma può anche immaginare lo Stato come una sotto-unità del più ampio sistema internazionale e così via. Il sistema è nella mente del sociologo perché il concetto precede la ricerca. Parsons vede sistemi dappertutto, come Marx vede classi per ogni dove, e questo brano lo dimostra:

> Il fatto che si trattino le società come totalità – scrive Parsons in *Sistemi di società* – non esaurisce minimamente le possibilità di applicazione empirica del concetto di sistema sociale. Molti sistemi sociali come le comunità locali, le scuole, le aziende e le unità di parentela non sono società, ma piuttosto sotto-sistemi di una società. Inoltre, in un mondo sufficientemente pluralistico, molti sistemi sociali che sono sistemi «parziali» secondo il concetto di società, possono essere parte di più d'una società. I casi più semplici implicano un'interpenetrazione dell'appartenenza. Così, l'emigrazione di una famiglia nucleare rende quest'ultima, per gradi, un'unità strutturale nella società di immigrazione. Molti parenti rimangono tuttavia nella «madrepatria». Insieme alla famiglia emigrata essi costituiscono certamente dei sistemi sociali che permeano o coprono due o più società. Lo stesso si può dire delle aziende, delle associazioni professionali, delle chiese, e di altre organizzazioni che mantengono «diramazioni» in due o più paesi. In un certo senso, infine, la società non rappresenta il sistema sociale più estensivo, ma costituisce bensì una parte di un più vasto sistema internazionale o intersocietario[66].

L'interdisciplinarietà

Il terzo riferimento fisso è l'*interdisciplinarietà* ovvero il tentativo di fondere le scienze sociali in un corpo comune di conoscenze.

La teoria dell'azione sociale

I quattro elementi dell'azione sociale

Il punto di partenza di Parsons è l'analisi dell'azione sociale, in cui indica l'oggetto di studio della sociologia. L'azione sociale si compone sempre di quattro elementi minimi: un attore, un fine, una situazione e un orientamento normativo ovvero una predisposizione ad agire nel rispetto delle norme del sistema culturale. Se manca questo riferimento ai valori, scrive Parsons, manca l'azione sociale.

Nella *Struttura dell'azione sociale*, Parsons presenta la definizione di «atto elementare». Che differenza esiste tra l'atto elementare e l'azione sociale? L'atto elementare è un concetto astratto, con cui Parsons indica gli elementi di base che non possono mancare in un'azione sociale[67].

Vediamoli:

> Un «atto» richiede necessariamente i seguenti elementi: 1) colui che compie l'atto, l'«attore»; 2) l'atto deve avere, per definizione, un «fine», ovvero una situazione futura verso la quale è orientato il processo dell'azione; 3) esso ha inizio in una «situazione», le cui linee di sviluppo differiscono, in misura maggiore o minore, dalla situazione verso la quale è orientata l'azione, il fine. Questa situazione di partenza è a sua volta analizzabile in base a due elementi: quelli nei confronti dei quali l'attore non ha possibilità di controllo, che cioè egli non può modificare o fare a meno di modificare in relazione al

> suo fine, e quelli sopra i quali egli ha tale possibilità di controllo. I primi possono essere definiti le «condizioni» dell'azione, i secondi i «mezzi». 4) È implicito nella concezione stessa di questa unità, nei suoi usi analitici, un determinato modo di relazione tra questi elementi. Cioè, nella scelta di mezzi alternativi per un dato fine, in quanto la situazione consenta delle alternative, si ha un «orientamento normativo» dell'azione. Nel raggio di controllo dell'attore i mezzi usati non possono in generale essere concepiti come scelti a caso o dipendenti esclusivamente dalle condizioni dell'azione, ma devono in un certo senso essere soggetti all'influenza di un fattore indipendente, selettivo, la conoscenza del quale è necessaria per la comprensione dell'andamento dell'azione. Ciò che è essenziale al concetto di azione è l'esistenza di un orientamento normativo, non un orientamento di tipo particolare»[68].

Per riassumere, l'atto comprende: a) un attore; b) un fine; c) una situazione; d) un sistema di valori, che imponga all'attore di prendere una decisione sul modo più appropriato di agire.

La vera novità di questa definizione è nel quarto elemento, giacché i primi tre erano già presenti nella concezione utilitaristica del comportamento razionale[69]. L'introduzione dei valori è ciò che fa la differenza.

Valori e teoria economica

Parsons, che era stato inizialmente uno studente di economia, arriva a comprendere l'importanza dei valori nella vita economica gradualmente. Agli inizi, fu attratto da Alfred Marshall[70] (1842-1924), il maggior economista neoclassico del suo tempo, il quale aveva cercato di integrare il ruolo dei valori nella teoria economica. Di Marshall, Parsons apprezza l'attenzione per la natura umana e l'individualismo economico basato su «un'etica che insiste in primo luogo sulla responsabilità morale individuale»[71]. Marshall riconosceva che una serie di fattori extra-economici, come il carattere umano, potessero modificare le leggi economiche. A Marshall, Parsons dedica il capitolo IV della *Struttura dell'azione sociale*.

Il viaggio di Parsons verso il mondo dei valori prosegue con la scoperta dell'economista che, più di ogni altro, aveva esaltato il ruolo dei fattori extra-economici, Pareto, a cui Parsons dedica ben tre capitoli della *Struttura dell'azione sociale*[72].

Ma che cosa ha spinto Parsons a lasciare gli studi economici per dedicarsi agli studi sociologici?

Parsons era insoddisfatto dalla teoria economica e dalla teoria utilitaristica, che facevano scaturire l'ordine sociale dal perseguimento degli interessi egoistici. A Parsons, che veniva da una famiglia piena di valori religiosi, non piaceva questa assenza di valori negli economisti.

Influenzato da Durkheim, giunse alla conclusione che l'interesse privato non può produrre automaticamente le condizioni per il funzionamento dell'economia. Affinché nasca un mercato economico, deve prima esistere un insieme di valori istituzionalizzato. Chi scambia, vende, compra e commercia, deve poter dare per scontato che il proprio cliente o venditore non ricorrerà alla frode, all'inganno, alla minaccia o alla violenza. Il mercato non può funzionare se gli individui non condividono un sistema di valori. Senza i valori, scrive Parsons, gli uomini non potrebbero nemmeno comunicare giacché «una comunicazione reale in termini culturali-simbolici umani comporta *sempre* dei valori comuni a qualche livello e sotto determinati profili»[73].

Ma fu Weber a dischiudergli un nuovo orizzonte, con la sua tesi secondo cui gli individui, pur essendo razionali, definiscono i loro obiettivi economici in base a un complesso di valori e di credenze. In tal modo, Weber spiegava come mai gli individui agissero spesso contro gli imperativi utilitaristici dell'interesse personale. L'attore sociale di Parsons, come l'imprenditore calvinista di Weber, agisce sempre in vista di una gratificazione, ma non agisce a caso o in base a un sistema meccanico di premi e punizioni: è mosso da valori. L'azione sociale di Parsons, come quella di Weber, è dotata di senso e dev'essere studiata in base al punto di vista dell'attore. Il sociologo, scrive Parsons, è interessato allo studio del contenuto della mente delle persone e deve sempre distinguere il punto di vista oggettivo dell'osservatore esterno dal punto di vista soggettivo dell'attore sociale.

Situazione: mezzi e condizioni

L'enfasi sui valori e sul volontarismo non deve farci dimenticare che Parsons è un sociologo. Come tale, non può disconoscere il peso che la società esercita sull'individuo. Per questo motivo, precisa che l'azione avviene sempre in una situazione, che si divide analiticamente in due parti: la parte che l'individuo controlla, rappresentata dai mezzi in suo possesso, e la parte che l'individuo non controlla, rappresentata dalle condizioni. Parsons, nel secondo capitolo della *Struttura dell'azione sociale*, fa l'esempio dello studioso alle prese con la scrittura di un saggio: egli controlla i mezzi, tra cui le penne, la macchina da scrivere, i fogli e i libri sugli scaffali della sua libreria, ma non controlla i libri che non possiede e i fogli che non ha, che rappresentano la condizione della situazione[74]. Anche il corpo e la mente sono mezzi e non dovrebbero mai essere trascurati, perché hanno un ruolo da protagonisti nelle situazioni. Parsons vuole tenere insieme il *volontarismo* e l'*oggettivismo*: l'attore sociale è libero di scegliere, ma non completamente, perché ogni situazione presenta una serie di forze oggettive, che la volontà non può modificare. Il che equivale a dire che la volontà dell'attore e l'influenza della società sono intrecciate. Chi elimina l'importanza delle condizioni cade nell'idealismo radicale; chi elimina l'importanza dell'aspetto normativo cade nel positivismo radicale. Questa è la ragione per cui il modo più semplice di presentare Parsons a un pubblico di non esperti consiste nel dire che Parsons ha cercato di integrare l'oggettivismo di Durkheim con il soggettivismo di Weber. Questa presentazione è molto efficace sotto il profilo didattico, ma un po' fuorviante, perché Parsons cercò di integrare ben più di due autori. Freud, come vedremo, ebbe un peso enorme nel tentativo di bilanciare il «cosismo» di Durkheim.

Tra volontarismo e oggettivismo

Per ora, lasciamo che sia Parsons a spiegarci quale sia il modo migliore di concepire l'azione sociale per evitare di cadere nell'idealismo e nel positivismo radicali:

Evitare la trappola del radicalismo

> Si deve pensare all'azione come implicante uno stato di tensione tra due ordini diversi di elementi, quello normativo e quello condizionale. In quanto processo, infatti, l'azione è la modificazione degli elementi condizionali, nel senso di una maggiore conformità alle norme. L'eliminazione dell'aspetto normativo annulla il concetto stesso di azione e conduce alla posizione del positivismo radicale. L'eliminazione delle condizioni, della tensione

> da quel lato, annulla analogamente l'azione e porta all'emanazionismo idealistico. Così, le condizioni devono essere concepite come un estremo, i fini e le norme come l'estremo opposto, mentre i mezzi e lo sforzo si trovano compresi come anelli di congiunzione tra questi due poli[75].

In sintesi, per evitare di cadere nel positivismo e nell'idealismo radicali dobbiamo sempre avere presente che, da una parte, ci sono le condizioni e, dall'altra, le norme, che influenzano la scelta dei mezzi con cui realizziamo i nostri fini. In mezzo, c'è l'attore sociale, con la sua volontà, la sua intenzionalità, i suoi sforzi e i mezzi di cui dispone, tra cui il corpo. Se ignoriamo le condizioni, cadiamo nell'idealismo; se ignoriamo i valori, cadiamo nel positivismo. I valori complicano la vita degli uomini. Se non esistessero i valori, l'uomo potrebbe agire soltanto in base all'utile, ma i valori rendono l'azione umana un continuo dilemma etico. Ecco perché l'azione comporta una tensione tra le norme e le condizioni. Se sono protestante, marxista o musulmano, devo capire come realizzare i miei fini senza calpestare i miei valori. L'azione sociale è vitale: se gli individui non agiscono, il sistema muore: «Il sistema sociale è fatto di azioni degli individui»[76], si legge in *Toward a General Theory of Action*.

L'individuo deve agire, ma in che modo?

Lo schema delle variabili strutturali

L'attore di Parsons deve fronteggiare una serie di dilemmi sul modo più adeguato di orientare l'azione verso gli altri. Questi dilemmi sono chiamati da Parsons in vari modi. Il più noto è *variabili strutturali*[77] (*pattern variables*), ma Parsons utilizza anche altre espressioni, tra cui «alternative di ruolo», «alternative polari»[78], «alternative strutturali»[79], «coppia di alternative»[80] e «alternativa fondamentale»[81].

In *Toward a General Theory of Action*, Parsons e Shils hanno presentato una definizione di variabile strutturale, che traduciamo rimanendo molto fedeli al testo originale: «Una variabile strutturale è una dicotomia, un lato della quale deve essere scelta da un attore prima che il significato di una situazione sia determinato per lui, e quindi prima che egli possa agire rispetto a quella situazione»[82]. Detto più semplicemente, la variabile strutturale è una biforcazione. Nel momento in cui scegliamo il sentiero previsto dal nostro sistema culturale, riproduciamo l'ordine sociale e giochiamo il ruolo adeguato alla situazione. Scegliere la variabile strutturale giusta significa agire in base alle aspettative degli altri.

Ecco lo schema delle variabili strutturali delle aspettative di ruolo, secondo l'ordine indicato nel *Sistema sociale* e in *Toward a General Theory of Action*.

La dicotomia affettività/ neutralità affettiva

La prima variabile strutturale riguarda la dicotomia *affettività/neutralità affettiva*[83]. L'attore deve scegliere se lasciarsi coinvolgere affettivamente o rimanere emotivamente distaccato. Nel primo anno di scuola, al bambino è concesso di avere verso la maestra alcuni atteggiamenti che ha con la mamma; atteggiamenti non più ammissibili con il passare degli anni. Nel saggio *La classe scolastica come sistema sociale* (1959), Parsons spiega che il bambino deve imparare a in-

teragire in modo affettivamente neutrale per prepararsi a entrare nel mondo degli adulti e, poi, in quello del lavoro, caratterizzato da rapporti strumentali[84].

La dicotomia ego/collettività

La seconda variabile strutturale è data dalla dicotomia *ego/collettività*.

L'attore deve scegliere se essere al servizio dei propri interessi privati o servire la collettività. La società moderna prevede che alcuni attori perseguano il proprio interesse egoistico (l'uomo d'affari) e altri gli interessi collettivi (il medico). Il ruolo è sempre fondamentale giacché a ogni ruolo è associato un certo modo di agire[85].

Partocolarismo *vs* universalismo

La terza variabile strutturale è rappresentata dalla dicotomia *particolarismo/universalismo*. Imboccare la strada del particolarismo, spiega Parsons, significa trattare il prossimo con l'atteggiamento che vige nel rapporto tra gli amici: l'amico viene trattato in modo particolare. Quando, invece, l'agire normativo è orientato all'universalismo, l'attore agisce come se tutti gli uomini con cui interagisce fossero portatori degli stessi diritti e degli stessi doveri. È il caso del giudice.

Realizzazione *vs* attribuzione

La quarta variabile strutturale è data dalla dicotomia *realizzazione/attribuzione*.

Per spiegare questa coppia di alternative, Parsons fa riferimento ai concetti di *status attribuito/status acquisito* proposti da Ralph Linton. Esempi di *status* attribuito o ascritto sono il sesso, l'età, il colore della pelle, la classe sociale. Nel caso dell'attribuzione, l'altro viene trattato in base alle qualità che la società gli attribuisce. Nel caso della realizzazione, in base a ciò che ha realizzato.

La dicotomia specificità/diffusione

La quinta variabile strutturale è data dalla dicotomia *specificità/diffusione*.

Un tipico dilemma che gli individui devono sciogliere è se debbano porsi verso il prossimo in modo rigido o lasciare che la relazione sia libera e spontanea. Nel primo caso, la relazione è specifica e l'altro deve attenersi a un modo di interagire ancorato a una certa situazione. Non può porci qualunque domanda voglia sulla nostra vita o toccare qualunque tipo di argomento: è il caso della relazione tra il medico e il paziente, i cui ruoli prevedono che non vadano oltre i discorsi sulla salute e la malattia. Nel caso della relazione diffusa, invece, decidiamo che l'altro sia libero di interagire più liberamente e teniamo conto di tutti gli aspetti della sua personalità.

La reciprocità delle aspettative

Attenzione: l'individuo o *ego*, precisa Parsons, sceglie la variabile strutturale prima di iniziare l'interazione con l'altro o *alter*. L'ordine sociale si riproduce scorrevolmente perché, grazie alla *reciprocità delle aspettative*, *ego* immagina che la reazione di *alter* sarebbe negativa se scegliesse la variabile strutturale non adeguata al proprio ruolo. Ad esempio, il medico sceglie la variabile strutturale prima di iniziare a parlare con il paziente. Siccome il medico e il paziente condividono la stessa cultura, il medico sa quale modo di agire il paziente si aspetti da lui e sceglie la variabile strutturale tenendo conto di questa aspettativa. Il discorso, ovviamente, vale anche all'inverso, cioè quando è il paziente ad avviare l'interazione con il medico.

Il fatto che tutti gli individui scelgano le stesse variabili strutturali conferisce alla società i suoi tratti peculiari. Attraverso le scelte di fondo binarie, Parsons pensa che sia possibile classificare le società e le culture.

La ricerca sui ruoli in ambito medico-ospedaliero

Sebbene si sia definito un «incurabile teorico»[86], Parsons ha incluso, nel *Sistema sociale*, i risultati di una sua ricerca con il metodo dell'osservazione partecipante, condotta in due ospedali per studiare il rapporto medico-paziente in base allo schema delle variabili strutturali.

Il rapporto medico-paziente

Il medico ricopre un ruolo che gli impone di trattare i pazienti in modo universalistico e lo induce alla neutralità affettiva. Questi valori sono dentro di lui, fanno parte della sua personalità: «Un medico generico – racconta Parsons – che aveva lo studio in casa e che era senza infermiera e spogliatoio, raccontò che di solito egli usciva dallo studio per permettere alla paziente di prepararsi alla visita medica. Quando, come talvolta gli accadeva, la paziente cominciava a svestirsi prima che fosse uscito dalla stanza, egli si sentiva decisamente imbarazzato, anche se la stessa paziente spogliata sul lettino non lo imbarazzava affatto. Il punto fondamentale è che per la maggior parte degli uomini "una donna che si spoglia nella stessa stanza" significa di solito relazioni sessuali potenziali, mentre per il medico "una donna sul lettino di visita" significa un'attività professionale da compiere»[87]. L'uomo è un animale culturale che vive di simboli. Persino un sentimento come l'imbarazzo dipende dal ruolo che occupiamo nel sistema.

Continuando a seguire lo schema delle variabili strutturali, Parsons spiega che il medico è tenuto alla neutralità affettiva per operare i suoi pazienti al riparo da emozioni dirompenti, ma anche per rassicurarli sul fatto che le sue decisioni saranno influenzate soltanto dalla scienza. Parsons cita l'esempio di un «noto chirurgo» che non si fidava più del proprio giudizio professionale nei confronti di un bambino di nove anni, a cui si era legato emotivamente. Il chirurgo avrebbe preferito evitargli una seconda operazione per non vederlo soffrire di nuovo. Era però consapevole che, evitandogli una sofferenza nel presente, avrebbe rischiato di procurargli un male più grande nel futuro[88]. Inoltre, lo *status* del medico è acquisito: si diventa medici per meriti personali, mentre le relazioni tra il medico e i pazienti sono specifiche e non diffuse. Il medico interagisce soltanto intorno a problemi di salute e malattia ed è in difficoltà quando il paziente cerca di stabilire un rapporto di amicizia personale[89]. L'uomo d'affari e il medico si distinguono per il loro orientamento opposto: il primo è rivolto al profitto personale e il secondo all'interesse della collettività: «In questa sede si può osservare che l'orientamento medico in vista della collettività è protetto da una serie di pratiche simbolicamente significanti, che valgono a differenziarlo nettamente dall'uomo di affari. Egli non può fare pubblicità – può soltanto annunciare modestamente con la sua "targhetta" e il suo titolo nell'elenco telefonico e sulle liste professionali la propria disponibilità a fornire un servizio medico. Egli non può mercanteggiare le parcelle con i clienti – "prendere o lasciare" è l'atteggiamento che gli viene imposto. Egli non può rifiutare i pazienti in base al fatto che non offrono "garanzie di solvibilità". [...] Il quadro generale è quello di una separazione netta dal mercato e dalle consuetudini di prezzo del mondo degli affari, attraverso modi di agire che in molti casi escludono il medico da varie possibilità immediata di profitto finanziario, le quali sono invece considerate come legittimamente aperte all'uomo di affari»[90]. Il medico si

pone simili dilemmi perché la società è entrata nella sua personalità attraverso il processo di socializzazione. Questi studi di Parsons, contenuti nel capitolo X del *Sistema sociale*, hanno avuto un ruolo fondamentale nella nascita della sociologia della salute e della medicina[91].

Parsons si opponeva, ancora una volta, al comportamentismo o behaviorismo, che, eliminando il problema della volontà soggettiva, spiegava l'azione umana come un semplice meccanismo di risposta a uno stimolo; si opponeva anche all'utilitarismo, che, eliminando il problema dei valori, spiegava le azioni con la ricerca dell'interesse.

L'influenza di Tönnies

Per quanto riguarda lo schema delle variabili strutturali delle aspettative di ruolo, Parsons riconosce di essere debitore alla tradizione sociologica della classificazione dicotomica delle società, che ha reso celebre Ferdinand Tönnies (1855-1936), il quale aveva distinto tra comunità e società, nella sua opera omonima, pubblicata nel 1887[92]. Nella comunità, spiega Tönnies, dominano i rapporti diretti, le relazioni sono affettivamente coinvolgenti e gli individui sono considerati un fine; nella società, invece, dominano i rapporti impersonali e strumentali, le relazioni sono affettivamente neutre e gli individui sono considerati un mezzo. Anche Durkheim aveva impostato la sua analisi sociologica sulla base di coppie concettuali dicotomiche, come solidarietà meccanica/solidarietà organica.

Variabili strutturali e socializzazione

Scegliamo la variabile strutturale più appropriata al ruolo perché la società è entrata dentro di noi: «La garanzia del giusto comportamento in ogni contesto – scrive Parsons – richiede un processo di apprendimento e un sistema di meccanismi di controllo»[93].

La trasformazione in unità di un sottosistema

Come facciamo a diventare «unità»[94] di un sistema? Come può verificarsi un fatto così importante? Noi diventiamo unità di un sistema soltanto giocando un ruolo: non vi sono altri modi[95]. Il comportamento di un individuo nel suo ruolo è governato e regolato dai valori, dalle norme e dagli scopi collettivi. Quando un individuo gioca un ruolo, non fa quel che vuole in base alla sua personalità: fa, principalmente, ciò che prevedono i valori, le norme e gli scopi collettivi. Per capire come giocare il nostro ruolo, e collegare la nostra personalità al sistema, dobbiamo interiorizzare una cultura attraverso il processo di socializzazione. Parsons prende questa idea, l'idea del potere della socializzazione, dalla teoria sociologica di Durkheim, che integra con la teoria psicoanalitica di Freud, il quale aveva scomposto la personalità in tre componenti: l'Es, l'Io e il Super-Io[96].

L'integrazione della teoria freudiana

L'Es è una fonte di energia che funziona in base al principio del piacere. Quando l'uomo si sfama, espelle le feci o raggiunge l'orgasmo, scarica la tensione, ricavando una sensazione di piacere. Le pulsioni biologiche e sessuali sono fondamentali per comprendere l'Es, che, senza una guida, rischierebbe di distruggerebbe l'organismo corporeo: un uomo affamato non può mangiare un sasso. L'Io è il principio di realtà che guida l'Es o, se si preferisce, è quella componente della personalità che media il rapporto tra l'Es e il mondo circostante. L'Io impone

all'Es di attendere le condizioni adeguate prima di scaricare la tensione. Quando le condizioni si presentano, entra in gioco la terza componente della personalità, il Super-Io o coscienza morale, che deve compiere un'ulteriore distinzione giacché non tutti i cibi commestibili sono leciti. Secondo Parsons, il fine della socializzazione è la formazione del Super-Io, che rappresenta l'inclusione della società nella personalità attraverso l'identificazione del bambino con il genitore dello stesso sesso[97]. L'introiezione dell'autorità, delle norme e dei valori sociali e culturali nel Super-Io spinge l'individuo a rispettare le regole della società, anche quando potrebbe violarle senza essere scoperto: è come se suo padre o sua madre fossero sempre presenti, pronti a lodarlo o a rimproverarlo. Il processo di interiorizzazione delle norme consente a Parsons di rispondere a questo tipo di domande: perché agisco contro il mio egoismo per favorire l'interesse collettivo? Perché agisco secondo i valori della società pur sapendo che nessuno scoprirebbe le mie trasgressioni? Perché scelgo la strada più difficile per raggiungere il mio fine, anziché quella più facile, ma meno onorevole? Sono domande mai tramontate[98].

Parsons spiega il dilemma dell'integrazione sociale con la formazione del Super-Io.

La complementarietà delle aspettative

Quando la socializzazione ha successo, si crea ciò che Parsons chiama la *complementarità delle aspettative*: l'individuo, condividendo gli stessi valori degli altri membri della società, sceglie la variabile strutturale più adeguata al ruolo e la vita sociale si riproduce senza ostacoli nel rispetto dei modelli dominanti. *Complementarità delle aspettative* significa che ognuno sa che cosa aspettarsi dagli altri.

La socializzazione avviene, innanzitutto, in seno alla famiglia, durante l'infanzia.

Il ruolo della famiglia nella socializzazione

In modo analogo a Comte, Parsons ritiene che la funzione fondamentale della famiglia sia quella di socializzare i bambini per trasformarli in membri della società. Volendo ribadire la centralità della psicologia nella sua sociologia, Parsons decide di realizzare il volume *Famiglia e socializzazione* con la collaborazione di uno psicologo sociale, Robert F. Bales (1916-2004), studioso del comportamento nei piccoli gruppi. I due autori chiariscono, sin dalla *Prefazione*, che «la funzione forse più importante della famiglia sta nel suo contributo alla socializzazione dei figli. [...] Ma non si può studiare efficacemente la famiglia come agenzia socializzante senza comprendere il processo di socializzazione stesso nei suoi aspetti psicologici, e cioè il processo di sviluppo della personalità del bambino. Questo spiega il perché di tanta attenzione, da parte nostra, ai problemi psicologici. Infatti la comprensione precisa di tale aspetto di questo gruppo di problemi non può non contribuire alla nostra comprensione degli aspetti sociologici della famiglia»[99]. *Famiglia e socializzazione* – scrivono gli autori – è «un'analisi sociologica della famiglia americana»[100], che ricorre alla sociologia comparata per studiare la struttura familiare delle società semplici, tra cui quella degli Arapesh, una popolazione patrilineare delle montagne della Nuova Guinea, dei Mundugomor, dei Cheyenne, degli Arapaho e dei Nuer[101].

Secondo Parsons, la differenziazione strutturale della società ha avuto numerose conseguenze sull'organizzazione della famiglia americana, che è diventata sempre più specializzata. Le sue funzioni sono meno numerose rispetto al passato e, nello stesso tempo, più specifiche. La differenziazione strutturale della società ha dato vita a molte agenzie di socializzazione in competizione con la famiglia, tra cui Stati, Chiese, grandi aziende, università e associazioni professionali. Questo

però non significa che la famiglia sia diventata poco importante. Al contrario, proprio perché si è fortemente specializzata, svolge una funzione vitale per il sistema sociale. La famiglia americana non è morta, scrive Parsons, ha cambiato la sua struttura e la società non può farne a meno: «Questo significa che la famiglia è diventata *un'agenzia più specializzata di quanto non fosse prima*, e, probabilmente, più specializzata di quanto non sia mai stata in qualsiasi società anteriore di cui si ha notizia. Indubbiamente, questo rappresenta un declino di *certe* caratteristiche tradizionalmente associate con la famiglia; ma se ciò significhi anche un "declino della famiglia" in senso più generale, è un altro problema, e la nostra opinione è negativa. Ci sembra piuttosto che tutte le prove disponibili tendano a indicare l'inizio di una relativa stabilizzazione di un nuovo tipo di struttura famigliare, in un rapporto nuovo con una struttura sociale generale, una struttura in cui la famiglia è più specializzata di prima, ma non, in qualsiasi senso generale, meno importante, dal momento che la società dipende da essa in modo più esclusivo per lo svolgimento di alcune delle sue funzioni vitali»[102].

Proviamo a riassumere quanto detto finora perché si tratta di un passaggio cruciale del pensiero di Parsons.

Il problema del sistema è quello di trasformare gli individui in sue componenti affinché agiscano per preservarlo con la forza della loro volontà. Gli individui non diventano unità del sistema con la loro personalità, ma inserendo la loro personalità in un ruolo, che si inserisce, a sua volta, nel sistema. Per capire come funzionare come unità del sistema, l'individuo deve imparare i valori, le norme e fare propri gli scopi collettivi. Adesso sarà forse più chiaro questo brano di Parsons, tratto da *Teoria sociologica e società moderna*: «Il ruolo è il principale punto di articolazione diretta fra la personalità dell'individuo e la struttura del sistema sociale»[103].

La definizione di sistema sociale

L'importanza del ruolo ci consente di presentare quella che ci sembra la migliore definizione che Parsons abbia scritto di sistema sociale. Nella vasta opera di Parsons, è possibile imbattersi in una pluralità di definizioni di sistema sociale. Una di queste, piuttosto incomprensibile, l'abbiamo già incontrata. Questa, che esalta l'importanza del ruolo, è molto più chiara ed è tratta da *Toward a General Theory of Action*; la traduciamo come segue:

> Un sistema sociale è un sistema di azioni di individui, le cui unità principali sono i ruoli e le costellazioni di ruoli. È un sistema di azioni differenziate, organizzato in un sistema di ruoli differenziato. La differenziazione interna, che è una proprietà fondamentale di tutti i sistemi, richiede l'integrazione. È una condizione dell'esistenza del sistema che i ruoli differenziati devono essere coordinati o negativamente, nel senso di evitare interferenze distruttive tra [un ruolo] e l'altro, o positivamente, nel senso di contribuire alla realizzazione di certi scopi collettivi condivisi attraverso attività di collaborazione[104].

Quando la socializzazione fallisce: sanzioni e controllo sociale

Il ruolo è fondamentale giacché il sistema sociale è organizzato in base ai ruoli.

Ma che cosa accade a coloro che tradiscono le aspettative di ruolo, mettendo a rischio l'armonia sociale?

Dove non arrivano la socializzazione e il Super-Io, risponde Parsons, arrivano il controllo sociale e le sanzioni[105].

Il ruolo della forza del consenso

Nella sua *Introduzione* alla nuova edizione di *Verso una teoria generale dell'azione* (2017), Smelser ha messo bene in luce quanto siano importanti le sanzioni e il controllo sociale nella teoria di Parsons. È importante riportare questo brano di Smelser perché mostra che non è affatto vero che Parsons abbia avuto una concezione ingenua della trasmissione dei valori nella società. Parsons era ben consapevole del ruolo della forza e della costrizione nella storia del consenso. Per Parsons, infatti, «i meccanismi principali per mantenere l'equilibrio dei sistemi sociali sono la socializzazione e il controllo sociale. La socializzazione è l'inculcare, attraverso l'apprendimento, le disposizioni per conformarsi alle aspettative di ruolo del sistema sociale. La socializzazione è concepita come la prima linea di difesa contro la devianza. Tuttavia, il fallimento dei meccanismi della socializzazione nel motivare la conformità alle aspettative crea tendenze al comportamento deviante che, oltre certi punti critici, sarebbero distruttive per l'ordine sociale o l'equilibrio. La risposta del sistema sociale è di attivare vari meccanismi di controllo sociale, che includono l'imposizione di sanzioni (premi e punizioni), l'isolamento e la segregazione, e la reintegrazione soggetta a condizioni»[106].

I devianti vengono spinti al conformismo dalle sanzioni negative. Se gli individui non si conformano alle aspettative di ruolo, le sanzioni diventano sempre più dure. Nel processo di socializzazione, la figura familiare preposta a colpire il bambino con le sanzioni può cambiare in base alle società, ma non per questo viene meno. Negli Arapesh, ad esempio, spetta al fratello della madre, e non al padre, il ruolo di «esecutore ufficiale delle punizioni»[107]. Il controllo sociale è importante per Parsons, che però pone le sanzioni in basso nella scala gerarchica degli elementi di controllo dell'azione sociale: la cima è occupata dai valori. La ragione per cui Parsons non enfatizza eccessivamente il ruolo delle sanzioni è facilmente intuibile: non vuole indurre a credere che gli individui rispettino i modelli d'interazione perché sono spaventati dalle punizioni o allettati dai premi perché questo è lo schema di fondo del comportamentismo.

In base alla teoria di Parsons, la devianza può verificarsi in punti diversi del sistema e in momenti diversi della vita. Ad esempio, un individuo può avere assimilato correttamente i ruoli e i valori della società durante l'infanzia, ma poi, divenuto adulto, può incontrare difficoltà a comprendere quale sia il modo più corretto di comportarsi in un certo ambiente. Gli può capitare di trovarsi in un ambiente che utilizza un sistema simbolico, a cui è estraneo o che non riesce a interpretare secondo i codici dominanti. Ovviamente, la devianza può prodursi anche a causa di un processo di socializzazione fallimentare durante l'infanzia.

L'attore sociale di Parsons è autonomo o determinato?

Ai teorici individualisti, l'attore sociale di Parsons appare determinato dal sistema culturale, che gli inculca i suoi valori[108]. Se i bambini agiscono in un certo modo, osservano i critici di Parsons, è perché sono stati coinvolti in un determinato pro-

cesso di socializzazione attraverso il quale hanno interiorizzato i valori dominanti, con cui scelgono la giusta variabile strutturale, che li spinge a riprodurre i modelli culturali. I bambini giocano a fare la guerra con i soldatini e le bambine giocano a fare le mamme con le bambole. Il bambino deve comportarsi come un «ometto» e la bambina come una «donnina»[109] affinché diventino delle unità del sistema in grado di agire in modo funzionale alla sua riproduzione. In questo modo, i bambini vengono preparati a riprodurre l'ordine sociale e diventano semplice «energia da incanalare»[110]. Per molti storici del pensiero sociologico, la personalità dell'attore di Parsons è «passiva ed eterodiretta»[111]. D'altra parte, lo stesso Parsons si definì un «determinista culturale»[112]. Tuttavia, alcuni suoi interpreti rifiutano di prendere alla lettera questa definizione e insistono sul fatto che la proprietà più generale e fondamentale del sistema di azione di Parsons è la relazionalità delle sue parti[113].

Ai critici marxisti, invece, l'attore di Parsons appare troppo libero. Per i gusti degli individualisti, il volontarismo di Parsons è troppo scarso; per quelli dei marxisti, è eccessivo.

Alvin Gouldner ha sviluppato un ragionamento che consente una risposta più precisa.

Il confronto con il determinismo di Durkheim

Anziché chiedersi se l'attore di Parsons sia autonomo o determinato, ha confrontato l'attore di Parsons con quello di Durkheim. Rispetto a Durkheim, scrive Gouldner, Parsons segna un avanzamento in direzione di un volontarismo più spiccato. Anche l'attore parsonsiano è condizionato dal sistema sociale, ma la sua libertà è maggiore rispetto a quella dell'attore durkheimiano. Parsons non concepisce l'individuo come un agente passivo e la sua teoria «costituisce, a confronto della teoria sociale di Durkheim, un passo avanti verso il liberalismo. Contrariamente a quella, essa infatti non annulla l'individuo per raggiungere l'ordine e la solidarietà sociali; non lo vede come strumento e ricettacolo della coscienza collettiva e di correnti sociali esoteriche; non lo esorta a guardare con sospetto all'industria ed agli appetiti avidi ed insaziabili dell'uomo, ad inchinarsi con riverenza di fronte alla società e ad apprezzare compiti circoscritti ed orizzonti limitati, a limitare le ambizioni o ad essere docile nei confronti dell'autorità. Passando da Durkheim a Parsons – conclude Gouldner – i valori alla base della teoria funzionalistica mutano in modo notevole»[114].

Il modello AGIL

Gli imperativi funzionali

Dopo avere chiarito che cosa sia l'azione sociale, Parsons si impegna a elaborare una teoria del sistema sociale per individuare le funzioni che tutte le società devono soddisfare per sopravvivere. Senza svolgere queste funzioni vitali, chiamate *imperativi funzionali* o *requisiti funzionali*, le società non potrebbero né esistere, né conservarsi. Gli imperativi funzionali offrono il vantaggio di comparare società molto diverse tra loro, senza giudicarle moralmente. Gli antropologi europei erano soliti distinguere le società semplici dalle società complesse, ponendole lungo una scala gerarchica di tipo evolutivo. In vetta alla gerarchia, collocavano le società che, avendo una struttura più complessa, svolgevano fun-

zioni specifiche e definite. Parsons, invece, spiega che ogni società, semplice o complessa, antica o moderna, deve svolgere quattro funzioni, ognuna delle quali è affidata a un sottosistema particolare. Questi quattro requisiti funzionali sono: adattamento (A), perseguimento dei fini o *goal attainment* (G), integrazione (I) e latenza (L). È il celebre schema AGIL, che prende il nome dalle iniziali di questi quattro imperativi funzionali. Il modello AGIL non appare nel *Sistema sociale* (1951). Lo schema AGIL verrà affinato dopo la pubblicazione del *Sistema sociale*, grazie alla collaborazione con Robert F. Bales ed Edward Shils, con i quali Parsons realizzerà il già citato *Working Papers in the Theory of Action* (1953). È nel quinto capitolo di *Working Papers in the Theory of Action* che finalmente appare lo schema AGIL[115], riproposto due anni dopo in *Famiglia e socializzazione*[116]. Bales ha avuto un ruolo fondamentale nell'elaborazione dello schema AGIL. Si potrebbe addirittura affermare che ha avuto un ruolo maggiore di Parsons, come lo stesso Parsons sembra dire in una pagina di *Famiglia e socializzazione*, che riportiamo in nota[117].

L'equilibrio dinamico

Prima di addentrarsi nella spiegazione di ogni requisito funzionale, Parsons chiarisce che il suo discorso non può essere compreso prescindendo dal concetto fondamentale di equilibrio dinamico. L'equilibrio è dinamico perché è garantito dall'interazione tra le componenti del sistema, che presentano continue oscillazioni. È proprio il dinamismo provocato dalle oscillazioni a creare l'equilibrio. L'equilibrio del sistema è un equilibrio di componenti in movimento. Questa idea è tipica del funzionalismo, che è un'analisi della relazione tra le unità e le loro componenti[118]. Quando il sistema sociale è scosso dall'interno o dall'esterno, svolge una serie di funzioni per riequilibrarsi. Detto nel modo più semplice possibile, una funzione è un'attività. Il sistema svolge l'attività di adeguarsi all'ambiente circostante, l'attività di perseguire almeno uno scopo collettivo, l'attività di armonizzare le sue parti interne e l'attività di motivare psicologicamente i suoi membri affinché si mobilitino per realizzare i fini comuni. Come abbiamo già accennato, la motivazione è decisiva: se gli individui smettono di agire, il sistema cessa di esistere. Il che significa che gli individui sono la vera forza motrice del sistema sociale.

Il modello AGIL

Ecco il modello AGIL:

(A) *Adattamento*: è la funzione che consente alla società di adattarsi all'ambiente circostante per trovare le risorse con cui tenersi in vita. In una società complessa, questa funzione è svolta dal sottosistema economico; in una società semplice, dai cacciatori e dai raccoglitori.

(G) *Goal attainment* o perseguimento degli scopi: è la funzione che consente alla società di raggiungere i fini comuni. In una società complessa, questa funzione è svolta dal sottosistema politico, fatto di parlamenti, governi, pubblica amministrazione ecc. In una società semplice, è il guerriero più valoroso o il gruppo degli anziani a indicare gli scopi collettivi verso cui indirizzare la comunità.

(I) *Integrazione* delle parti del sistema: è la funzione che consente a una società altamente differenziata di coordinare le sue unità interne affinché diano il loro contributo al funzionamento del sistema globale. Siccome una società

complessa è composta di numerose sotto-unità, è necessario che queste non entrino in conflitto tra loro. Spetta al diritto il compito di armonizzare le tensioni che sorgono tra le componenti del sistema.
Siccome Parsons scrive che i problemi relativi alla funzione di integrazione del sistema rappresentano «il cuore degli interessi della teoria sociologica»[119], lasciamo che sia lui a spiegare in che cosa consista questa attività così importante, in questo brano tratto da *An Outline of the Social System*, che traduciamo come segue: «Tutti i sistemi – scrive Parsons – eccetto un numero limitato di casi, sono differenziati e segmentati in unità relativamente indipendenti, ossia, devono essere trattati come sistemi che mantengono un confine all'interno di un ambiente con altri sistemi, che, in questo caso, sono sottosistemi dello stesso sistema più inclusivo. Il problema funzionale dell'integrazione riguarda l'allineamento reciproco di queste unità o sottosistemi dal punto di vista dei loro contributi al funzionamento effettivo del sistema come un tutto. Questo, di conseguenza, riguarda la loro relazione con il problema del mantenimento del modello e con quello della situazione esterna attraverso processi di perseguimento dello scopo e adattamento. In una società altamente differenziata, il centro focale della funzione integrativa risiede nel suo sistema delle norme legali e delle agenzie associate alla sua gestione, particolarmente le corti e la professione legale. Le norme legali a questo livello, piuttosto che una costituzione suprema, governano l'allocazione dei diritti e degli obblighi, dei servizi e delle ricompense, tra unità differenti di un sistema complesso; queste norme facilitano gli allineamenti interni compatibili con la stabilità del sistema dei valori o con il suo cambiamento ordinario, così come con l'adattamento alle domande mutevoli della situazione esterna»[120].
(L) *Latenza* o *funzione di mantenimento del modello* (*pattern-maintenance*): è la funzione con cui la società trasferisce i propri valori da una generazione all'altra, consentendo la stabilità normativa. Il compito della latenza è di mantenere elevata la motivazione dei membri della comunità intorno ai fini, alle norme e ai valori del sistema. Più una società è complessa, maggiori sono le istituzioni che garantiscono la latenza: la scuola, la chiesa, il cinema, la televisione, la pubblicità, i gruppi sportivi ecc. L'elemento centrale sono i valori, che, scrive Parsons, sono sempre fragili, delicati, precari, esposti al rischio di essere turbati e sconvolti. Per questo motivo, il sistema deve stare sempre molto attento a proteggerli: «I valori, ovviamente, sono soggetti al cambiamento, tuttavia, che la tendenza empirica sia verso la stabilità o no, le potenzialità di perturbazione da questa fonte sono molto alte, ed è essenziale cercare meccanismi che tendono a proteggere tale ordine»[121]. La funzione di mantenimento del modello è «latente» nel senso che è un'attività, in larga parte, nascosta. Molti uomini non si rendono conto di essere coinvolti in un processo di socializzazione mentre leggono un fumetto o mentre vedono una pubblicità.

Il modello degli imperativi funzionali di Parsons può chiamarsi indifferentemente AGIL o LIGA, a seconda che la presentazione del modello inizi dalla funzione di adattamento o da quella della latenza. Bisogna riconoscere che Parsons non

ha certamente aiutato i suoi lettori modificando continuamente l'ordine di queste quattro lettere. Ad esempio, nel saggio *An Outline of the Social System*, i quattro imperativi funzionali vengono esposti in questa successione: L, G, A, I, per poi precisare, nel medesimo saggio, che l'ordine di controllo corretto è LIGA, che utilizza anche in *Famiglia e socializzazione*.

L'ordine gerarchico di controllo cibernetico

La cibernetica

I quattro sottosistemi sono collegati tra loro secondo un *ordine gerarchico di controllo cibernetico*. La cibernetica, che può essere definita come lo studio dei sistemi complessi altamente organizzati, nasce dall'analisi comparata tra le macchine elettroniche automatiche e il sistema nervoso umano. Il termine cibernetica fu coniato dal matematico Norbert Wiener (1894-1964), che, nel 1948, pubblicò il libro *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*[122]. La cibernetica si propone di costruire macchine altamente automatizzate per sostituire l'uomo come controllore di impianti e pilota di macchine, servendosi, nello stesso tempo, delle macchine altamente automatizzate per studiare determinate funzioni fisiologiche del sistema nervoso dell'uomo.

Nella cibernetica, gli elementi più ricchi di informazioni si pongono al vertice del sistema, mentre quelli più ricchi di energia si pongono alla base. Parsons riprende questa idea e afferma che gli elementi al vertice del sistema sociale sono di tipo culturale, proprio perché la cultura è piena di informazioni, mentre quelli che si trovano alla base sono di tipo biologico.

L'ordine gerarchico di controllo cibernetico riguarda anche i sottosistemi. Per quanto siano interdipendenti, al vertice si collocano il sottosistema culturale (L) e il sottosistema politico (G), più ricchi di informazioni; ai piedi, si trovano il sottosistema giuridico (I) e il sottosistema economico (A), più ricchi di energie.

La suddivisione in sottosistemi nell'azione sociale

La suddivisione in sottosistemi riguarda anche l'azione sociale, che si inserisce sempre in quattro contesti:

a) il contesto culturale o dei valori, studiato dall'antropologia. La funzione principale del sistema culturale è quella di mantenere o di mutare il modello sociale. Il sistema culturale ha a che vedere con il mondo dei significati simbolici;
b) il contesto psichico o della personalità, studiato dalla psicologia. La funzione principale della personalità è il raggiungimento dei fini. L'obiettivo più importante dell'azione è l'ottimizzazione della gratificazione o della soddisfazione della personalità;
c) il contesto sociale o delle interazioni tra gli individui e i gruppi, studiato dalla sociologia;
d) il contesto biologico o dell'organismo neurofisiologico, studiato dalla biologia. La funzione principale del corpo è quella di fornire l'attività motoria per fare fronte alle esigenze dell'ambiente fisico e di assorbire ed elaborare le informazioni attraverso il sistema nervoso centrale. Parsons, come abbiamo visto, ha attribuito notevole importanza al ruolo del corpo, per quanto autore-

voli studiosi abbiano affermato che la sua impostazione sociologica non abbia favorito lo sviluppo di una sociologia del corpo. È soltanto negli anni Ottanta, ha scritto Chris Shilling, che il concetto di corpo diventerà una delle aree di studio accademico più popolari e contestate[123].

Ognuno di questi contesti è fondamentale per l'azione, ma non tutti esercitano su di essa lo stesso livello di controllo e di guida. Il contesto culturale svolge una funzione di controllo e di guida sulle regole dell'interazione; le regole dell'interazione esercitano un controllo sulla personalità dell'individuo; infine, la personalità dell'individuo esercita un controllo sugli impulsi energetici. Ricorrendo a un esempio, che non si trova nell'opera di Parsons, possiamo immaginare un individuo in preda all'ira. Il modo in cui scaricherà la sua energia nervosa è sottoposto alla guida e al controllo della sua personalità; il modo in cui la personalità deciderà di agire è sottoposto al controllo delle regole dell'interazione sociale; le regole dell'interazione sociale sono sottoposte al controllo del più ampio sistema culturale. Questa concatenazione può essere espressa nel modo seguente: a) il sistema culturale dei valori esercita un controllo sul sistema sociale delle interazioni; b) il sistema sociale delle interazioni esercita un controllo sul sistema della personalità; c) il sistema della personalità esercita un controllo sul sistema biologico, che fornisce l'energia fisiologica per agire.

La cibernetica contro il riduzionismo

Secondo Parsons, il riferimento all'ordine di controllo cibernetico offre il vantaggio di evitare il riduzionismo, che spesso affligge le scienze sociali. Ciò che vuole dirci è che l'azione sociale non può essere spiegata facendo riferimento soltanto a una variabile, come la cultura, la società, la personalità o le energie vitali. Lo stesso Parsons chiarì più volte che l'individuo non è sottomesso passivamente agli imperativi della cultura. La personalità è dotata di creatività e non può essere ridotta semplicisticamente al sistema culturale. Nonostante questa precisazione, Parsons, come abbiamo già detto, è stato accusato di avere concepito la personalità come un sistema fondamentalmente passivo[124].

Il modello AGIL o LIGA ha, tra i suoi pregi, quello di spiegare quali siano le funzioni che qualunque gruppo umano deve soddisfare per vivere e sopravvivere. Un'organizzazione deve procurarsi una fonte economica, un indirizzo politico, un sistema di regole ed energie sufficienti ad alimentare la motivazione.

In conclusione, ciò che distingue le società semplici dalle società complesse non sono gli imperativi funzionali, bensì il livello di differenziazione delle funzioni. Le società semplici e le società complesse svolgono le stesse funzioni vitali, ma, nelle seconde, le funzioni vengono suddivise, frammentate, frazionate sotto l'incedere della differenziazione, che avviene in base a due processi differenti: la *segmentazione* e la *specificazione*.

La segmentazione

Con la *segmentazione*, le funzioni, un tempo svolte da una sola collettività, vengono adesso svolte da numerose sotto-collettività. La segmentazione è la prolife-

razione di sotto-collettività funzionali, che rendono il sistema sociale sempre più complesso e specializzato. Nelle società complesse, come abbiamo visto, la scuola svolge molte funzioni che, un tempo, erano svolte dalla famiglia.

La specificazione

La *specificazione*, invece, riguarda la cultura. Una volta che sia nata una nuova sotto-collettività, questa sviluppa alcuni elementi culturali suoi propri e, quindi, dà vita a forme particolari di interazione e a una serie di ruoli specifici. Rimanendo all'esempio della scuola, il modo di interagire tra studenti e professori è diverso rispetto a quello tra genitori e figli. Non soltanto la differenziazione ha trasferito molte funzioni del sottosistema familiare al sottosistema scolastico (segmentazione), ma ha anche aumentato il numero dei ruoli sociali (specificazione). Nascono così nuovi modi di esprimersi, di pensare, di vestire e di interagire. In una società complessa, bisogna saper interpretare molti ruoli diversi, passando da un sottosistema all'altro, e bisogna anche sottoporsi a più di un processo di socializzazione, che, per l'individuo, non ha mai fine. La socializzazione termina con l'estinzione della vita giacché esiste anche una socializzazione che accompagna il percorso verso la morte, in cui l'individuo deve assumere il ruolo del malato e agire secondo certe norme[125]. Con il procedere della differenziazione, i sottosistemi diventano sempre più segmentati e specifici e la funzione dell'integrazione diventa sempre più urgente, complessa e delicata.

Sistema sociale e sistema culturale

La compenetrazione tra i due sistemi

È importante non confondere il sistema sociale con il sistema culturale, che Parsons considera due realtà distinte. Il sistema culturale riguarda le ideologie, le conoscenze, i simboli, le religioni; il sistema sociale, invece, si riferisce al modo in cui gli individui reali interagiscono: «Il sistema sociale è un sistema di azione: più precisamente, è un sistema di processi di azione inter-dipendenti»[126]. Il sistema culturale e quello sociale sono compenetrati in una società reale. Il sistema culturale fornisce al sistema sociale le informazioni fondamentali per le sue interazioni, mentre il sistema sociale dà vita e concretezza al sistema culturale con i suoi individui che interagiscono realmente. Le civiltà antiche, che ricordiamo nei libri di storia o attraverso i monumenti, sono sistemi culturali senza sistemi sociali e, per questo motivo, sono dette «civiltà morte»[127]. Il loro sistema culturale è ancora vivo, nella misura in cui riusciamo a decifrare il linguaggio degli antichi e a comprendere il significato dei loro monumenti. Tuttavia il sistema culturale degli antichi Egizi non governa più il nostro modo di interagire. Se però una società è viva, ha bisogno dell'*istituzionalizzazione* affinché gli elementi culturali possano guidare l'interazione. L'istituzionalizzazione è il processo che salda il sistema culturale e il sistema sociale. I valori culturali danno vita a norme, ruoli, figure sociali e istituzioni. Ad esempio, il giudice rappresenta l'istituzionalizzazione del valore della giustizia. Il processo di istituzionalizzazione dà vita anche a strutture concrete, denominate «istituzioni sociali», come la struttura giudiziaria.

L'istituzionalizzione

Nelle parole di Parsons, il sistema sociale «consiste in una pluralità di soggetti individuali inter-agenti tra loro in una situazione che presenta per lo meno un

aspetto fisico o ambientale, i quali sono spinti dalla tendenza all'"ottimizzazione della gratificazione" e la cui relazione con le rispettive situazioni, inclusive di ogni altra situazione, è definita e mediata nei termini di un sistema di simboli culturalmente strutturati e condivisi»[128].

La struttura

Nella definizione di Parsons, la struttura è composta da quegli elementi del sistema che restano stabili davanti alle perturbazioni di debole ampiezza o di breve durata provenienti dall'ambiente esterno.

Ruoli, collettività, norme e valori

Parsons ha indicato quattro componenti strutturali del sistema sociale: i ruoli, le collettività, le norme e i valori.

I *ruoli* definiscono i modi di interagire: il ruolo di padre, di professore, di studente.

Le *collettività* sono comunità di individui che prendono corpo intorno a determinati valori, idee, ideologie, ad esempio, la famiglia, il partito, la Chiesa.

Le *norme* sono i modelli di comportamento disciplinati da regole, che orientano le nostre azioni e le rendono prevedibili. Se gli individui si ispirano alle stesse regole, tenderanno ad agire in modo simile. Le norme dipendono dai valori di fondo della cultura e limitano la volontà individuale perché chi non rispetta le norme viene colpito dalle sanzioni.

I *valori* rappresentano ciò che ha valore, ciò che è importante, ciò che merita di essere raggiunto, desiderato, ammirato. I valori esprimono ciò che il sistema vorrebbe essere o diventare.

La gerarchia cibernetica, che esiste tra questi quattro elementi strutturali, segue il criterio che abbiamo già esposto. In cima alla scala gerarchica, vi sono i valori e le norme, ricche di informazioni; ai piedi della scala, troviamo i ruoli e le collettività, ricche di energie necessarie all'azione.

Il cambiamento sociale

Parsons ha riflettuto anche sul cambiamento sociale, a cui ha dedicato il capitolo XI del *Sistema sociale*, giungendo alla conclusione che il cambiamento può essere di due tipi fondamentali: il *cambiamento di equilibrio* e il *cambiamento di struttura*[129]. Quando il sistema è investito da un cambiamento nell'ambiente circostante, può fare due cose: o ritrova l'equilibrio con le risorse di cui dispone oppure va incontro a un ripensamento complessivo delle sue componenti interne. Nel primo caso, la sua organizzazione fondamentale sopravvive; nel secondo caso, muta o soccombe: è lo schema fondamentale di Spencer.

Il cambiamento di equilibrio

Secondo Parsons, se la scossa esterna è contenuta, il sistema sociale può fare affidamento sui suoi valori, che spingono gli individui a rispettare i modelli di comportamento dominanti. L'equilibrio viene prima scosso e poi recuperato. Il cambiamento di equilibrio assorbe le tensioni attraverso una serie di cambiamenti

graduali. In genere, il cambiamento di equilibrio ha successo quando la crisi investe soltanto alcune parti del sistema.

Il cambiamento di sistema

Se, invece, il trauma sovrasta le capacità di riadattamento del sistema, al punto che le sue unità entrano in un rapporto di tensione permanente, le probabilità che si verifichi un cambiamento di struttura aumentano considerevolmente. Nel pensiero di Parsons, il cambiamento di struttura non investe soltanto l'organizzazione interna del sistema e i suoi orientamenti generali, ma anche il sistema culturale. Affinché ci possa essere un cambiamento strutturale, è necessario che gli individui interagiscano in modi nuovi e questo richiede che una parte consistente della popolazione interiorizzi nuovi valori, che danno origine a nuove norme. La struttura non cambierà, fino a quando gli individui, davanti ai loro dilemmi quotidiani, continueranno a scegliere le stesse variabili strutturali.

Il cambiamento di struttura può verificarsi in vari modi. Può trattarsi di una tensione graduale, ma costante, che rende sempre più difficile alle unità del sistema di interagire in modo funzionale, o di un evento traumatico e repentino.

Finora abbiamo concepito i valori come un mezzo per ristabilire l'equilibrio scosso da una perturbazione esterna. Tuttavia, una forte stabilità normativa può produrre l'effetto paradossale di destabilizzare il sistema, contribuendo ad aggravare le tensioni. Il fatto che i valori di una società siano troppo forti, al punto da impedire qualsiasi cambiamento nelle unità del sistema, accresce le probabilità che alcuni gruppi si organizzino per lottare in favore di un cambiamento strutturale. Nasce, così, un sottosistema che lotta contro il sistema, sotto forma di movimenti criminali o magari rivoluzionari.

La teoria degli universali evolutivi

Oltre allo studio dell'azione sociale e del sistema sociale, Parsons ha dato un altro contributo maggiore, di cui offriremo un breve resoconto. Si tratta della sua teoria degli universali evolutivi.

Nel saggio *Universali evolutivi nella società*[130], pubblicato sull'American Sociological Review nel 1964, Parsons scrive di voler dare un contributo allo sviluppo del pensiero evoluzionista in sociologia[131]. La sua idea di fondo è che nell'evoluzione dei sistemi viventi certi nuovi sviluppi abbiano aumentato la capacità adattativa del sistema così tanto che senza di essi ulteriori passi avanti nello sviluppo sarebbero bloccati. Per quanto sia sempre possibile sopravvivere rifugiandosi in una «nicchia» (*niche*), questi universali evolutivi sono fondamentali per spiegare come alcune società siano potute progredire fino alla modernità. Gli universali evolutivi sono modelli organizzativi che aumentano la capacità di adattamento della società all'ambiente circostante. Parsons chiarisce che i concetti di adattamento di Darwin e di selezione naturale sono fondamentali nella sua riflessione.

Il concetto di universali evoluti

Quando un sociologo parla di società più o meno avanzate si pone sempre su un terreno scivoloso. Un po' per paura del politicamente corretto, un po' per paura di essere accusati di etnocentrismo, i sociologi tendono a evitare queste espressioni per non incorrere in sanzioni negative. Parsons è più coraggioso e chiarisce che

non ha nessun problema ad affermare che una società è più avanzata di un'altra. Ma che cosa dobbiamo intendere con questa espressione? Per fortuna, la risposta di Parsons è molto chiara. Nel suo linguaggio, le società più avanzate sono le società con una migliore capacità di adattamento, giacché una migliore capacità di adattamento implica una maggiore capacità di superare la selezione naturale: «Chiamerò universale evolutivo ogni sviluppo organizzativo sufficientemente importante per una ulteriore evoluzione»[132]. Evoluzione significa organizzazione. Gli universali evolutivi, o fattori di adattamento, descrivono il modo di essere di una società[133].

Prima di occuparsi degli universali evolutivi del mondo sociale, Parsons chiarisce il suo pensiero fornendo un esempio di universale evolutivo nel mondo organico, la vista, che offre all'organismo il mezzo più potente per adattarsi all'ambiente esterno. La vista consente la gestione di informazioni provenienti da una grande distanza e da un orizzonte molto ampio. I pipistrelli, che non hanno la vista, sono sopravvissuti, ma non hanno conosciuto importanti sviluppi evolutivi.

L'uomo ha un grande potenziale biologico favorevole all'evoluzione sociale e culturale. Oltre alla vista, possiede le mani e il cervello, la fonte più importante delle capacità umane e il fondamento organico della cultura. Le mani e il cervello sono anch'essi esempi di universali evolutivi.

Secondo Parsons: «È ragionevole supporre che il percorso evoluzionistico dalle prime società a quelle attuali si sia svolto attraverso notevoli "salti" di capacità adattiva»[134].

Quali salti?

Linguaggio, religione, parentela e tecnologia

I primi salti adattivi sono stati compiuti dalle società primitive, che hanno sviluppato quattro universali evolutivi: il *linguaggio*, la *religione*, la *parentela*, fondata sul tabù dell'incesto[135], e la *tecnologia*, che nasce da una sintesi di conoscenze empiriche e di tecniche pratiche, con cui l'uomo controlla l'ambiente esterno. I salti che questi universali evolutivi hanno reso possibili sono a tutti noti, ma il linguaggio è stato il primo e il più importante: rendendo la comunicazione molto più rapida ed efficace, il linguaggio ha cambiato il destino dell'uomo. Linguaggio, religione, parentela, e tecnologia costituiscono la condizione minima perché una società possa essere definita veramente umana.

Stratificazione sociale e organizzazione politica centrale

Si sono poi sviluppati due nuovi universali evolutivi, che hanno rappresentato un elemento di rottura con lo stadio primitivo dell'evoluzione sociale, dando forma alle società primitive avanzate[136]. Essi sono lo sviluppo di un *sistema di stratificazione sociale ben definito* e la *legittimazione culturale di un'organizzazione politica centrale* basata su confini territoriali relativamente stabili, che ha potuto convogliare le energie collettive verso un obiettivo comune.

Organizzazione burocratica

Alcune società si sono allontanate ancora di più dallo stadio primitivo, sviluppando altri due universali evolutivi, l'*organizzazione burocratica* prima e *il denaro e i mercati* poi[137]. Le società che posseggono un'organizzazione burocratica finiscono per surclassare le capacità evolutive delle società che ne sono prive. L'organizzazione burocratica accresce enormemente la capacità di una società di adattarsi all'ambiente circostante. L'organizzazione burocratica consente di: eseguire operazioni militari che coinvolgono grandi masse di uomini, controllare le acque, amministrare il fisco, mantenere l'ordine fra popolazioni numerose ed eterogenee,

sviluppare le imprese produttive, che richiedono grandi investimenti di capitale e molta manodopera. Detto più semplicemente, l'organizzazione burocratica consente di aumentare l'energia necessaria all'azione e di coordinarla.

Denaro e mercato

Il denaro e il mercato sono universali evolutivi perché migliorano la concentrazione del potere politico di una società. Il potere può elaborare progetti futuri facendo affidamento su un mezzo che, a differenza dei legami di parentela, può essere utilizzato in qualunque momento. Su questo punto, Parsons è poco chiaro, quindi ricorriamo a un esempio che non si trova nella sua opera, immaginando il rapporto tra il capo di una tribù e i suoi pochi guerrieri. Il legame tra loro è personale. Il capo tribù può anche programmare una grande impresa collettiva da realizzare nel futuro, ma la fedeltà dei guerrieri al progetto del capo potrebbe venire meno con la sua morte. Se, invece, il potere centrale dispone di denaro, questo può essere utilizzato in qualunque momento per spingere gli uomini all'azione. La morte del capo non arresterà l'impresa collettiva e la società potrà costruire ciò che le occorre per adattarsi meglio all'ambiente circostante e vincere la sfida lanciata dalla selezione naturale.

Altri due universali evolutivi o modelli organizzativi hanno accresciuto la capacità adattiva delle società umane. Essi sono un *sistema di norme legali universali* e la *democrazia*[138].

Per comodità, elenchiamo gli otto universali evolutivi di Parsons: *linguaggio*, *religione*, *parentela*, *tecnologia*, *organizzazione burocratica*, *denaro* e *mercati*, *norme legali universali*, *democrazia*.

Secondo Parsons, la maturità adattiva è stata raggiunta soltanto dalle civiltà che hanno sviluppato questi ultimi quattro universali evolutivi, il che gli è valsa l'accusa di etnocentrismo, giacché sono le caratteristiche tipiche delle società occidentali. Nelle conclusioni a *Sistema di società*, Parsons considera gli Stati Uniti come la società moderna più avanzata: «Il nuovo tipo di organizzazione comunitaria che è proprio degli Stati Uniti giustifica, più di qualsiasi altro singolo fattore, il fatto che noi abbiamo assegnato a questo paese una posizione di guida nella più recente fase della modernizzazione. [...] La società americana – come molte altre società moderne che non hanno un regime dittatoriale – ha istituzionalizzato una gamma di libertà ben più vasta di qualsiasi altra avutasi in società precedenti. Questa gamma di libertà non è forse più estesa di quella di cui godevano in passato piccoli gruppi di privilegiati, quali l'aristocrazia europea del diciottesimo secolo, ma certamente mai grandi agglomerati di persone sono stati in una situazione paragonabile a quella attuale»[139]. Questo brano di Parsons si può riassumere come segue: per quanto la società americana sia criticabile, e nonostante tutti i suoi grandi limiti, è la più libera di tutte.

Il modello degli Stati Uniti

Le accuse di etnocentrismo

Parsons è stato accusato di etnocentrismo dai relativisti culturali. La risposta di Parsons è che non si può condurre uno studio nel campo dell'evoluzionismo sociale eliminando concetti come progresso, avanzamento, passo avanti, miglioramento, salto di qualità e così via. Si può certamente decidere di non dedicarsi all'evoluzionismo sociale e si può altrettanto certamente giungere alla conclusione che gli Stati Uniti non siano la società più moderna di tutte, ma, una volta che si decida di coltivare il neoevoluzionismo, diventa arduo non riconoscersi,

almeno in parte, in queste candide parole di Parsons, contenute nel primo volume di *Sistemi di società*:

> Essere evoluzionisti comporta che si definisca una linea generale di tendenza nell'evoluzione – non è possibile adottare il punto di vista del relativismo culturale rigoroso che considera gli Aranda dell'Australia e società moderne come l'Unione Sovietica alla stregua di «culture» egualmente autentiche, da giudicarsi come equivalenti sotto *tutti* gli aspetti *fondamentali*. La nostra prospettiva comporta chiaramente che si diano giudizi circa l'evoluzione – per esempio, che si dica che le società intermedie sono più avanzate delle società primitive, e che le società moderne, che non abbiamo esaminato in questo scritto, sono più avanzate delle società intermedie. Abbiamo cercato di conformare il criterio di fondo da noi adottato a quello usato nella teoria biologica, definendo più «avanzati» quei sistemi che rivelano una maggiore capacità generalizzata di adattamento[140].

Critiche metodologiche a Parsons

La teoria di Parsons è stata sottoposta a numerose critiche metodologiche. Due di queste sono particolarmente importanti.

La prima riguarda la spiegazione causale.

La spiegazione causale

Parsons tende a giustificare l'esistenza delle istituzioni, piuttosto che a spiegarle causalmente. La sua idea fondamentale è che un'istituzione esiste perché svolge una funzione. In tal modo, Parsons spiega le cause di un fenomeno con le sue conseguenze, vale a dire con le funzioni che svolge per la società. Ma questo modo di procedere è contrario alla logica della spiegazione causale. Il funzionalismo – ha scritto Randall Collins – spiega un determinato fenomeno, avvenuto in un tempo precedente, con le sue conseguenze, avvenute in un tempo successivo, producendo l'effetto paradossale di far scorrere la causalità indietro nel tempo. Ad esempio, Parsons spiega la dittatura nazista con i bisogni che questa ha soddisfatto nella società tedesca. Tuttavia, sotto il profilo della logica della spiegazione causale, non è corretto spiegare la nascita del nazismo con le funzioni che il nazismo ha svolto dopo essere nato. Secondo questa logica funzionalista, incalza Collins, dovremmo giungere alla conclusione che il regime di Hitler è nato perché la Germania non poteva farne a meno. Probabilmente, «la debolezza essenziale della teoria parsonsiana è che essa ha una capacità esplicativa relativamente scarsa, e si cimenta poco col tentativo di identificare la causa di qualsivoglia configurazione sociale particolare. Il funzionalismo in genere di fronte a qualsiasi cosa esistente tende a spiegarla in quanto serve ai bisogni del sistema; [...] Il tutto – prosegue Collins – è estremamente vago, e non ci dice affatto se ci sarà la democrazia o la dittatura, il capitalismo e il socialismo, il sessismo tradizionalista o la liberazione delle donne. [...] Lo schema di Parsons non ci dà nessuna leva per affrontare queste questioni perché esso non contiene realmente un modello causale di cosa accade, quando e in quali condizioni. La soggiacente strategia di Parsons è molto vicina alla filosofia "tutto ciò che esiste, è giusto" (cioè, è funzionale). Questo va abbastanza bene al livello delle giustificazioni ottimistiche delle configurazioni sociali, ma non è una spiegazione molto penetrante o utile. Quando Parsons avanza delle spiegazioni, esse sono deboli o sbagliate. [...] La teoria di Parsons consiste in larga misura

di uno schema di categorie, uno strumento per dividere qualsiasi cosa in quattro quadranti e poi tracciare frecce di collegamento tra essi»[141].

Parsons ha interpretato il regime nazista come una fase di transizione dovuta all'industrializzazione tardiva della Germania[142]. In realtà, osserva Collins, la ricerca storica ha dimostrato che la Germania, all'inizio del XX secolo, non era un Paese che si era industrializzato tardi. Al contrario: era una delle tre più grandi potenze industriali del mondo, allo stesso livello della Gran Bretagna e degli Stati Uniti. Il funzionalismo vuole assecondare il bisogno americano di credere che viviamo in società libere perché la libertà è funzionalmente necessaria alle nostre società, «ma io non credo affatto che sia funzionalmente necessario che la democrazia continui negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, o in altri paesi che oggi sono democrazie. La teoria funzionale – chiosa Collins – ci culla in un senso di falsa sicurezza; per comprendere veramente le condizioni che sorreggono o minacciano la democrazia dobbiamo rivolgerci ad un modo di teorizzare più solido»[143]. In modo analogo, Parsons ha anche affermato che la dittatura è stata un bisogno funzionale dell'Unione Sovietica, i cui valori erano molto più collettivistici che individualistici[144].

Il ruolo dei gruppi di potere

La seconda critica riguarda il ruolo dei gruppi di potere, che Parsons non ha considerato. Se nascono determinate istituzioni (o se non nascono), e gli eventi prendono una certa direzione, è perché, in molti casi, esistono gruppi di potere che influiscono sulle dinamiche sociali per tutelare i loro interessi o per danneggiare quelli altrui. Collins cita il caso dei medici. In base alla logica di Parsons, dovremmo credere che le facoltà di medicina accettino un numero limitato di studenti perché questo appaga il bisogno della società di avere medici bravi. Dando lauti stipendi ai medici e limitando il loro numero, la società rende il loro ruolo assai ambito, incentivando i giovani più intelligenti a tentare quel tipo di carriera. I migliori competono tra loro e, alla fine, i migliori di tutti avranno maggiori probabilità di diventare medici. Tuttavia bisognerebbe considerare anche che i medici rappresentano un gruppo di potere influente, che ha un interesse a essere poco numeroso per rimanere una risorsa scarsa. Essere molto richiesti significa avere molto potere. Collins ha svalutato molto il contributo di Parsons, che ha ritratto come un sessista retrogrado. Contro Parsons, è stato anche affermato che le società proteggono e trasmettono i loro valori con la violenza, la corruzione, la mistificazione, la manipolazione dell'informazione, la menzogna, il carcere e molto altro.

Il rapporto tra individuo e cultura

Ann Swidler ha scritto che le culture non sono così compatte e capaci di uniformare i comportamenti degli individui come Parsons le descrive. Basandosi su una serie di ricerche empiriche condotte in quartieri colpiti da disagio sociale, Swidler ha osservato che esiste sempre uno scarto tra i valori culturali che gli individui affermano di professare e i loro comportamenti reali.

Le culture sono complesse e articolate. Utilizzando una metafora di successo, Swidler ha scritto che gli individui dispongono di una «cassetta degli attrezzi»[145] (*tool kit*), dalla quale possono estrarre una molteplicità di strumenti culturali per fronteggiare le situazioni in cui si trovano. Immaginando la cultura come una cassetta degli attrezzi, Swidler ha ribadito, da una parte, l'importanza della cultura, e dall'altra, ha reso l'individuo molto meno determinato e l'interazione assai meno

predefinita dal sistema culturale. Non a caso, il suo saggio ha un titolo evocativo: *La cultura in azione: simboli e strategie*. Dopo avere criticato la teoria dell'azione di Parsons, Swidler scrive: «I sociologi dovrebbero cercare nuove prospettive analitiche che consentiranno analisi concrete più efficaci su come la cultura è usata dagli attori»[146]. Appunto: sono gli attori che usano la cultura e non il contrario.

Harold Garfinkel, che studieremo nel capitolo sull'etnometodologia, di cui è il fondatore, ha contestato l'idea di Parsons, secondo cui gli individui attribuiscono un significato alle situazioni prima di agire. Come sappiamo, l'attore di Parsons sceglie la variabile strutturale prima di entrare in azione. Garfinkel sostiene che il significato delle situazioni emerge durante l'azione e non prima, lasciando così agli individui un potere più grande di influire sul corso dell'interazione. Il significato che lega un'azione al suo contesto non è dato una volta per sempre. Questo significato viene condiviso, di volta in volta, all'interno delle attività pratiche, come può essere una riunione di lavoro o una telefonata tra coniugi che parlano del modo in cui il loro bambino è riuscito a inserire una moneta nel parchimetro, per citare un esempio di Garfinkel. I significati, che scaturiscono dai valori, vengono continuamente definiti e ridefiniti dagli attori coinvolti nell'interazione[147].

Parsons ha avuto talmente tanti critici che diventa difficile operare una selezione.

Critici metodologici e ideologici

Per facilitare il nostro compito, proponiamo di distinguerli in due grandi categorie, spesso compenetrate: i *critici metodologici* e i *critici ideologici*. I primi si soffermano soprattutto sugli aspetti meno convincenti e più contraddittori della teoria di Parsons: Collins rientra in questa categoria, anche se, come abbiamo detto, non manca di ritrarre Parsons come un «sessista conservatore»[148]. I critici ideologici, invece, attribuiscono a Parsons un'ideologia conservatrice e lo criticano sulla base di questa etichetta. Enzo Rutigliano rientra in questa seconda categoria. Scegliamo di riportare le sue parole perché Rutigliano è dotato di una prosa molto chiara e di un'ammirevole capacità di sintesi. È anche un omaggio a questo studioso scomparso nel 2018, autore di *Teorie sociologiche classiche*[149].

Rutigliano ha invitato a non dimenticare mai che Parsons ha proiettato i problemi della società americana del suo tempo nella propria teoria sociologica. Siccome, negli anni Trenta, il problema principale negli Stati Uniti era l'integrazione di etnie differenti, Parsons si è occupato soprattutto del consenso, dell'integrazione e della stabilità, a uso e consumo del sistema americano: «La sociologia di Parsons è talmente aderente a questa società che, per alcuni critici, essa non è altro che un'immensa costruzione ideologica trasfigurante l'ideologia americana, come se fosse la proiezione teorica dei valori diffusi nella società dal popolare Reader's Digest»[150], la rivista mensile statunitense fondata nel 1922 e rivolta alle famiglie medie[151]. Parsons, incalza Rutigliano, non si occupa dei conflitti, della stratificazione, delle disuguaglianze, della devianza, cioè di tutto ciò che alla classe dominante non piace mostrare, e per questo motivo deve essere considerato un conservatore, preoccupato per l'ordine costituito e disinteressato al conflitto. Quella di Parsons è una «sociologia dell'establishment»[152].

Vale la pena ascoltare un punto di vista opposto a quello di Rutigliano.

B. Robert Owens ha studiato le reazioni accademiche alla *Struttura dell'azione sociale* e ai due successivi libri di Parsons: *Verso una teoria generale dell'azio-*

ne, scritto in collaborazione con Edward A. Shils, e *Il sistema sociale*. Oltre alle recensioni a questi tre libri, Owens ha analizzato i giudizi critici di C. Wright Mills, George Homans e Alvin Gouldner, e una serie di lettere private inviate a C. Wright Mills e a Parsons relative al *Sistema sociale*[153]. Owens sostiene che le critiche di maggior successo contro Parsons erano basate su animosità e pregiudizi e su una lettura superficiale e distorta della sua opera da parte di accademici che ripudiavano Parsons per compiacere un pubblico molto ampio di sociologi. Molti assalti contro Parsons, spiega Owens, hanno cause poco nobili. Attaccare uno studioso famoso come Parsons, interessato a comprendere le basi dell'ordine sociale, era utile e lo fu ancora di più con l'ascesa dei movimenti collettivi antisistema. Chi criticava Parsons trovava, piuttosto facilmente, un pubblico di ammiratori. L'indifferenza di Parsons verso i suoi critici più feroci, scrive Owens, «produsse una situazione in cui molti sociologi semplicemente scelsero di non leggere i suoi libri negli anni Cinquanta e Sessanta, rinforzando una percezione caricaturale e distorta del posto di Parsons nella sociologia americana della metà del Ventesimo secolo»[154]. Nelle conclusioni del suo saggio, Owens attribuisce a C. Wright Mills e a George Homans una vittoria su Parsons strategica quanto ingiusta. Resta il fatto che, alla fine, vinsero. Entrambi riuscirono a convincere molti studenti e studiosi a tenersi lontani dall'opera di Parsons: «Mills e Homans hanno invitato la nascente generazione di sociologi degli anni Sessanta semplicemente a non leggere Parsons. I contributi degli studenti di Parsons, sebbene abbiano aiutato a tenere in circolazione alcune delle sue idee, hanno fatto poco per salvare la reputazione personale di Parsons o per ricondurre ai suoi scritti un più ampio pubblico di lettori. Per quanto fossero caricaturali, le polemiche di Mills, Homans, e altri – conclude Owens – hanno persuaso un notevole numero di sociologi»[155].

Parsons e l'importanza dell'equilibrio

La nostra idea è che Parsons non abbia scritto *Il sistema sociale* per conquistare gli uomini alla causa della borghesia, ma per studiare un fenomeno a tutti evidente e cioè che la storia dell'uomo è caratterizzata molto più dall'ordine che dal disordine, molto più dalla pacifica convivenza che dalla rivoluzione violenta. Se fosse possibile contare il numero dei giorni in cui gli uomini, nel loro cammino millenario, hanno vissuto in pace rispetto ai giorni in cui hanno vissuto in guerra, o i giorni in cui hanno vissuto avendo un'idea chiara sul modo di interagire, rispetto a quelli in cui hanno vissuto nell'incertezza sul da farsi, l'importanza dell'opera di Parsons diventerebbe più evidente. Parsons aveva ragione: ciò che accade normalmente, cioè più frequentemente, è che i sistemi si riequilibrano. Pochi Paesi come l'Italia lo dimostrano così bene: dopo l'uccisione di Aldo Moro, l'Italia sembrò essere sull'orlo della guerra civile, ma poi il sistema italiano è riuscito a riequilibrarsi e si è conservato fino ai nostri giorni nella sua struttura fondamentale. Il sottosistema politico italiano è stato sconvolto una seconda volta nel 1993 con le inchieste giudiziarie di Tangentopoli, ma il sistema si è riequilibrato nuovamente con la nascita di nuovi partiti e con la decisione di quelli vecchi di cambiare nomi e simboli. Poi è stata la volta delle elezioni politiche vinte dal Movimento Cinque Stelle nel 2018, che si presentava come un movimento antisistema, ma, anche in questo caso, il sistema italiano si è riequilibrato e non ha subito alcun cambiamento strutturale[156]. Parsons ci insegna che il crollo del sistema è molto raro, mentre il suo riequilibrio è frequentissimo: ha ragione.

Una nuova prospettiva su Parsons

Tra gli studiosi che hanno contribuito maggiormente a rinnovare e rilanciare l'opera di Parsons, figurano: François Bourricaud[157], Niklas Luhmann, Richard Münch[158], Jürgen Habermas e Jeffrey Alexander (1947), autore di *Theoretical Logic in Sociology* (1982-1983)[159], un'opera in quattro volumi, il primo dei quali dedicato al positivismo, il secondo a Marx e Durkheim, il terzo a Weber, il quarto a Parsons, di cui Alexander fu uno studente.

Oggi Parsons può forse essere giudicato in modo più equanime. I suoi estimatori stanno cercando di fiaccare i pregiudizi più radicati, ricordando la lista di cause progressiste abbracciate da Parsons, che, tra le altre cose, si oppose al maccartismo, rischiando egli stesso di essere colpito da quella paranoia collettiva per difendere alcuni membri del suo Dipartimento. Un saggio di Uta Gerhardt, pubblicato nel 2017, riassume e contrasta, efficacemente, i pregiudizi ideologici e le critiche più infondate contro Parsons, che, ancora oggi, affliggono la sua opera[160]. Gerhardt, a cui dobbiamo alcuni lavori fondamentali su Parsons, inclusa una biografia intellettuale pubblicata nel 2002[161], e altri studiosi, alcuni dei quali italiani[162], mantengono vivo lo studio di Parsons.

Vorremmo concludere con le parole di Peter Hamilton, in cui ci ritroviamo pienamente: «Di solito accordiamo una eccessiva venerazione alla teoria di Marx, cioè ad una teoria che in modo brillante coglie certi tratti di una società che è scomparsa circa un secolo fa. Perché, allora, non dovremmo accordare una attenzione seria (non una venerazione) alle teorie di Parsons che in modo brillante descrivono alcuni tratti della nostra società?»[163].

Le critiche più ingiuste contro Parsons

Famiglia e socializzazione è uno dei volumi più ingiustamente criticati e condannati di Parsons. Le critiche più ingiuste, e fondamentalmente fuorvianti, ci sembrano due.

Parsons paladino della famiglia medio-borghese

La prima è che Parsons, obnubilato dall'ideologia borghese, ha pensato di fornire un'analisi scientifica della famiglia quando, in realtà, stava parlando semplicemente della famiglia americana bianca medio-borghese. Eppure Parsons è sempre stato consapevole di parlare della tipica famiglia americana, tant'è vero che lo ripete a più riprese[164]. Parsons è stato accusato di essere ideologico da autori molto più ideologici di lui.

Le accuse di sessismo

Questa scorrettezza intellettuale riservata a Parsons diventa ancor più chiara con la seconda critica, secondo cui Parsons avrebbe scritto un libro «sessista» per avere detto che le famiglie americane educano le bambine a essere mogli-casalinghe e i bambini a diventare mariti-lavoratori. Ma questo è esattamente il tipo di socializzazione che caratterizzava la grande maggioranza delle famiglie americane negli anni Quaranta e Cinquanta. Parsons ha descritto il processo di socializzazione dominante nel proprio tempo all'interno delle famiglie americane. Quasi nessuno penserebbe di rimproverare Machiavelli per avere detto che il Principe agisce in modo cinico e opportunistico per conservare il potere. Molte teoriche femministe rincarano la dose, accusando Parsons di avere accettato e legittimato la subordi-

nazione della donna all'uomo. A noi sembra, invece, che Parsons abbia dato un contributo allo sviluppo della teoria femminista contemporanea, mettendo in luce i meccanismi di riproduzione degli stereotipi sessisti nelle famiglie americane e non solo. Gli scritti di Parsons che potremmo citare a sostegno di questa nostra affermazione sono numerosissimi.

Istruzione e stato sociale

Vale la pena spendere qualche parola anche sul saggio *La classe scolastica come sistema sociale* (1959), in cui Parsons cerca di comprendere quali siano le forze sociali che spingono alcuni ragazzi a iscriversi all'università e altri a rinunciare. Parsons solleva questa domanda perché «è risaputo che nella società americana esiste una correlazione molto stretta e probabilmente crescente tra lo stato sociale di una persona e il suo livello di istruzione. Sia lo Stato sociale che il livello di istruzione sono logicamente correlati alla posizione occupazionale raggiunta»[165]. Queste non sembrano le domande che si pongono gli studiosi che intendono nascondere le disuguaglianze sociali e i privilegi di classe. Come vedremo studiando il funzionalismo di Robert K. Merton, lo studio funzionalista dell'ordine sociale può fornire un contributo formidabile alla comprensione dell'esclusione sociale, del razzismo e dello sfruttamento.

Parsons, volendo comprendere perché alcuni ragazzi decidano di non iscriversi all'università, considera due fattori: lo status socio-economico della famiglia di appartenenza e l'abilità individuale. Analizzando uno studio compiuto su 3.348 allievi maschi delle scuole secondarie di Boston, mette in evidenza la stretta relazione tra le ambizioni degli studenti con la professione dei loro genitori: «Per esempio, le percentuali di coloro che progettano di frequentare il college, considerate dal punto di vista della professione paterna, erano: 12% per i manovali e semi-qualificati, 19% per i qualificati, 26% per gli impiegati di categoria inferiore, 52% per gli impiegati di categoria intermedia, 80% per gli impiegati di categoria superiore»[166]. Parsons chiarisce che le capacità individuali, che valuta in base al quoziente di intelligenza dei ragazzi, sono importanti. Non sostiene, banalmente, che le classi sociali siano tutto. Ma rende evidente il potere delle classi sulla vita e la mobilità verticale degli adolescenti, e non nasconde nemmeno che la società americana sia una società di classe.

8.4 Robert K. Merton. Le teorie di medio raggio

Robert K. Merton (1910-2003) ha avuto un ruolo decisivo nello sviluppo del funzionalismo, soprattutto grazie alla sua opera principale, *Teoria e struttura sociale*, pubblicata in prima edizione nel 1949[167].

La critica allo strutturalfunzionalismo

Merton è critico verso quelle teorie sociologiche talmente vaste e astratte da non essere verificabili empiricamente, che egli definisce «sociologie totali». Lo strutturalfunzionalismo di Parsons avrebbe proprio questi limiti. Parsons aveva individuato le funzioni che ogni società dovrebbe soddisfare per esistere, sviluppando una teoria sociologica unificata e onnicomprensiva. Merton, invece, è assertore di

un funzionalismo che coniughi la teoria con la ricerca empirica. Questa sarebbe la funzione delle «teorie di medio raggio», come propone di chiamarle. Le teorie di medio raggio servono per guidare la ricerca empirica e occupano una posizione intermedia fra le teorie generali dei sistemi sociali, troppo lontane dalla realtà empirica, e le descrizioni troppo dettagliate, che non sono generalizzabili. In breve, Merton è nemico tanto delle teorie onnicomprensive, quanto delle ricerche troppo circoscritte e limitate, che non consentono alcuna generalizzazione. Le teorie di medio raggio trattano aspetti circoscritti dei fenomeni sociali, che comportano un lavoro di astrazione, ma non talmente astratto da perdere il contatto con i dati. Il funzionalismo, scrive Merton, deve formulare proposizioni verificabili attraverso l'osservazione. La teoria dovrebbe essere funzionale alla ricerca e la ricerca alla teoria. Le teorie di medio raggio si basano su idee semplici e, quindi, facilmente verificabili attraverso la ricerca.

La teoria dei gruppi di riferimento e della privazione relativa

Un esempio di teoria di medio raggio, spiega Merton, è la teoria dei gruppi di riferimento e della privazione relativa. In base a questa teoria, gli individui valutano e giudicano se stessi riferendosi a un gruppo specifico di persone che, per l'appunto, prende il nome di gruppo di riferimento. Come facciamo a stabilire se siamo ricchi o poveri, privilegiati o sfruttati, fortunati o sfortunati, senza paragonarci a qualcuno? Gli individui giudicano la loro condizione in base al gruppo di riferimento. La privazione relativa nasce dalla convinzione di essere stati privati di un bene a cui si aveva diritto, in base a un sistema di regole legittime. Questo aiuta a comprendere certi paradossi della vita sociale. Per esempio, il paradosso di chi, pur essendo benestante, mostra un'insoddisfazione per la propria condizione economica e sociale più grande di chi ha un reddito e uno *status* inferiore. La teoria della privazione relativa, come tutte le teorie di medio raggio, si basa su un'idea semplice, che può essere verificata empiricamente. L'idea è che la dimensione di una perdita effettiva non è correlata in modo lineare con la valutazione soggettiva della perdita subita. Tra le dimensioni della perdita e la valutazione soggettiva, c'è il gruppo di riferimento.

Merton cita l'esempio dei disastri naturali.

In condizioni da specificarsi, le persone che vivono nelle zone più colpite dalla calamità, per quanto grandi siano i danni subiti, sono inclini a osservare le persone che hanno subito le perdite maggiori, le quali diventano il gruppo di riferimento, anche perché i mezzi di comunicazione tendono a concedere maggiore attenzione alle persone più disperate e sofferenti. Coloro che, a causa di un terremoto, hanno subito un danno alle pareti della propria abitazione, si confronteranno con il vicino di casa che ha perso i figli sotto le macerie. Il danno alla parete viene posto a confronto con i lutti altrui. Nelle parole di Merton: «Quando pochi sono colpiti nella stessa misura, il dolore e la perdita di ciascuno sembra grande; quando una disgrazia colpisce molti, e in misura diversa, anche perdite piuttosto grandi sembrano piccole, se confrontate con quelle ancora più gravi. La probabilità che si facciano questi paragoni è influenzata dal grado diverso di visibilità delle perdite grandi e piccole»[168]. La teoria dei gruppi di riferimento ha trovato numerose conferme empiriche perché è formulata in modo da essere verificabile. Qualunque sociologo può recarsi sul luogo di un disastro e confrontare lo stato d'animo dei residenti in

base alla gravità delle perdite subite. Può intervistarli e condurre le osservazioni necessarie. Potrà anche registrare il numero delle ore che le trasmissioni televisive dedicano alle famiglie più disastrate, raccogliere gli articoli dei quotidiani, registrare le trasmissioni radiofoniche e così via.

Il postulato dell'unità funzionale della società

Per promuovere le teorie di medio raggio, Merton critica i punti più deboli dello struttural-funzionalismo.

Il funzionalismo poggia su tre «articoli di fede», talmente interconnessi da essere talvolta difficili da separare in modo netto. Questi articoli di fede rappresentano un freno al progresso dell'analisi funzionale e, quindi, un ostacolo da rimuovere.

Il primo è il *postulato dell'unità funzionale della società*, secondo cui ogni costume sociale offre un contributo alla vita collettiva, favorendo l'integrazione dell'intero sistema. L'antropologo Alfred Radcliffe-Brown aveva scritto che tutte le parti del sistema sociale sono unite funzionalmente e operano insieme con un sufficiente grado di armonia o di coerenza interna, senza provocare conflitti che non possano essere risolti o regolati. Bronisław Malinowksi aveva addirittura scritto che le pratiche e le credenze standardizzate sono funzionali per la cultura intesa come un tutto e, indirettamente, persino al benessere biologico e mentale di ogni suo membro.

A Merton non piace questa sopravvalutazione della solidarietà sociale e dell'armonia.

L'interazione delle parti di una società non è sempre armonica

Non è affatto vero che tutte le parti di una società interagiscono in modo così unitario da favorire l'integrazione complessiva. Credere che gli elementi di una cultura siano benefici per tutti i membri della società è un altro articolo di fede. Se passiamo dal piano degli enunciati a quello dell'osservazione empirica, l'armonia sociale si riduce e, talvolta, svanisce. Il grado d'integrazione di una società, oltre a cambiare da periodo a periodo nella stessa società, è diverso da una società all'altra. Alcune società erano molto integrate e adesso non lo sono più. Non tutte le società hanno un grado così elevato di integrazione e non è vero che ogni attività e ogni credenza, che sia culturalmente standardizzata, è funzionale per tutta la società e per ogni persona che vive in essa. I sistemi sociali complessi presentano alcune parti talmente poco integrate che possono agire in opposizione l'una all'altra. Insomma, l'unità funzionale della società umana, incalza Merton, è più volte contraddetta dai fatti. Essa trova conferma in alcuni casi, ma non in tutti. È soltanto dopo avere condotto una ricerca empirica, e non prima, che il sociologo può stabilire il grado d'integrazione di una comunità.

Senza considerare che le consuetudini e i sentimenti sociali possono essere funzionali per alcuni gruppi, e non funzionali per altri, all'interno della stessa società.

Merton cita l'esempio della crescita dell'orgoglio nelle singole famiglie, che può essere funzionale a rafforzare la coesione familiare, ma che, nello stesso tempo, può contribuire a disgregare la solidarietà di una piccola comunità locale attraverso faide e delitti d'onore. In questo caso, ciò che è funzionale all'integrazione del sin-

golo nucleo familiare non lo è per l'integrazione della comunità. Probabilmente, la ragione che ha indotto Radcliffe-Brown a insistere così tanto sull'idea dell'unità funzionale è che i suoi studi si sono rivolti a piccole comunità non letterate, le quali sono spesso molto integrate. Tuttavia, credere che le società letterate, vaste, complesse e fortemente differenziate, abbiano le stesse caratteristiche delle civiltà aborigene, scrive Merton, equivale a commettere un «errore di trasposizione» particolarmente evidente nelle analisi funzionali della religione. Gli studiosi funzionalisti applicano, spesso in modo inconsapevole, il postulato dell'unità funzionale senza considerare le differenze di tempo e di spazio. Influenzati da Durkheim, che aveva studiato le società semplici per risalire alle forme elementari della vita religiosa, discorrono in generale delle funzioni integrative della religione in base a ciò che hanno imparato sulla religione nelle società non letterate. Non è vero, continua Merton, che la religione svolga sempre e soltanto una funzione integrativa. In alcuni tipi di struttura sociale, la religione ha conseguenze disintegrative sul tessuto sociale.

L'esempio delle analisi funzionali della religione

In primo luogo, religioni differenti, nella stessa società, danno spesso origine a conflitti tra diversi gruppi di credenti, come dimostra la storia d'Europa, a lungo dilaniata dai conflitti religiosi.

In secondo luogo, non è vero che gli uomini possono trovare i valori e i fini in cui credere soltanto nella religione. Molte persone, nelle nostre società, sono areligiose, eppure hanno valori e fini in cui credono fermamente.

In terzo luogo, la religione sostiene spesso valori in contrasto con i valori delle persone areligiose e questo genera la tendenza al conflitto piuttosto che all'armonia e all'integrazione. Merton cita l'esempio delle leggi sul controllo delle nascite, che vede molti gruppi religiosi impegnati in uno scontro con i gruppi areligiosi.

La religione può avere un ruolo formidabile nel creare divisioni. Forse la religione produce integrazione tra le persone che credono nella stessa religione, ma non tra le persone che credono in religioni fondate su valori incompatibili tra loro. Le società non letterate hanno un sistema religioso unico e predominante. Fatta eccezione per gli individui devianti, la società totale coincide con la comunità religiosa. In una struttura sociale semplice, la religione può svolgere una funzione integrativa, ma questo discorso non vale anche per le società differenziate e multireligiose. Il postulato dell'unità funzionale della società è valido soltanto in alcuni casi e non dovrebbe condurre a facili generalizzazioni. *Uno stesso elemento sociale o culturale può avere conseguenze funzionali per un gruppo e disfunzionali per un altro*: «Prima dell'osservazione non si può stabilire convenientemente se vi sia questa unità della società totale. È una questione di fatto e non materia di opinione»[169]. La trasposizione del postulato dell'unità funzionale può avere successo soltanto cancellando la storia delle guerre di religione e delle carneficine tra i gruppi religiosi.

Il postulato del funzionalismo universale

Il secondo articolo di fede è il *postulato del funzionalismo universale*, secondo cui ogni forma sociale e culturale standardizzata ha una funzione positiva.

Non tutto ciò che ha funzione è funzionale

Merton attribuisce la formulazione più estrema di questo postulato a Malinowski, il quale aveva scritto che, in qualsiasi tipo di civiltà, ogni costume, oggetto materiale, idea o credenza svolge qualche funzione vitale. Ancora una volta, Merton afferma che spetta alla ricerca di valutare se un elemento culturale svolga una funzione positiva per tutta la società oppure no. Clyde Kluckhohn era arrivato ad affermare che persino i bottoni sulle maniche degli abiti di un europeo, che oggi sembrano inutili, svolgono la funzione di perpetuare ciò che è familiare e, quindi, di mantenere vivo il senso della tradizione. *Secondo il postulato del funzionalismo universale, tutto ciò che è reale è funzionale. Ogni oggetto o credenza è funzionale per il solo fatto di esistere*, ma, obietta Merton, non tutto ciò che svolge una funzione è anche funzionale. Il fatto che un elemento, materiale o culturale, sia persistente non significa necessariamente che sia anche funzionale.

È possibile che alcune forme culturali sopravviventi svolgano una funzione vitale per la società considerata come unità; ma è possibile anche che questa funzione sia vitale soltanto per quei sottogruppi che hanno il potere di conservarle intatte attraverso la persuasione indiretta o la coercizione diretta. Qualunque conclusione dovrebbe essere tratta dopo l'indagine e non prima. Secondo Merton, l'analisi funzionale è troppo concentrata sulle funzioni positive e questo rappresenta un limite da superare. Ciò significa, ed è un passaggio fondamentale del pensiero di Merton, che oltre alle funzioni occorre valutare le *disfunzioni*. Un'istituzione può infatti svolgere una funzione che finisce per avere ricadute disfunzionali, e quindi negative, sulla capacità di adattamento della società. La schiavitù, negli Stati americani del sud, svolgeva la funzione di contribuire all'equilibrio della società dominata dai proprietari terrieri bianchi, i quali disponevano di manodopera gratuita e sostegno per la produzione di cotone; in più, la schiavitù svolgeva anche la funzione di innalzare lo *status* sociale dei bianchi, a cui così tanti neri erano sottomessi. Tutto ciò era funzionale per il mantenimento della struttura razzista di quel tipo di società ed è pertanto possibile affermare che la schiavitù svolgesse una funzione positiva soltanto per i bianchi del sud. Tuttavia, sul lungo periodo, ebbe anche conseguenze disfunzionali. Gli schiavi, rendendo convenienti gli investimenti nell'agricoltura, avevano contribuito a creare un'economia agraria esorbitante. Le disfunzioni della schiavitù sullo sviluppo economico e produttivo si fecero sentire nella guerra civile: gli Stati del nord, più ricchi e industrializzati, prevalsero nel conflitto contro gli Stati del sud[170]. Merton conclude che uno dei limiti dell'analisi funzionale è quello di confondere le motivazioni soggettive degli individui con le funzioni svolte dalle strutture o dalle istituzioni. Il funzionalismo dovrebbe occuparsi delle seconde e non delle prime. In tale prospettiva, non è prioritario studiare il punto di vista sulla schiavitù dei singoli proprietari terrieri, ma se la schiavitù aiutasse l'adattamento del sistema oppure no. Nel lungo periodo, la schiavitù si rivelò disfunzionale al mantenimento del sistema: il sistema industriale del sud non si sviluppò come quello del nord, che prese il sopravvento militare.

La valutazione delle disfunzioni

Il postulato dell'indispensabilità

Il terzo atto di fede è il *postulato dell'indispensabilità*, secondo cui ogni elemento culturale è indispensabile rispetto alla società intesa come unità. Merton cita ancora una volta Malinowski, il quale aveva scritto che, in qualsiasi tipo di civiltà, ogni costume, oggetto materiale, idea o credenza svolge una funzione vitale, ha qualche compito da realizzare e rappresenta una parte indispensabile in un tutto operante. Malinowski è ambiguo perché non chiarisce se a essere indispensabile sia l'elemento – costume, idea, opinione, oggetto – oppure la funzione che esso svolge. Qui Merton introduce i celebri concetti di *alternative funzionali*, *equivalenti funzionali* o *sostituti funzionali*. Questi tre termini intercambiabili vengono utilizzati da Merton per mettere a nudo i limiti della tesi dell'indispensabilità delle forme culturali. Con queste parole, Merton formula uno dei suoi contributi più duraturi all'analisi funzionale: «*Proprio come lo stesso elemento può avere molteplici funzioni, così la stessa funzione può essere svolta, in vario modo, da elementi alternativi*»[171].

Le alternative funzionali

Per Malinowski, la magia svolge una funzione indispensabile in una cultura. Essa soddisfa un bisogno preciso che non potrebbe essere soddisfatto da un qualsiasi altro fattore di una civiltà primitiva. Ma, nelle società letterate e differenziate, le funzioni della magia possono essere svolte da pratiche culturali diverse. Vi sono altre pratiche sociali, oltre alla magia, con cui gli uomini possono placare il senso di insicurezza da cui sono afflitti davanti agli eventi della vita che sfuggono al loro controllo. Credere che un elemento culturale sia indispensabile significa attribuirgli un'importanza talmente grande da renderlo insostituibile. Prima di affermare che una pratica culturale è inutile, l'uomo comune dovrebbe comprendere la funzione che svolge. Allo stesso modo, prima di concludere che è indispensabile, i funzionalisti dovrebbero valutare quali sostituti funzionali quella pratica culturale potrebbe avere. Così come non è sociologicamente corretto bollare come «credenze «strane», e quindi facilmente cancellabili, le pratiche culturali delle società diverse dalla nostra; allo stesso modo, non è metodologicamente corretto giudicare una pratica culturale insostituibile se prima non è stata valutata la possibilità che possa essere rimpiazzata da un'altra pratica culturale, cioè da un equivalente funzionale. Nei due casi, l'errore è speculare: anteporre la conclusione allo studio delle funzioni e delle disfunzioni.

Sintesi dei tre articoli di fede del funzionalismo

Per riassumere, Merton ha criticato tre postulati del funzionalismo.

Il *postulato dell'unità funzionale* dà per scontata la piena integrazione di ogni società. Il livello di integrazione può essere stabilito soltanto dalla ricerca empirica, la quale insegna che l'integrazione di una società è una questione di gradi. La natura umana è sempre la stessa, ma questo non implica che la struttura delle società non letterate sia uguale uniformemente a quella delle società letterate e fortemente differenziate. Inoltre, gli elementi di una cultura possono avere con-

seguenze positive e negative. In alcuni casi, le conseguenze positive o negative sono tali per tutta la società; in altri casi, sono positive per alcuni gruppi sociali e negative per altri.

Il *postulato del funzionalismo universale* afferma che tutte le forme culturali svolgono una funzione positiva, ma così non è. Alcuni elementi culturali svolgono funzioni che non sono funzionali all'integrazione del sistema e alla sua capacità di adattamento. In questo caso, è necessario ricorrere al concetto di disfunzione.

Il *postulato dell'indispensabilità* sostiene che ogni elemento culturale sia indispensabile e quindi insostituibile. Tuttavia, il concetto di sostituto funzionale mostra che un elemento può svolgere più di una funzione e che la stessa funzione può essere svolta da elementi alternativi. Alcuni funzionalisti credono che la religione svolga una funzione indispensabile per garantire quel minimo di controllo sulla condotta umana e d'integrazione sociale basata su un sistema di sentimenti e di credenze condivise. Eppure, in una società differenziata, le funzioni svolte dalla religione possono essere svolte anche da un sistema di credenze areligioso.

Dalla critica alla difesa del funzionalismo

Merton critica il funzionalismo per rafforzarlo e, infatti, dalla critica del funzionalismo passa alla sua difesa.

Contro le accuse di conservatorismo

Una delle accuse che danneggiavano maggiormente la reputazione degli studiosi funzionalisti era che fossero difensori dell'ordine costituito, impegnati a diffondere una concezione del mondo conservatrice, e persino reazionaria, basata sull'idea che tutto ciò che esiste è bene e non deve cambiare. Il funzionalismo altro non sarebbe che un'ideologia camuffata da scienza, volta a celebrare l'ordine esistente. Altri critici accusavano i funzionalisti di ignorare gli ammonimenti di Tocqueville circa la differenza tra il necessario e l'abituale. Ci sono istituzioni – diceva Tocqueville – che consideriamo necessarie, ma che, il più delle volte, teniamo in vita soltanto per abitudine. Merton riconosceva che alcuni postulati del funzionalismo avessero prestato il fianco alle accuse di conservatorismo. D'altronde, l'idea che tutti gli elementi culturali di una società svolgono una funzione positiva – trasposto alla società americana dell'epoca – avrebbe dovuto attribuire una funzione positiva anche al razzismo. Gunnar Myrdal, premio Nobel per l'economia nel 1974, aveva scritto che la descrizione delle istituzioni sociali fatta in termini delle sue funzioni portasse necessariamente verso una «teologia conservatrice».

L'analisi funzionale è un metodo, non un'ideologia

Dopo avere riconosciuto i limiti dei tre postulati, Merton chiarisce che l'analisi funzionale è un metodo, non un'ideologia, passando, in tal modo, dalla critica del funzionalismo alla sua difesa. Merton afferma che non c'è niente di intrinsecamente conservatore nel voler descrivere la società in termini di funzioni. Il problema non è la teoria funzionalista, ma il modo in cui viene utilizzata. Tutte le teorie sociali, dal marxismo alla teoria dell'evoluzione di Darwin, possono essere strumentalizzate per giustificare o per delegittimare un certo tipo di società. Ad esempio, la teoria di Marx può essere utilizzata per giustificare lo sterminio di intere categorie sociali, come i kulaki, e la concentrazione di tutti i poteri nelle mani di

una minoranza organizzata, che si attribuisce il nome di avanguardia rivoluzionaria o di partito comunista. Ma può essere utilizzata anche per combattere contro simili violenze. La teoria di Darwin, invece, potrebbe essere utilizzata per impedire allo Stato di aiutare i poveri, in base al principio che i deboli devono estinguersi per lasciare spazio ai più adatti nella lotta per la vita.

Dopo avere chiarito che l'analisi funzionale della società non è conservatrice di per sé, ma è conservatore l'uso improprio che alcuni ne fanno, Merton vuole dimostrare che l'analisi funzionale non è nemmeno progressista. Altri studiosi, come Richard LaPiere, erano infatti giunti a una conclusione opposta a quella di Myrdal. Secondo LaPiere, il funzionalismo è un approccio critico nella prospettiva e pragmatico nei giudizi. Il fatto che l'analisi funzionale sia etichettabile in modi così contrastanti, nota Merton, indica che, intimamente, essa possa essere né l'una, né l'altra cosa. L'analisi funzionale non implica, in principio, alcun legame ideologico intrinseco. Una cosa è l'uso del funzionalismo; altro è il suo abuso. Il funzionalismo, considerato criticamente, è neutrale rispetto ai sistemi ideologici. Esso è simile alle teorie o agli strumenti delle scienze fisiche, che possono essere usati da gruppi in lotta tra loro per scopi che non hanno niente a che vedere con le intenzioni degli scienziati.

L'analisi funzionale della religione

Per conferire vigore al proprio ragionamento, Merton cita l'analisi funzionale della religione. Secondo una lunga tradizione, che culmina nelle opere di Marx, la religione è uno strumento nelle mani della classe dominante per controllare le masse. Ma, nota Merton, è vero anche il contrario: la religione, in alcune circostanze, ha fomentato ribellioni. Weber ha addirittura mostrato che le religioni possono motivare e canalizzare il comportamento di migliaia di persone verso la modificazione delle strutture sociali. È pertanto un pregiudizio credere che le religioni svolgano sempre e soltanto la funzione di contribuire a tenere le masse nell'apatia. La concezione funzionalista ritiene che i sistemi religiosi influenzino il comportamento e che non siano semplici epifenomeni. La religione, per Merton, può essere la causa parzialmente indipendente di un gran numero di azioni. L'idea fondamentale di Merton è sempre la stessa: spetta alla ricerca verificare se, in un gruppo particolare o in una società totale, la religione abbia la funzione di promuovere il mutamento delle strutture sociali, incluse le ribellioni, oppure la funzione di inibire le potenzialità rivoluzionarie dei lavoratori nell'interesse delle classi dominanti.

Merton è uno scrittore raffinato, che si muove con maestria. In queste pagine di *Teoria e struttura sociale*, rivolge ai marxisti le stesse critiche che questi avevano rivolto ai funzionalisti. È ideologico affermare in modo aprioristico, dice Merton, che le religioni abbiano sempre svolto e continuino a svolgere, comunque e dovunque, una funzione conservatrice. Anche la concezione marxista della religione, come «oppio dei popoli», ha l'aspetto di un dogma di fede, nel momento in cui pretende di identificare il ruolo della religione senza averlo prima analizzato in base ai contesti particolari. Senza sottoporre la critica della religione di Marx a verifica, come potremmo mai accorgerci se è sbagliata in qualche caso oppure in molti? Affermare che la religione svolge, sempre e soltanto, la funzione di aiutare le classi dominanti a mantenere le classi dominate nell'afflizione e nell'inconsapevolezza è un dogma di fede, proprio come il postulato del funzionalismo universale.

Merton conclude il suo discorso con una delle sue metafore più efficaci: «Di per sé le bottiglie sono neutre rispetto al loro contenuto, e possono fungere da contenitori sia di veleno ideologico sia di nettare ideologico»[172].

Funzioni latenti e funzioni manifeste

È giunto il momento di occuparci della differenza tra funzioni manifeste e funzioni latenti: una differenza di capitale importanza per apprezzare l'originalità di Merton e il suo peso nella storia della teoria sociologica. Dedicheremo un approfondimento particolare al concetto di funzione latente, che, a breve, ci accompagnerà nell'analisi della «macchina politica» condotta da Merton per mettere in luce il ruolo del *boss* nella società americana. Il *boss* è l'uomo politico di grande potere, il «pezzo grosso», che arriva a dominare la vita di un intero quartiere alla ricerca di voti per essere eletto e di finanziamenti per le casse del partito. Il *boss* ricompensa le sue clientele elargendo favori personali, promuovendo la corruzione e, talvolta, proteggendo i criminali.

Le *funzioni manifeste* sono quelle conseguenze oggettive e volute che contribuiscono all'adattamento del sistema o di un gruppo.

Le *funzioni latenti*, invece, sono quelle conseguenze che, pur essendo funzionali all'adattamento di un'unità, non sono né volute, né riconosciute.

Le funzioni latenti hanno conseguenze profonde sulla vita sociale, ma l'uomo comune non ha gli strumenti per riconoscerle e non è consapevole della loro esistenza. Siccome gli uomini hanno una percezione chiara delle funzioni manifeste, ma non di quelle latenti, è a queste ultime che il sociologo dovrebbe dedicarsi con maggior impegno, sia per fornire un contributo alla crescita della conoscenza sociologica, sia per contribuire a migliorare la vita nella propria comunità. In sintesi, un sociologo è utile nella misura in cui ha l'abilità di scoprire, osservare e analizzare le funzioni latenti e di farne oggetto di dibattito pubblico.

Un esempio funzionale latente: il cerimoniale Hopi

Merton cita l'esempio degli indiani Hopi, che danzano per provocare la pioggia. Senza il concetto di funzione latente, giungeremmo facilmente alla conclusione che quel cerimoniale sia soltanto una pratica superstiziosa, ponendo fine a qualunque ulteriore indagine: gli indiani danzano, la pioggia non cade e il discorso viene sepolto negli archivi delle pratiche primitive e irrazionali, di cui non vale la pena discutere.

La funzione latente ci consente di vedere che il cerimoniale Hopi ha una finalità non dichiarata: mantenere viva la coesione del gruppo, in un momento di difficoltà, attraverso la celebrazione di un rito, che crea aggregazione, vicinanza e solidarietà. Se ci limitassimo soltanto a valutare l'assolvimento della funzione manifesta, e cioè a verificare se la pioggia cada o meno, la questione, nota Merton con sarcasmo, diventerebbe di competenza del meteorologo, non del sociologo. Il concetto di funzione latente ci consente di osservare non le conseguenze della cerimonia sugli dei della pioggia, ma sui gruppi che svolgono la cerimonia. Anche se la pioggia non cade, la cerimonia svolge ugualmente una funzione importante per la vita del gruppo, che, essendo latente, richiede al sociologo di andare oltre l'apparenza.

Il cerimoniale svolge la funzione latente di rafforzare l'identità del gruppo e offre un'occasione ai membri della comunità per incontrarsi e impegnarsi in una pratica comune. Non a caso, Merton richiama gli studi di Durkheim sulle funzioni aggregative religiose: gli indiani Hopi, grazie alla danza rituale, vivono un momento di «effervescenza collettiva», che accresce i legami tra di loro. Il concetto di funzione latente consente di scoprire che un comportamento, apparentemente irrazionale, può svolgere una funzione positiva per il gruppo. Coloro che bollano come irrazionali, inutili o superstiziose, quelle pratiche sociali che non raggiungono il loro scopo dichiarato, sono estranei al concetto di funzione latente. L'utilità del sociologo consiste proprio nella sua capacità di «scovare» le funzioni latenti, ponendo l'attenzione su ciò che sfugge alla vista dei più.

A che cosa servirebbe il sociologo, se si limitasse a studiare le funzioni manifeste?

L'importanza delle funzioni latenti

Limitandosi a studiare le funzioni manifeste, ovvero a verificare se certi gruppi o organizzazioni raggiungono i loro scopi dichiarati, il sociologo si limiterebbe a registrare modelli di comportamento a tutti noti e le probabilità di realizzare una scoperta sociologica si ridurrebbero fino a sparire. Studiando un programma propagandistico, attraverso il concetto di funzione latente, il sociologo potrà forse scoprire che, oltre allo scopo dichiarato di suscitare lo zelo patriottico, quel programma ha anche lo scopo non dichiarato di intimidire, sotto la pressione del conformismo della massa, coloro che vorrebbero esprimere il loro dissenso dalla politica nazionale.

In sintesi, le funzioni latenti ricadono nel campo delle conseguenze non-intenzionali delle attività sociali: esse non sono né volute, né riconosciute. Le funzioni manifeste, invece, ricadono nel campo delle conseguenze previste, volute e comprese. Anche quando un sociologo si dedica allo studio delle funzioni manifeste, dovrebbe sempre interrogarsi sulle funzioni latenti, giacché la conoscenza sociologica non cresce attraverso la constatazione dell'ovvio.

La ricerca Hawthorne

Merton ricorre a una delle ricerche più celebri della storia della sociologia per aiutare i lettori a soppesare l'importanza delle funzioni latenti. È la ricerca condotta, verso la metà degli anni Cinquanta, nello stabilimento di Hawthorne della Western Electric Company, presso Chicago, dove un gruppo di ricercatori trascorse due anni e mezzo per verificare se la produttività degli operai fosse legata all'illuminazione degli ambienti di lavoro o alla durata delle pause.

L'effetto Hawthorne

I ricercatori crearono due gruppi: quello sperimentale e quello di controllo. Nel gruppo sperimentale, i ricercatori variavano le pause e l'intensità dell'illuminazione, lasciandole invariate nel gruppo di controllo. I risultati furono strabilianti: le operaie del gruppo sperimentale registravano un continuo aumento della produttività, indipendentemente dalla durata della pausa pranzo o dall'intensità dell'illuminazione. Lunghe o brevi che fossero le pause, alta o bassa che fosse l'illuminazione, le operaie producevano di più.

Sprovvisti del concetto di funzione latente, i ricercatori giravano a vuoto, limitandosi a registrare ciò che appariva manifesto, vale a dire il raggiungimento degli

obiettivi di lavoro, senza porsi domande riguardo alle conseguenze che l'appartenenza al gruppo sperimentale produceva sui suoi membri. Vi era un mondo nascosto da osservare fatto di identità e solidarietà di gruppo, emulazione, competizione, coesione, fierezza e senso di appartenenza, in coloro che sentivano di essere sotto osservazione e, quindi, di ricevere un'attenzione particolare. La produzione cresceva sia nel gruppo sperimentale, sia in quello di controllo. Il che induceva a ritenere che la variazione nell'intensità dell'illuminazione non avesse conseguenze significative sul rendimento lavorativo. Preso atto che l'illuminazione non era la variabile decisiva, i ricercatori abbracciarono un nuovo schema concettuale che spostò il loro sguardo dall'attività lavorativa alle relazioni informali tra i membri dei gruppi sotto osservazione. Questo cambio di paradigma modificò il tipo di informazioni ritenute rilevanti. Con il passare del tempo, e il progredire della ricerca, emerse, sempre più chiaramente, l'importanza dei gruppi primari nelle organizzazioni complesse, tra cui gli stabilimenti industriali di grandi dimensioni. Le operaie avevano finito per costituire un piccolo gruppo, con una propria identità. Si sentivano un gruppo di prescelte, una specie di *élite*, caratterizzata da uno *status* sociale più elevato: uno *status* da proteggere attraverso un rendimento elevato nel lavoro per soddisfare le aspettative dei ricercatori, i quali, selezionandole, avevano reso possibile la loro amicizia. Le operaie si cercavano tra loro per ridere e scherzare, e si incontravano dopo il lavoro per dedicarsi ad attività ricreative, come giocare a carte o a bocce.

Senza rendersene conto, i ricercatori avevano influenzato il comportamento delle operaie.

Oggi, l'espressione «effetto Hawthorne» si riferisce al tentativo dei soggetti studiati di appagare le attese che attribuiscono ai ricercatori. I ricercatori capirono quanto fosse importante il valore e la qualità dei rapporti umani sul luogo di lavoro e nel processo produttivo. Accrescere lo *status* di un gruppo di lavoratori, aumentare i gesti di riguardo verso di loro, occuparsi delle loro lamentele, migliorare gli stipendi con premi e incentivi, sono tutte iniziative che rafforzano l'identità di gruppo e l'autostima, con conseguenze benefiche sul morale e, infine, sul rendimento lavorativo.

La ricerca di Hawthorne ha aiutato a comprendere anche come i piccoli gruppi di lavoro possano frenare la produzione. Operando a livello informale, questi microcosmi relazionali possono esercitare pressioni per contenere quei colleghi troppo zelanti che rischiano di spingere il rendimento produttivo verso l'alto, imponendo a tutti un maggiore impegno per adeguarsi. I cosiddetti «sgobboni» possono essere colpiti con una serie di sanzioni informali, che sono talvolta più potenti delle ricompense formali concesse dai dirigenti. Ignorare, deridere, ridicolizzare, colpire con la maldicenza un collega molto produttivo può spingere gli altri a non emularlo per paura di subire lo stesso isolamento. Una dinamica di questo tipo, quando ha successo, può mantenere invariati i ritmi di produzione del reparto, pur esistendo le condizioni per una loro crescita.

L'importanza dello studio delle funzioni latenti

Non è importante che il termine di funzione latente venga citato esplicitamente in una ricerca. Ciò che conta più di ogni altra cosa è l'atteggiamento mentale del sociologo, il quale dovrebbe sempre sforzarsi di indagare sotto la superficie delle funzioni manifeste per acquisire una conoscenza più profonda delle funzioni

latenti. Merton non si stanca mai di ripeterlo: le funzioni latenti di un'attività o di una credenza sono conseguenze sociali e psicologiche non intenzionali e generalmente non ravvisate. Il sociologo offre un importante contributo nel portarle in superficie affinché tutti possano vederle lucidamente e soppesarle. Meno significativo è il contributo dei sociologi che si dedicano soltanto allo studio delle funzioni manifeste ovvero le conseguenze sociali e psicologiche di un'attività di cui ognuno è consapevole. Inoltre, la scoperta delle funzioni latenti aiuta a distaccarsi dal senso comune e a comprendere che la vita sociale non è così semplice come appare a prima vista. Di più: le funzioni latenti consentono di essere più cauti nel pronunciare giudizi di condanna morale. Limitarsi alla semplice constatazione delle funzioni manifeste favorisce la suddivisione del mondo in due soli campi, il bene e il male, e la polarizzazione dei dibattiti in termini di bianco e nero. Le funzioni latenti arricchiscono e complicano la realtà sociale e, di conseguenza, rendono più arduo pronunciarsi con fretta e certezza su ciò che è bene e ciò che è male, utile o inutile, razionale o irrazionale, insulso o interessante. Come abbiamo visto, le conseguenze di una credenza possono essere positive per un gruppo e negative per un altro oppure possono apparire irrazionali in superficie e razionali in profondità. È infatti razionale che, in un momento di siccità drammatica, gli indiani pratichino un rituale per rimanere compatti e farsi forza nelle avversità. L'unione delle forze accresce le probabilità di sopravvivenza molto più che marciare divisi, sparsi e litigiosi.

La teoria della classe agiata

Thorstein Veblen e la teoria della classe agiata

Dopo avere citato la ricerca di Hawthorne e la cerimonia Hopi, Merton cita un classico della sociologia: *La teoria della classe agiata*[173] di Thorstein Veblen, pubblicata per la prima volta nel 1899. Veblen spiega che gli uomini non ricorrono al consumo soltanto per appagare un bisogno immediato e diretto, ma anche per fare sfoggio del loro *status* sociale e ottenere più rispetto e considerazione. Se gli uomini comprassero le automobili soltanto per spostarsi da una parte all'altra della città, nessuno acquisterebbe una costosissima auto sportiva. Lo stesso discorso riguarda gli abiti firmati. Il consumo svolge due funzioni. La prima è quella di gratificare un bisogno diretto. La seconda è di accrescere la propria quota di considerazione sociale. Gli uomini sono animati dal desiderio di apparire superiori agli altri e cercano di elevarsi nella gerarchia sociale attraverso il consumo, che dev'essere il più vistoso possibile, altrimenti non porta i benefici sperati.

I beni devono essere non soltanto ostentati, ma anche sciupati, giacché sperperare significa possedere ogni cosa in eccesso. La brama di considerazione sociale si manifesta anche attraverso l'uso strumentale della bellezza delle donne, tutte le volte che vengono utilizzate come segno visibile di una condizione socio-economica agiata. Piace, a molti uomini economicamente potenti, ostentare la bellezza della donna da cui sono accompagnati. Anche lo spreco del tempo, l'ozio, l'ostentazione delle vacanze e i locali lussuosi, sono esempi di *sciupio vistoso*. Cibo, bevande, abitazioni, servizi, ornamenti, vestiario, divertimenti: tutto ciò assume

importanza non tanto per le gratificazioni dirette che derivano dal consumo, ma come mezzo per affermare il proprio *status* sociale.

Una volta riassunta la tesi di Veblen, Merton richiama di nuovo l'utilità delle funzioni latenti.

Lo sciupio vistoso

Mentre il buon senso, limitandosi alla funzione manifesta, afferma che il cibo serve per sfamarsi; la teoria della classe agiata, ricorrendo a un'interpretazione basata sulle funzioni latenti collaterali, chiarisce che non è importante il cibo in sé: è importante un certo tipo di cibo, di abitazione, di vestiario e di divertimento. È importante che tutto venga sprecato e ostentato. Le persone non comprano prodotti costosi perché sono di qualità superiore rispetto ad altri più economici, ma perché costano di più. Quei beni vengono utilizzati per rendere visibile, a ogni nuovo incontro, la piramide sociale e chiarire che alcuni siedono in alto e altri in basso. Nel momento in cui due persone si presentano per la prima volta, lasciano trapelare una serie di informazioni socio-economiche per mettere in chiaro le differenze tra i loro conti correnti. Lo sciupio vistoso trionfa quando un bene di scarso valore viene pagato moltissimo. Sono proprio queste spese «folli» a strabiliare.

Lo sciupio vistoso è diventato un fenomeno di massa perché coinvolge anche coloro che, pur non essendo ricchi, fingono di esserlo e ricorrono a trucchi e stratagemmi per indurre le persone a credere di avere una posizione sociale più elevata di quella che occupano in realtà. Simulano di appartenere alla classe agiata, da cui, in realtà, sono esclusi. Tutto questo crea una conseguenza disfunzionale per la società industriale, giacché un grande numero di persone rimane affascinata dalla cultura dell'ozio improduttivo invece che da quella del lavoro produttivo. La classe agiata, scrive Veblen, è parassitaria. Essa è una sopravvivenza, un residuo, un'escrescenza della società passata. La società moderna si basa sulle forze industriali, che sono il vero motore della storia.

Merton riteneva che Veblen, pur non impiegando il termine di funzione latente, avesse dato nondimeno un contributo formidabile all'affinamento di questo concetto.

Il boss e la macchina politica

Avendo ormai acquisito un'idea chiara delle funzioni latenti, possiamo finalmente addentrarci nello studio del *boss* e della macchina politica, un'istituzione tipicamente americana, che Merton ha sottratto a molti giudizi morali ingenui. La macchina politica è l'apparato di propaganda costituito da un uomo politico, a fini strettamente personali, per prevalere in campagna elettorale e per conservare, in caso di elezione, il patrimonio di contatti accumulati utilizzando mezzi più o meno legali.

L'analisi di Merton inizia con la descrizione delle funzioni della macchina politica.

Il *boss* e il suo apparato svolgono la funzione di soddisfare quei bisogni dei sottogruppi della comunità che lo Stato non riesce a soddisfare. La società americana è infatti ampia, complessa e dispersa, e il potere centrale non riesce a penetrare in modo capillare in tutti i suoi strati. I servizi non sono sufficienti o efficienti per

tutti e la macchina politica, stabilendo contatti diretti e personali nei quartieri, si sostituisce alle strutture sociali create dalla legge e accettate culturalmente.

Il bossismo come equivalente funzionale

Qui vediamo all'opera il concetto di *equivalente funzionale*. La macchina e il *bossismo* si sostituiscono alle strutture istituzionali. Questo vuol dire, ad esempio, che il bisogno di trovare un posto di lavoro può essere soddisfatto da due istituzioni diverse, che però svolgono la stessa funzione. In alcuni casi, a dare lavoro ci pensa lo Stato oppure il libero mercato, regolato dalla legge della domanda e dell'offerta. In altri casi, ci pensa la macchina politica, attraverso la raccomandazione. Il *boss* elude le leggi del libero mercato e talvolta anche dello Stato. Muovendosi tra il lecito e l'illecito, fornisce un aiuto diretto, che crea un legame basato sulla riconoscenza personale. Per sottrarre il fenomeno della macchina politica a facili giudizi di condanna morale privi di comprensione, Merton afferma che bisogna considerare due tipi di variabili sociologiche: il contesto strutturale, vale a dire l'ambiente più ampio in cui si sviluppa il bossismo, e i sottogruppi caratterizzati da bisogni insoddisfatti, vale a dire tutte quelle persone che hanno bisogno del *boss* per risolvere i loro problemi.

Per quanto riguarda la prima variabile, rappresentata dal contesto strutturale, Merton spiega come le strutture legali, che godono dell'approvazione morale, non sono in grado di rispondere ai bisogni di tutti i cittadini americani, lasciando ampio spazio di manovra alla macchina politica. Certi bisogni devono essere appagati per sopravvivere e il *boss* riempie questo vuoto istituzionale. La sua funzione è pertanto necessaria, per quanto appaia a molti moralmente censurabile.

La formazione della democrazia americana

Le radici della macchina politica possono essere comprese muovendo da una breve ricostruzione della formazione della democrazia americana e dei principi fondamentali su cui poggia. I padri costituenti, spaventati dalla concentrazione del potere, che consideravano un pericolo per la libertà, cercarono di disperderlo in un gran numero di istituzioni in modo da creare un sistema di «pesi e contrappesi». Questa dispersione costituzionale del potere rese più difficile prendere una decisione o intraprendere un'azione effettiva e, anche quando questa veniva intrapresa, si ritrovava imbrigliata in un fitto groviglio di leggi. Nacque così una «democrazia extra-ufficiale»[174], che faceva da contrappeso al legalitarismo della democrazia ufficiale. Negli Stati Uniti, il potere politico è stato disperso in modo consapevole e intenzionale, attraverso una serie di leggi dalla funzione manifesta.

Oltre alla divisione dei poteri dei vari rami del governo, fu limitata la durata di ogni carica, il cui potere fu circoscritto severamente. Per quanto sia talvolta rozza e irresponsabile, la macchina politica fornisce una leadership utile a molti, che non può svilupparsi facilmente all'interno dello schema costituzionale. La frammentazione del potere protegge le libertà, ma limita la capacità degli organi decisionali di risolvere i problemi quotidiani. Insomma, le strutture ufficiali hanno deficienze funzionali. La loro incapacità di assolvere pienamente le proprie funzioni crea le condizioni per il radicamento di una struttura alternativa non ufficiale, la macchina politica per l'appunto, che soddisfa i bisogni esistenti in modo più efficace.

Le funzioni latenti della macchina politica

La macchina politica svolge un gran numero di funzioni latenti.

In primo luogo, anziché concepire gli elettori come una massa amorfa e indifferenziata, a cui strappare un voto, la macchina politica sa che l'elettore è una perso-

na in carne e ossa, che vive in un determinato quartiere e ha desideri e aspirazioni. Le questioni pubbliche sono spesso astratte e lontane dai problemi quotidiani delle persone comuni; i problemi privati, invece, sono urgenti e concreti. La macchina politica crea relazioni quasi feudali con gli abitanti dei quartieri, in cui raccoglie i voti e trasforma la politica in vincolo personale. D'altronde, le elezioni si vincono nelle circoscrizioni elettorali e i vincoli diretti sono i più efficaci per assicurarsi la continuità del consenso. Nelle metropoli di una società complessa, i rapporti sono impersonali e la macchina politica svolge l'importante funzione sociale di umanizzare e personalizzare l'assistenza ai bisognosi. Il capo della circoscrizione elettorale è pronto ad aiutare tutti e, quando nutre antipatia per qualcuno, finge simpatia. Tutti possono rivolgersi a lui, compreso il ragazzo talentuoso negli studi, ma senza soldi per pagare le rette universitarie, il quale può sperare di mettere a frutto il proprio talento soltanto con una borsa di studio. Ecco emergere sempre più chiaramente la seconda variabile per comprendere il radicamento della macchina politica: l'esistenza di sottogruppi dai bisogni insoddisfatti. Tutti o quasi tutti hanno bisogno del *boss* politico. Senza di lui, non saprebbero come risolvere molti problemi impellenti, che non sarebbe possibile demandare alle fredde e distanti agenzie governative. Il capo della circoscrizione elettorale diventa ciò che lo Stato non può essere: un amico disposto ad ascoltare e ad aiutare. Non è la macchina politica che ha creato i sottogruppi bisognosi; sono i sottogruppi dai bisogni insoddisfatti che rendono possibile la macchina politica, creando un conflitto tra strutture alternative sullo svolgimento della medesima funzione.

La figura del *boss* come elemento di raccordo tra affari e governo

Qualcuno potrebbe obiettare, scrive Merton, che le funzioni della macchina politica potrebbero essere svolte in modo molto trasparente anche dagli enti assistenziali, di beneficienza, o da quelli di assistenza clinica e legale, senza creare vincoli di subordinazione quasi medievali. Tuttavia, per comprendere il radicamento della macchina politica, occorre prestare attenzione non soltanto a ciò che il *boss* dà, ma anche al modo in cui lo dà. Mentre gli enti pubblici o di beneficienza chiedono informazioni private, per valutare se l'abitante del quartiere abbia realmente diritto a essere assistito, il capo della circoscrizione elettorale non fa domande e non mette il naso negli affari personali.

La macchina politica non fornisce benefici soltanto ai bisognosi, ma anche agli imprenditori e, talvolta, persino ai grandi imprenditori, in cambio dei contributi esorbitanti richiesti dal *boss* per le casse del partito. Questo secondo sottogruppo non ama la concorrenza incontrollata e trova conveniente che un *boss* regoli e controlli la vita economica. Meglio il *boss* che un funzionario pubblico che sottopone ogni decisione al vaglio della legge e della burocrazia governativa. Le imprese finanziarie, tra cui quelle che gestiscono i servizi pubblici, come ferrovie, società di trasporti comunali, compagnie elettriche, ricercano favori politici per consolidare la loro posizione di mercato e aumentare i prezzi, senza correre il rischio di essere scalzati da altre imprese che assicurano gli stessi servizi a prezzi più competitivi.

Una volta sospesi i giudizi morali, prosegue Merton, è possibile scorgere che il *boss*, talvolta controllando svariati uffici governativi, razionalizza le relazioni tra impresa pubblica e privata. Il *boss* funge da elemento di raccordo tra la comunità degli affari e il mondo governativo, che, in molti casi, non riuscirebbero a comuni-

care in modo efficiente senza la macchina politica. Merton cita le parole di Lincoln Steffens, un noto giornalista investigativo, il quale, rivolgendosi a una platea di circa cento imprenditori, dichiarava che la società americana è fondata sulla corruzione degli agenti governativi e che, per poter diventare imprenditori di successo, è necessario corromperli o associarsi alla loro corruzione. Il sistema degli affari – aggiungeva Steffens – è talmente corrotto, negli Stati Uniti, da obbligare ogni imprenditore, dagli affari voluminosi, alla corruzione.

Canali alternativi di mobilità sociale

L'ingegneria sociale

Chiarito che la macchina politica è dotata di un'organizzazione extralegale, ma efficiente, Merton introduce un chiarimento che merita la massima attenzione: svolgere l'analisi funzionale della macchina politica non significa giustificarla moralmente. Significa, ben diversamente, studiare le caratteristiche strutturali che rendono possibile la sua esistenza e il suo radicamento nella società americana. Anzi, è proprio l'analisi funzionale che, gettando luce sulle funzioni latenti della macchina politica, può fornire il sapere sociologico per riformare alcuni aspetti dell'organizzazione sociale e ridurre la centralità del *boss*. Investire le energie nella sola condanna morale non favorisce la comprensione delle condizioni strutturali che generano il «male». La macchina politica può essere eliminata proponendo un *sostituto funzionale*, ma questo richiede una conoscenza approfondita del nemico da sconfiggere. Nel momento in cui la sociologia fornisce un simile sapere, diventa «ingegneria sociale» (*social engineering*), come a Merton piace chiamarla.

La macchina politica svolge anche una terza categoria di funzioni per sottogruppi particolari, che consiste nel creare *canali alternativi di mobilità sociale*.

La convergenza tra extralegalità e cultura americana

Ancora una volta, Merton rivolge lo sguardo alla struttura della società americana e alle caratteristiche della sua cultura, che attribuisce enorme importanza al denaro e al potere come mete del successo. Essere uomini di successo, per la cultura americana, significa essere ricchi e potenti. Queste due non sono le uniche mete culturali americane, ma sono tra le più ambite. Che cosa accade, però, quando un gruppo accetta la meta del successo, ma non ha i mezzi per raggiungerla a causa della posizione svantaggiata che occupa nella struttura sociale? I gruppi possono rassegnarsi, e magari vivere nella frustrazione, oppure possono reagire e trovare strade alternative a quelle legittime. Questo è uno dei paradossi che Merton coglie nel modo più lucido. Molte persone che delinquono, o che violano le leggi, non sono affatto nemiche dei valori americani. Al contrario, è proprio perché hanno interiorizzato i valori americani che violano le regole. Il processo di socializzazione ha funzionato su di loro e adesso vogliono assumere tutti gli attributi dell'americano di successo. Vogliono soldi e prestigio sociale. Che cosa accade in questi casi? Accade che la cultura spinge gli individui svantaggiati ad avanzare, mentre la struttura sociale li costringe ad arretrare.

Il racket come canale di mobilità sociale

Gli americani che hanno un basso livello di istruzione sono discriminati, talvolta anche per le origini etniche, e vivono in contesti svantaggiati. Tutto ciò che possono ottenere, nella quasi totalità dei casi, è soltanto un lavoro manuale. Il racket e

la corrotta macchina politica offrono loro una possibilità di mobilità verticale. L'analisi funzionale consente di assumere un atteggiamento critico verso le condanne morali basate sul senso comune, secondo cui la macchina politica esiste soltanto per la brama di potere del *boss*. L'analisi funzionale consente anche di osservare le somiglianze tra il sottogruppo dei criminali professionisti, i *racketeers*, e il sottogruppo di imprenditori, uomini d'affari e speculatori. I primi e i secondi sono simili, sia nelle esigenze, sia nel modo di operare. Nella stanza del *boss* di partito, si incontrano magistrati e criminali. Non è infrequente, scrive Merton, che il colto magistrato si ritrovi a giudicare il criminale che gli sedeva accanto, la sera prima, a una cena organizzata dal *boss*. E non è infrequente nemmeno che il procuratore distrettuale si ritrovi a strizzare l'occhio a quello stesso criminale, con cui entra nella sala in cui il *boss* ha indetto una riunione: «Gli estremi sociali si toccano – nella stanza piena di fumo dell'uomo politico di successo»[175].

Le riforme per buttare fuori le «canaglie» sono destinate a fallire, se le funzioni vitali svolte dai malfattori non vengono prese in carico da strutture alternative o se la struttura sociale non viene riformata in modo tale da far sparire certi bisogni fondamentali. Prima di proporre l'abolizione della macchina politica, bisognerebbe indicare con che cosa sostituirla. Ma questo richiede un'analisi delle funzioni manifeste e delle funzioni latenti di ogni istituzione extralegale. È proprio questo il compito dell'ingegneria sociale. Il repertorio di un «ingegnere sociale» non può fare a meno di questi due concetti, che sono più pratici che teorici. In un progetto di ingegneria sociale, ignorare le funzioni latenti significa accrescere a dismisura le probabilità di fallimento.

La teoria della devianza

Lo studio della macchina politica ha mostrato che può esistere una tensione tra la tra struttura culturale e la struttura sociale. La struttura culturale indica le mete da raggiungere per autorealizzarsi e i mezzi leciti da utilizzare nella competizione. Il problema è che molti individui accettano la meta culturale del successo, ma non hanno l'opportunità effettiva di raggiungerla. Quando si verifica un contrasto tra le mete culturali e i mezzi leciti per raggiungerli, Merton dice che gli individui si trovano in una condizione di anomia. Merton era stato uno studente di Parsons e qui emerge chiaramente. L'idea che l'individuo debba scegliere i mezzi più adeguati per raggiungere i propri fini in base ai valori del sistema culturale è, come sappiamo, di Parsons.

La condizione di anomia

Merton riprende il termine anomia da Durkheim, ma lo utilizza in modo diverso.

Gli individui anomici di Merton hanno valori saldi e sono orientati verso una meta precisa, che però non possono raggiungere rispettando i mezzi istituzionali. In alcuni casi, le risorse di cui dispongono non sono sufficienti perché versano in condizioni di povertà; in altri casi, invece, appartengono alle classi agiate, ma aspirano a ottenere sempre più denaro e successo. Mete culturali e mezzi istituzionali sono i due estremi del dilemma. Merton era interessato a comprendere come gli individui si muovono tra questi due poli. Per ridurre la complessità del suo pen-

siero, ha elaborato uno schema classificatorio, che prevede cinque possibili tipi di adattamento individuale. Per distinguere la sociologia dalla psicologia, Merton chiarisce che il modo di adattarsi non dipende dalla personalità dell'individuo, ma dal comportamento di ruolo in un contesto specifico. Questo significa che un individuo può avere un comportamento deviante in un contesto e un comportamento non deviante in un altro. Merton è interessato a elaborare uno schema classificatorio della devianza molto astratto, senza specificare il tipo di azione delittuosa commessa dall'individuo.

I cinque tipi di adattamento sociale

In questa tavola, + significa accettazione e – significa rifiuto, mentre ± significa rifiuto dei valori dominanti e sostituzione di nuovi valori:

Tabella 1 – Schema della devianza di Merton.

UNA TIPOLOGIA DEI MODI DI ADATTAMENTO INDIVIDUALE

Modi di adattamento	*Mete culturali*	*Mezzi istituzionalizzati*
I. Conformità	+	+
II. Innovazione	+	–
III. Ritualismo	–	+
IV. Rinuncia	–	–
V. Ribellione	±	±

La conformità

La prima modalità, la *conformità* alle mete culturali e ai mezzi istituzionalizzati, è l'unica a non essere deviante. Nella misura in cui una società è stabile, questo è il tipo di adattamento individuale più diffuso. Se la conformità non fosse dominante, la stabilità e la continuità di una società non potrebbero essere mantenute. Possiamo davvero parlare di società soltanto se la grande maggioranza delle persone agisce in modo conforme ai modelli culturali dominanti.

L'innovazione

Nella seconda modalità, l'*innovazione*, l'individuo ha assimilato l'importanza culturale della meta, ma non rispetta le norme istituzionali che regolano i mezzi per il suo raggiungimento.

L'innovatore ha un'adesione emotiva talmente forte a una meta culturale da assumere una maggiore propensione al rischio. Il sistema sociale ha avuto successo nel socializzare l'individuo che però ricorre a mezzi istituzionalmente proibiti perché non ha accesso o non possiede a sufficienza i mezzi leciti. L'innovazione si può riscontrare in tutti gli strati sociali, anche quelli più elevati. Dal punto di vista sociologico, ciò che conta non è comprendere il tipo di personalità maggiormente predisposta all'innovazione, ma il tipo di struttura sociale che spinge gli individui a raggiungere le mete culturali attraverso pratiche illecite o truffaldine. La società americana – spiega Merton – ha una struttura culturale che favorisce una grande diffusione dell'innovazione. L'importanza che essa attribuisce al successo economico è talmente pervasiva che molti uomini divenuti ricchi con mezzi illeciti sono ugualmente circondati da grande rispetto e ammirazione. L'ammirazione verso tanti truffatori di successo è la conseguenza della «santificazione» dei mezzi attraverso il fine: «È il prodotto di una struttura culturale in base alla quale la santità

della meta rende santi anche i mezzi»[176]. Merton si affida alle parole di Charles Dickens e di Ambrose Bierce per descrivere la propensione degli americani alla truffa, alla speculazione illecita, agli abusi di fiducia, alle appropriazioni indebite, pubbliche e private. Il precetto evangelico «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te» è molto meno influente del precetto che invita a essere scaltri, furbi e truffaldini. Molti furfanti, che meriterebbero il capestro, scrive Merton, guardano dall'alto in basso persino le persone migliori. Il successo finanziario è la vera misura di ogni cosa. Il buon americano è severo verso le furfanterie, ma indulgente con i furfanti. Il peggiore dei ladri è benvenuto, se i suoi abiti non puzzano. Se poi è ricco e potente, frequentare la sua casa è un privilegio. Il fatto che i «furfanti fortunati» godano di rispetto e ammirazione fa sì che si riproducano. Appoggiandosi agli studi di Edwin H. Sutherland[177], Merton mostra quanto siano numerosi i comportamenti illegali commessi dai membri più rispettabili della società.

Devianza e struttura sociale

Dopo avere richiamato l'attenzione sul fenomeno dei «baroni-ladri», Merton precisa che la società americana esercita le pressioni maggiori alla devianza sugli strati inferiori, dove l'importanza culturale attribuita al successo economico è grande, ma scarseggia la disponibilità di mezzi convenzionali e legittimi per raggiungere il successo. Coloro che siedono alla base della piramide sociale, salvo casi eccezionali, possono ottenere un lavoro manuale molto modesto, che però è stigmatizzato dalla cultura americana. Il risultato è una spiccata tendenza al comportamento deviante. Reddito basso e lavoro non qualificato sono sinonimo di fallimento personale in base ai parametri di valore della società americana. A questo punto, Merton pronuncia una frase che ha reso il suo funzionalismo gradito a molti ambienti culturali di sinistra: «Primo, i valori culturali prestabiliti forniscono l'incentivo al successo, e, *secondo*, la struttura di classe limita fortemente le possibili vie per muovere verso la meta del successo, riducendole a vie che corrispondono a comportamenti devianti»[178]. In questo brano, la classe sociale è concepita come una forza socio-economica che «inchioda» l'individuo verso il basso e lo costringe ad agire in un perimetro angusto, circondato da barriere sociali alte e possenti. La mobilità verticale è preclusa per via del basso livello d'istruzione e della mancanza di denaro, mentre la volontà individuale è sopraffatta da un sistema classista basato sulla distribuzione ineguale della ricchezza. L'ideologia dominante, scrive Merton, ciancia di classi aperte, ma la struttura di classe è una porta blindata, che pochissimi individui riescono a scardinare. L'ideologia, intesa come mistificazione della realtà operata dalle classi dominanti, impedisce ai più di vedere quanto sia classista la società americana. Anche quando i membri delle classi inferiori ricercano il successo attraverso mezzi leciti, devono abbandonare presto le speranze per i continui fallimenti. La struttura culturale spinge in una direzione e la struttura sociale in un'altra; la cultura spinge verso l'alto e la classe verso il basso. Al Capone diventa così l'icona del trionfo dell'intelligenza amorale contro la chiusura dei canali della mobilità verticale.

Nelle parole di Merton:

> Per coloro che si trovano collocati nelle posizioni più basse della struttura sociale, la cultura impone richieste incompatibili. Da una parte, si richiede loro di orientare la condotta in base ad una prospettiva di grandi ricchezze [...] dall'altra, si rifiutano loro, in pratica,

> le possibilità effettive di agire istituzionalmente in questo senso. La conseguenza di questa inconsistenza strutturale è un alto grado di comportamento deviante. [...] È soltanto quando un sistema di valori esalta, praticamente sopra ogni altra meta, certe mete di successo *comuni alla popolazione in generale*, mentre la struttura sociale restringe rigorosamente o blocca del tutto l'accesso alle vie accettabili per raggiungere queste mete *ad una parte considerevole della stessa popolazione* che il comportamento deviante si sviluppa su larga scala. In altre parole, la nostra ideologia egualitaria implicitamente nega che possano esistere individui e gruppi che non entrino in competizione per raggiungere il successo economico. Si ritiene viceversa che il successo sia un simbolo applicabile a tutti. Si ritiene che le mete trascendano le divisioni di classe e non siano legati ad esse; pure, l'organizzazione sociale è in effetti tale che vi è una differenza di classe nella possibilità di accesso a queste mete. In codesto sistema, l'«ambizione», virtù cardinale americana, promuove il comportamento deviante, vizio cardinale americano.[179]

La povertà come variabile della devianza

Una lettura superficiale di questa pagina di *Teoria e struttura sociale* potrebbe indurre a commettere l'errore di credere che Merton abbia affermato che la povertà, di per sé, produca la criminalità. Merton chiarisce che la povertà è una variabile tra le altre che il sociologo deve valutare per comprendere la diffusione della devianza. Le spiegazioni sociologiche devono sempre tener conto dell'interdipendenza dei fenomeni. La povertà e la limitazione di possibilità non sempre generano criminalità, come dimostra il fatto che vi sono migliaia di poveri che non commettono alcun tipo di crimine. La povertà non è una variabile isolata e non opera allo stesso modo in qualunque tipo di organizzazione sociale. La grande diffusione di comportamenti criminali, nella società americana, non è dovuta alla povertà di per sé, ma al fatto che i poveri siano sottoposti a una fortissima pressione culturale a raggiungere il successo economico in una società disposta addirittura ad ammirare coloro che sono diventati ricchi e potenti con l'astuzia e la frode. Merton, ragionando sui dati dell'epoca, si domanda come sia possibile che in altri Paesi, ad esempio nell'Europa sud-orientale, la correlazione tra povertà e crimine sia meno netta che negli Stati Uniti, nonostante i poveri, in quella parte del mondo, sembrino avere addirittura meno possibilità di successo dei poveri negli Stati Uniti. La risposta non è da ricercarsi nella povertà in sé, ma nella combinazione di povertà, limitazione delle opportunità e mete culturali. La cultura americana chiede ai membri di tutte le classi sociali di raggiungere il successo, ma questo non accade in altre parti del mondo, dove i simboli del successo sono diversi per ciascuna classe sociale. Le vittime delle barriere sociali non sono consapevoli che la causa principale dei loro fallimenti è di tipo strutturale.

La sindrome del ritualista

Citando una riflessione di Gilbert Murray, Merton sviluppa una spiegazione sociologica della superstizione nelle società dominate dalla scienza. Siccome gli individui non sono consapevoli che le cause profonde dei loro fallimenti si nascondono nella struttura sociale, pensano che non vi sia alcun rapporto diretto tra onestà, diligenza, cortesia, merito e successo. E così riconducono la loro condizione al caso,

alla fortuna, alla sorte. In una società stabile e ben governata, il successo dipende da cause ragionevoli e visibili. In una società che soffre di anomia, le forze reali che conducono al successo sono per lo più irragionevoli e invisibili. Il misticismo e la superstizione, essendo alimentate da una particolare organizzazione sociale, diventano un fenomeno collettivo. È così, nella società americana, molte persone povere o ricche ricorrono alla sorte per spiegare i loro successi e fallimenti.

La dottrina della sorte

Merton svolge un'analisi funzionale della dottrina della sorte.

Quando viene esaltata dalle persone di successo, la sorte svolge la funzione di preservare la struttura sociale. L'uomo di successo, dichiarando di essere stato fortunato, ostenta modestia e, così facendo, distoglie lo sguardo delle persone dalla discrepanza tra i meriti individuali e le ricompense sociali. Se, infatti, il successo dipende dalla cieca fortuna, esso può presentarsi, o non presentarsi, in qualunque tipo di struttura sociale, poiché tocca le persone in modo del tutto imprevedibile e casuale. Questo spiega come mai una persona oziosa e immeritevole sia ricca, mentre una persona laboriosa e meritevole sia povera. Merton spiega in questo modo anche la diffusione del gioco d'azzardo, un mezzo istituzionalmente proibito, a cui molte persone ricorrono nella speranza di arricchirsi con l'aiuto della fortuna.

Quando viene utilizzata dalle persone che non trovano successo, la dottrina della sorte svolge la funzione psicologica di preservare l'autostima, ma può anche comportare la disfunzione di abbandonare ogni ulteriore tentativo di ottenere successo e di rinunciare a comprendere il funzionamento del sistema economico e sociale, e magari di impegnarsi per ottenere una riforma strutturale che crei una maggiore equità nel rapporto tra opportunità e ricompense.

Oltre alla mentalità superstiziosa, l'anomia è anche alla base di un modo cinico di porsi verso la vita, che si esprime nel detto secondo cui: «Non è la conoscenza che conta, sono le conoscenze». Tutto ciò induce a ritenere che alcuni individui siano stati socializzati imperfettamente. Gli «innovatori» hanno interiorizzato l'importanza della meta culturale, ma non il rispetto verso la liceità dei mezzi.

Il ritualismo

Tuttavia, vi sono casi in cui gli individui non sono disposti a violare i mezzi istituzionalizzati e, per adattarsi al sistema, riducono l'importanza della meta. Questo è il caso del ritualismo, la terza modalità di adattamento, che caratterizza coloro che abbandonano o attenuano la meta culturale del successo per accontentarsi di quel che hanno. Dal momento che l'adattamento è una decisione interiore, Merton individua una «sindrome del ritualista», che è una strategia per ridurre l'ansietà provocata dalla competizione incessante. La sindrome del ritualista è figlia di un travaglio interiore, che trova espressione in una serie di *clichés* culturali: «Io non faccio il passo più lungo della gamba», «io gioco sul sicuro», «mi accontento di quel che ho», «non mirare in alto e non rimarrai deluso». La società è piena di «ritualisti»: dall'impiegato pauroso al burocrate zelante e conformista allo sportello della banca. Nell'analisi di Merton, la società ha sempre un ruolo dominante. Per mettersi al riparo da una società troppo competitiva, il ritualista cerca una via privata per proteggersi dai pericoli e dalle frustrazioni associate alla ricerca del successo. Il ritualista rinuncia a raggiungere la vetta e stabilisce le proprie sicurezze nella *routine* e nel rispetto zelante delle norme istituzionali. Se le classi inferiori

hanno le probabilità maggiori di adattarsi al sistema attraverso l'innovazione, le classi medio-inferiori sembrano essere più propense al ritualismo. La ragione è da ricondursi al tipo di educazione che i genitori delle classi medio-basse impartiscono ai figli, fortemente incentrata sull'adesione agli imperativi morali della società. Ancora una volta, Merton spiega l'azione individuale attraverso la struttura sociale: la grande disciplina al rispetto delle regole istituzionali è dovuta al fatto che le classi medio-inferiori hanno minori possibilità di ascesa sociale rispetto alle classi medio-superiori. Hanno quanto basta per condurre una vita dignitosa e sentono che non vale la pena correre rischi per raggiungere obiettivi troppo ambiziosi. La differenza tra la spiegazione psicologica e quella sociologica balza agli occhi quando Merton scrive che: «I modelli di socializzazione della classe media inferiore strutturano il carattere in modo da predisporlo al ritualismo» giacché «noi stiamo qui esaminando *modi di adattamento* alle contraddizioni della struttura sociale e della struttura culturale; non trattiamo di tipi di carattere o di personalità».[180] Proprio perché è un'analisi sociologica, dobbiamo ricordare quanto già detto: cambiando la propria posizione in seno alla struttura sociale, l'individuo può modificare il proprio modo di adattarsi, passando dall'innovazione al ritualismo o viceversa.

La rinuncia

Il *drop-out*

La quarta modalità di adattamento individuale, la *rinuncia*, è la più rara e indica quegli individui che rifiutano sia le mete culturali, sia i mezzi istituzionali. Questa categoria include gli psicotici, i visionari, i paria, i reietti, i mendicanti, i vagabondi, i girovaghi, gli ubriaconi cronici e i drogati. In termini sociologici, sono dei veri e propri estranei. Essi sono *nella* società, ma non sono *della* società. Il loro adattamento è soprattutto un disadattamento.

Anche la rinuncia ha origine nella struttura sociale e, per quanto sia paradossale, ha maggiori probabilità di essere abbracciata da persone che avevano assimilato profondamente sia le mete culturali, sia i mezzi istituzionalizzati. Proprio a causa di questo legame emotivo così forte con entrambe, viene a crearsi una contraddizione interiore deflagrante. L'individuo, dopo tanti tentativi, realizza di poter raggiungere il successo soltanto violando le regole approvate dalla società, alle quali è ligio per averle interiorizzate troppo profondamente. E così la sua posizione sociale peggiora, ma continua a desiderare il successo. Più cade in basso, maggiore è la sua disperazione, perché vede allontanarsi la meta del successo tanto ambita. Incapace di intraprendere una strada illecita, si libera della contraddizione che lo affligge fuoriuscendo dalla società. È un asociale. Non dovrà più competere con nessuno per raggiungere la meta culturale e i mezzi illegali non potranno più indurlo in tentazione. Tuttavia, la società non può tollerare di essere ripudiata in modo così totale e condanna gli asociali con il massimo impegno. Tra tutti i tipi di adattamento individuale, la rinuncia è il più temuto dalla società giacché tutte le altre forme di devianza contribuiscono, in modi diversi, alla conservazione della sua struttura. Anche quando è un criminale, l'innovatore si dà da fare e accetta le mete

culturali, mentre il ritualista si conforma perlomeno ai costumi. La società americana non può accettare i diseredati sociali. Più aumenta il loro numero, maggiore è il suo impegno nel promuovere l'imperativo morale del successo in ogni angolo. Coloro che rinunciano devono essere inseguiti in tutti i loro nascondigli attraverso messaggi pubblicitari, scritte e cartelloni di richiamo, che inneggiano alla legge del successo finanziario.

La ribellione

La quinta modalità di adattamento, la *ribellione*, indica coloro che, oltre a rifiutare le mete culturali e i mezzi istituzionalizzati, si propongono di riplasmare entrambi.

I tipi di adattamento, incontrati finora, sono individuali. La ribellione, invece, è di tipo collettivo. Prima di spiegare le sue peculiarità, occorre distinguere la ribellione dal risentimento, su cui Nietzsche ha scritto pagine profonde, poi sviluppate da Max Scheler.

Risentimento e ribellione

Il risentimento è composto da tre elementi concatenati. Il primo è un sentimento di astio e di ostilità; il secondo è un senso di impotenza nei confronti della persona o dello strato sociale che causa il malessere interiore; il terzo è la riproposizione continua di questa ostilità mista a impotenza, che accompagna ogni momento della vita quotidiana. In sintesi, l'uomo del risentimento è astioso, impotente e continuamente invelenito. L'uomo del risentimento è una persona che non può fare niente per prevalere su coloro che sono oggetto del suo rancore. Il modello del risentimento, scrive Merton, richiama l'apologo dell'uva e la volpe, la quale non afferma che l'uva sia priva di valore, ma che quell'uva particolare è troppo acerba. La volpe non nega il valore dell'uva in sé. Non potendo mangiare quel grappolo, finge che non sia appetibile e vi rinuncia. L'uomo del risentimento disprezza e condanna ciò che segretamente concupisce. La ribellione, invece, condanna la concupiscenza stessa e, quindi, disprezza l'uva di qualunque tipo. La frustrazione conduce il ribelle a rifiutare tutto ciò che, fino a quel momento, era stato oggetto del suo desiderio. Il che comporta un trascendimento completo dei valori insiti nella struttura culturale: «Il punto fondamentale in base al quale il risentimento si distingue dalla ribellione è che il primo non comporta una vera e propria sostituzione di valori. [...] La ribellione, viceversa, comporta un autentico trascendimento dei valori, per cui l'esperienza diretta o mediata dalla frustrazione conduce a mettere in crisi i valori che in precedenza venivano apprezzati»[181].

La ribellione si verifica quando gli individui giungono alla conclusione che le barriere sociali all'autorealizzazione sono talmente alte da dover essere abbattute.

Sono tre i prerequisiti della ribellione.

Il primo è che l'individuo smetta di obbedire alla struttura sociale dominante.

Il secondo è che aderisca a un nuovo gruppo.

Il terzo è l'elaborazione di un nuovo mito, che svolge una duplice funzione. Da una parte, il mito fornisce una narrazione per indicare quali siano le colpe della struttura sociale nel causare le ingiustizie; dall'altra, traccia i contorni di una società alternativa, in cui le ingiustizie avranno fine.

Il contro-mito dei conservatori

Al mito dei ribelli fa da contrappeso il *contro-mito dei conservatori*, che può avere tre varianti. La prima variante è quella dell'*inevitabilità*: le frustrazioni sono connaturate alla condizione umana e, pertanto, gli individui infelici e insoddisfatti si troverebbero in qualunque altro sistema, compreso quello vagheggiato dai ribelli.

La seconda variante è quella dell'*adattamento graduale*: la struttura sociale non dev'essere abbattuta, ma riformata, lasciando intatti i suoi pilastri.

La terza variante del contro-mito conservatore è quella del *trasferimento dell'aggressività*: la colpa non è della struttura, ma dell'individuo, il quale merita ciò che ha. La classe dominante non può tollerare il «rinnegato», colui che, pure avendo avuto successo, scelga di schierarsi con i ribelli, fiaccando, in tal modo, il contro-mito conservatore. Così facendo, il rinnegato dimostra che la classe dominante non è coesa e induce a ritenere che i suoi valori siano intrinsecamente sbagliati. D'altronde, nota Merton, la storia dimostra che molti capi rivoluzionari provenivano proprio dalla classe dominante, un tema a noi noto, grazie al capitolo su Pareto.

Miti e contro-miti competono per acquisire il predominio nel dibattito pubblico nel modo di interpretare il mondo. Vince chi stabilisce il «monopolio dell'immaginazione»[182]. Tutto ciò consente a Merton di ribadire quanto la vita degli individui devianti sia soggetta a forze sociali potenti e numerose, a cui aggiunge anche il ruolo della famiglia, che richiede un'attenzione particolare.

Famiglia e anomia

Il ruolo della famiglia nella socializzazione

Maestro nel sollevare i paradossi, Merton spiega come i genitori, volendo il bene dei figli, possano esercitare su di loro una pressione al comportamento deviante, senza esserne consapevoli. La famiglia, scrive Merton, è il principale veicolo di trasmissione delle mete culturali tra le nuove generazioni. I costumi e le mete culturali vengono trasmessi per lo più in modo inavvertito e sono legati a una particolare classe sociale. La socializzazione non è fatta soltanto di ricompense, lodi, castighi, sgridate, comandi e raccomandazioni, formulate in modo diretto ed esplicito, ma anche di piccoli comportamenti quotidiani e conversazioni casuali tra i genitori, contenenti interpretazioni del mondo, che il bambino assorbe sotto forma di modelli culturali ricorrenti. La socializzazione è fatta anche di contraddizioni tra ciò che i genitori dicono e ciò che fanno. I bambini iniziano molto presto a ridurre le persone e gli eventi in categorie. In questo processo di socializzazione, così difficile da afferrare in tutte le sue sfaccettature, i genitori possono proiettare le proprie ambizioni sui figli, a cui chiedono di realizzare le loro vite irrealizzate. Cercare di raggiungere le mete culturali attraverso i figli è un meccanismo compensatorio molto diffuso, che può spingere verso la devianza. Ciò accade soprattutto quando i figli sono stati caricati di ambizioni, che però non possono realizzare, a causa della posizione che la loro famiglia occupa nella struttura sociale. E così il figlio si dimena nelle stesse frustrazioni del padre o della madre, che danno inizio al suo viaggio verso la devianza. Secondo il senso comune, le persone più umili si accontentano di ciò che hanno e vivono più serenamente dei ricchi e dei potenti che ambiscono ad avere sempre di più. Tuttavia, Merton cita una sua ricerca sulle case

popolari, che mostra che i bianchi e i neri, di infimo livello occupazionale, nutrono ambizioni di carriera professionale per i figli. Il fatto che le persone più povere esercitino pressioni sui figli affinché facciano grandi cose, senza però offrire loro i mezzi adeguati per cogliere le opportunità di ascesa sociale, è un viatico per la devianza. Aspirazioni ambiziose e scarse possibilità reali preparano, inavvertitamente, il percorso che può condurre all'innovazione, alla rinuncia, al risentimento o magari alla ribellione.

La profezia che si autoadempie

L'amore per i paradossi, e il desiderio di sfidare i luoghi comuni, spinse Merton a scrivere *La profezia che si autoadempie*. Questo saggio si apre con l'enunciazione del celebre teorema di William Isaac Thomas, contenuto nel suo libro *The Child in America* (1928, p. 572), secondo cui: «Se gli uomini *definiscono* certe situazioni come reali, *esse sono* reali nelle loro conseguenze». Il teorema di Thomas è utile per comprendere moltissimi processi sociali, compresi i processi di esclusione basati sul razzismo, i conflitti etnici e quelli religiosi.

Thomas puntualizza che gli individui non agiscono soltanto in base agli elementi oggettivi di una situazione, ma anche e soprattutto al significato che le attribuiscono. Una volta che la situazione sia stata definita in un certo modo, gli individui agiranno in base a quella definizione. Ciò che è decisivo non è la situazione in sé, ma la sua interpretazione, che può essere diversa in base agli individui. Il che significa che a interpretazioni diverse corrispondono conseguenze diverse. Questa linea di pensiero mostra quanto il futuro di una comunità umana possa dipendere dai processi di pensiero degli individui, influenzabili da forze esterne, proprio come accade con la devianza. Merton introduce la parabola della profezia che si autoavvera raccontando la storia di Cartwright Millingville, il presidente della Last National Bank, che, nel 1932, guidava un istituto finanziario fiorente. Giunto in banca, vide una lunga coda di persone allo sportello della cassa. Sorpreso da quella folla insolita a metà settimana, temette che fossero operai appena licenziati, visto che erano soliti ritirare la paga il sabato. In realtà, qualcuno aveva messo in giro la voce infondata che la Last National Bank non fosse più solvibile spingendo i correntisti a ritirare in massa i loro soldi. Nel volgere di poche ore, la Last National Bank sarebbe crollata. La solidità della banca dipendeva da una serie di definizioni della situazione basate sulla fiducia verso la sua promessa di poter restituire i soldi in qualsiasi momento. Ma una nuova definizione della situazione aveva messo in dubbio simili certezze, diffondendo il panico tra i correntisti. Ogni singolo cliente temeva che gli altri sarebbero stati più veloci di lui nel recarsi allo sportello per ritirare il contante rimasto nelle casseforti. Una definizione irreale aveva avuto conseguenze reali. La profezia del fallimento della banca condusse al compimento della profezia stessa: «La profezia che si autoadempie – scrive Merton – è, all'inizio, una definizione *falsa* della situazione che determina un nuovo comportamento che rende *vera* quella che originariamente era una concezione falsa»[183]. La logica sociale è piena di contraddizioni proprio perché molti americani non conoscono la

La storia della Last National Bank

Profezia e pregiudizi etnici

dinamica della profezia che si autoadempie. Essi hanno pregiudizi etnici e razziali che considerano non confutabili perché, così dicono, scaturiscono dall'osservazione delle cose. Pieni di certezze sui neri, non si rendono conto di creare i «fatti» che osservano. Il cittadino bianco – si ricordi che Merton scrive queste parole negli anni Quaranta – esclude il lavoratore nero dal proprio sindacato, accusandolo di lavorare anche nei giorni di sciopero. Ciò accade, dicono i bianchi, perché il nero è, per sua natura, indisciplinato, opportunista e avido. Egli è un crumiro per natura.

In realtà, spiega Merton, non è vero che i sindacati escludono i neri perché sono crumiri; è vero semmai che i neri sono crumiri perché vengono esclusi dai sindacati. Dopo la fine della guerra mondiale, moltissimi neri, disoccupati e privi di protezione sindacale, dovevano accettare tutte le condizioni dei padroni per lavorare. I dati, prosegue Merton, confermano il teorema di Thomas: nei settori industriali in cui furono accolti nei sindacati, i neri smisero di fare i crumiri. La spiegazione del crumiraggio non era da ricercarsi in una presunta «personalità negra» dai tratti malefici, ma nella posizione dei lavoratori neri all'interno della struttura sociale.

Questo potrebbe indurre a concludere, ottimisticamente, che, sostituendo un'interpretazione falsa con una vera, sia possibile produrre un miglioramento nelle relazioni etniche. Tuttavia, la buona volontà non è sufficiente per sconfiggere una definizione irreale per la semplice ragione che, in sociologia come in psicologia, le idee false non svaniscono quando vengono poste a confronto con la verità. Nessuno psichiatra è mai riuscito a guarire un paranoico dicendogli che le sue fissazioni e distorsioni sono prive di fondamento. Allo stesso modo, il pregiudizio e la discriminazione non possono essere sconfitti da una semplice campagna educativa. Molti americani, prosegue Merton, pretendono che la scuola raggiunga qualunque risultato nell'educazione nei ragazzi. Ma come potrebbe la scuola combattere i pregiudizi contro i neri, quando molti suoi insegnanti coltivano gli stessi pregiudizi contro cui dovrebbero combattere? In altri casi, gli insegnanti profondono un grande impegno contro i pregiudizi, ma possono ottenere scarsi risultati se i bambini, una volta tornati a casa, ascoltano i discorsi razzisti dei genitori. Richiamando gli studi di William Sumner, Merton spiega che le ostilità etniche non sono facilmente eliminabili dalle campagne educative a causa del potere degli *in-groups* e degli *out-groups*. I gruppi esterni etnici sono i gruppi che consideriamo diversi da noi in termini di razza, religione e nazionalità, mentre i gruppi interni sono i gruppi ai quali sentiamo di appartenere. Per quanto le linee di demarcazione possano cambiare sotto la spinta dell'opportunismo o della convenienza, il gruppo interno dominante subissa i gruppi esterni etnici di pregiudizi, che indeboliscono e, spesso, rendono vane le campagne educative in favore della tolleranza.

In-groups* e *out-groups

L'«alchimismo morale»

Il doppiopesismo morale

Una delle strategie più efficaci adottate dal gruppo interno dominante consiste nel definire il bene e il male non in base a un criterio oggettivo e uguale per tutti, bensì in base a ciò che trova più opportunisticamente conveniente in una certa situazione. Parafrasando un'espressione del sociologo Donald Young, Merton invita a stare at-

tenti a non essere vittime di quel processo per cui «le virtù dell'*in-group* diventano i vizi del gruppo esterno».

Merton preferisce utilizzare un'altra formula ovvero «maledetti se lo fate e maledetti se non lo fate»[184].

Che si preferisca Young o Merton, il concetto è semplice: il gruppo interno dominante modifica continuamente i criteri con cui distribuisce le lodi sociali in modo tale che i neri si trovino sempre dalla parte sbagliata: «la condanna sistematica del membro del gruppo esterno procede *senza riguardo alcuno di ciò che egli fa.* [...] Il pregiudizio e la discriminazione nei confronti di un gruppo esterno non sono motivati da ciò che il gruppo esterno fa, ma sono profondamente radicati nella struttura della nostra società e nella psicologia sociale dei suoi membri»[185]. Se un bianco lavora molto, è lodato per il suo zelo; se il nero dedica molte ore al lavoro e conduce una vita piena di privazioni per risparmiare soldi, viene condannato per la sua avidità. Il bianco è economo, risparmiatore e frugale; il nero è un miserabile, avaro e accattone. Eppure, il bianco e il nero si comportano allo stesso modo. In base a un giudizio logico molto elastico, il fatto che ci siano pochi imprenditori di successo, pochi medici o pochi laureati neri, rispetto ai bianchi, è perché i neri sono «inferiori». A causa di questa innata inferiorità, ogni spesa pubblica per sostenere i neri negli studi sarebbe uno spreco di denaro. Merton chiama questo doppiopesismo sistematico *alchimismo morale*. La formula alchimistica, che trasforma le virtù del proprio gruppo nei vizi del gruppo esterno, trova conferma anche nella trentaseiesima edizione del manuale antisemitico del razzista Fritsch, il quale aveva compilato la lista degli ebrei che si erano distinti nella letteratura, nella scienza e nelle arti, per dimostrare che gli ebrei avevano usurpato le realizzazioni e i successi che sarebbero dovuti spettare alla razza ariana[186]. In tal modo, gli alchimisti morali trasformano gli ebrei migliori negli uomini peggiori. Non meno interessante è la dinamica che si innesca in molti ebrei, i quali, temendo che si scateni una nuova ondata persecutoria contro di loro, cercano di minimizzare i propri successi, nel tentativo di placare la furia degli antisemiti.

Una volta compreso il potere dell'*in-group* nel definire la situazione, sarà agevole comprendere che il nero non è «inferiore» al bianco; è inferiore semmai la posizione che occupa nella struttura sociale americana, fortificata da alte barriere di classe, che rendono quasi impossibile fuoriuscire dai ghetti. I razzisti si «auto-ipnotizzano» mediante la loro stessa propaganda e non scorgono le loro «alchimie morali». Il pregiudizio e la discriminazione sono radicati nella struttura della società americana e nella psicologia sociale dei suoi membri.

Ma perché tanti membri dell'*in-group* sono alchimisti morali?

Le ragioni dell'alchimismo morale

Merton risponde a questa domanda utilizzando gli studi di Malinowski, il quale aveva colto che l'*élite* della società delle isole Trobriand attribuiva grande prestigio sociale agli uomini che avevano successo con le donne. Se però un trobriandese comune diventava noto per le sue prodezze sessuali, veniva censurato per avere commesso un fatto abominevole perché questi successi sociali devono essere riservati soltanto ai membri di rango più elevato. L'*in-group* dei capi non può tollerare che una persona che occupa la base della piramide sociale possa acquisire una simile considerazione. Se la «gente sbagliata» fa una cosa giusta, allora quella cosa

diventa sbagliata perché la «gente giusta», chi ha potere o ricchezza, trasforma la cosa giusta in una cosa sbagliata. Chi è nato nella classe sociale sbagliata, nel quartiere sbagliato, nel Paese sbagliato, sbaglia sempre affinché il sistema di stratificazione sociale resti intatto. Questi procedimenti di esclusione non sono frutto di un piano premeditato. I capi trobriandesi agiscono in modo spontaneo, immediato e non razionalizzato. Essi hanno interiorizzato l'ordine sociale in modo talmente profondo da provare un sentimento di sincera repulsione verso tutti coloro che cercano di alterarlo.

Merton chiarisce che il fenomeno dell'alchimia morale si può trovare anche tra gli ebrei e tra i neri: «Non è che gli ebrei e i negri siano tutti angeli e i gentili e i bianchi siano tutti diavoli. [...] Si può anche pensare che vi siano fra i negri e gli ebrei altrettanti uomini e donne corrotti che fra i bianchi e i gentili»[187]. Con questa precisazione, Merton libera la sua critica dell'alchimismo morale dal riferimento specifico alla società americana per renderla applicabile in tutti i contesti storici e sociali. Merton vuole dirci che, in base ai Paesi e ai periodi storici, l'*in-group*, che trasforma i vizi in virtù, potrebbe essere rappresentato dai musulmani, dai neri, dagli ebrei, dai cristiani, che, da vittime, si trasformano in carnefici.

La reazione dell'*out-group*

Merton ha anche spiegato che la continua discriminazione dell'*in-group* dominante contro l'*out-group* subalterno può provocare in quest'ultimo una reazione di rigetto della società circostante e un forte ripiegamento sulla propria identità, attraverso «la tattica difensiva dell'esaltazione delle conquiste della razza». È fin troppo naturale che chi viene continuamente insultato, disprezzato, offeso, con l'accusa di essere inferiore, raccolga ogni elemento per dimostrare di non meritare tanta degradazione. I giornali dei neri sono pieni di orgoglio per le loro imprese anche quando – notava il sociologo nero Franklin Frazier – non sono affatto così strabilianti, se vengono giudicate con criteri più ampi rispetto a quelli dell'esaltazione della razza nera. La glorificazione di se stessi è spesso la reazione adottata dai gruppi marginali sottoposti a un intenso processo di mortificazione collettiva.

Come combattere i pregiudizi

Merton chiude il saggio interrogandosi sui modi per combattere ciò che chiama il circolo vizioso della «desolata tragicommedia» della profezia che si autoadempie.

La necessità del controllo istituzionale

Il modo più efficace è nelle mani delle classi governanti e consiste nel prendere decisioni vincolanti per tutti.

Scrive Merton:

> *La profezia che si autoadempie, per cui i timori sono tradotti in realtà, opera solo in assenza di appositi controlli istituzionali.* Ed è soltanto col rifiuto del fatalismo sociale implicito nella nozione della immutabilità della natura umana, che il circolo della paura, del disastro sociale e della paura ancora maggiore può essere spezzato. I pregiudizi etnici possono morire, ma muoiono lentamente. Si può contribuire alla loro scomparsa non insistendo che la loro sopravvivenza è irragionevole e dannosa, ma eliminando quei sostegni che certe istituzioni della nostra società forniscono loro[188].

Una volta accolti nei sindacati, i neri ampliarono le proprie possibilità di trovare un'occupazione e smisero di lavorare nei giorni di sciopero. Il crumiraggio aveva cessato di essere una scelta obbligata per loro. Gli alchimisti morali non si sconfiggono con i sentimenti morali. I buoni sentimenti sono importanti per spingere le classi governanti a prendere certi provvedimenti, ma non hanno l'efficacia delle decisioni pratiche nello spezzare il cerchio della profezia che si autoadempie. Il decreto di un governo è più efficace di un discorso morale. I pregiudizi etnici sono duri a morire. Anche quando muoiono, conclude Merton, la loro morte è lenta e non può avvenire soltanto con gli inviti a riflettere sull'irragionevolezza dei pregiudizi. Occorrono robusti controlli istituzionali per ostacolare l'avveramento della profezia. La natura umana non è immutabile. Per quanto la struttura sociale sia fondamentale, gli uomini non sono condannati a vivere per sempre nella gabbia concettuale che hanno ereditato. Essi possono rompere lo schema dei concetti e crearne uno nuovo.

Merton conclude il saggio sulla profezia che si autoadempie invitando all'ottimismo sulla possibilità di sconfiggere i pregiudizi.

Citando le parole di Thomas Love Peacock, scrive: «Tutto ciò che è, è possibile»[189].

8.5 La teoria dei sistemi di Niklas Luhmann

Niklas Luhmann (1927-1998) vuole applicare la teoria dei sistemi, già utilizzata con successo nel campo della tecnologia e della biologia, alle scienze sociali. È grande il suo debito intellettuale verso Parsons, che conobbe personalmente, durante un soggiorno di studi a Harvard nel 1960-1961, al quale ha riconosciuto il merito di avere elaborato la sola teoria generale in grado di gettare le basi per un nuovo approccio sociologico: «L'unica teoria sociologica sistematica attualmente esistente – ha scritto Luhmann un anno prima di morire – è stata elaborata da Parsons come teoria generale del sistema di azione»[190]. Tuttavia, Luhmann non si considera uno struttural-funzionalista, e non concepisce la sua teoria dei sistemi come un contributo allo studio dell'ordine sociale. Questa presa di distanza dallo studio del consenso ha aiutato Luhmann a procurarsi particolari attenzioni da parte di chi concepisce lo struttural-funzionalismo come una giustificazione dell'ordine costituito. Più precisamente, Luhmann rifiuta l'assunto secondo cui la società è tenuta insieme dal consenso tra i singoli membri intorno ai loro valori morali comuni, alle loro idee e ai loro interessi reciproci[191]. Uno dei campi in cui Luhmann è stato più influente è la sociologia del diritto[192]. Indicare le sue opere in un'introduzione è un'impresa proibitiva: Luhmann ha scritto più di settantacinque libri e oltre cinquecento articoli[193]. Le sue opere maggiori sono due. La prima è *Social Systems*[194] (1984) e la seconda è *Theory of Society*[195] (1997). Questo però è il titolo scelto dall'editore americano. Il titolo originale in tedesco è molto più accattivante: *La società della società*, pubblicato in due volumi.

È comprensibile che, davanti a questa mole di pagine, il lettore si chieda quale sia il punto fondamentale del pensiero di Luhmann, il quale ha risposto a questa domanda in una video-intervista rilasciata a Ulrich Boehm nell'agosto 1973. È suggestivo sentire la viva voce di Luhmann dire che: «Il punto fondamentale del mio pensiero è descrivere adeguatamente la società moderna. Il problema è innanzitutto questo: quali sono le caratteristiche della società moderna. Se si guarda un po' più a fondo, la descrizione adeguata della società moderna rivela l'insufficienza dei concetti della sociologia dei classici. Si ha quindi bisogno di importare teorie, concetti e stimoli da altre discipline. In altri termini, è necessaria una teoria più generale. È necessario che la teoria dei sistemi abbracci il concetto di comunicazione, di evoluzione, di informazione e di complessità. In questo modo, la descrizione della società moderna si avvicinerà realmente al suo oggetto e diventerà sufficientemente astratta e complessa. A questo compito descrittivo appartiene anche una prospettiva storica. Noi infatti descriviamo il mondo moderno differenziandolo sempre dai suoi precursori storici. Si dovrebbe essere anche in grado di mostrare, questo era l'intento di Max Weber, come la società moderna si sia sviluppata da strutture precedenti. Si dovrebbe essere in grado di indicare in che cosa consistano, rispetto alle società tribali e alle grandi culture del passato, le specifiche attività, prestazioni e opportunità, offerte dalla società moderna, ma anche i suoi peculiari pericoli e le sue minacce»[196].

Il punto di partenza di Luhmann è che la sociologia non può contare soltanto su se stessa per comprendere la modernità. La sociologia classica non dispone di tutti i concetti e le teorie necessarie per comprendere la società moderna ed è pertanto urgente che i sociologi attingano ad altri campi del sapere.

È esattamente ciò che ha fatto Parsons ed è esattamente ciò che Luhmann sta per fare.

Come procederemo?

Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi e Elena Esposito hanno pubblicato un dizionario dei termini fondamentali di Luhmann, impreziosito da una *Prefazione* scritta dallo stesso Luhmann nel 1989. Il volume raccoglie sessantaquattro termini[197]. In questa sezione, ci accontenteremo di acquisire dimestichezza con dieci di essi: autoreferenza, contingenza, sistema/ambiente, codice, complessità, autopoiesi, differenziazione, doppia contingenza e comunicazione. Infine, riassumeremo le critiche che i marxisti hanno sollevato contro la teoria di Luhmann, accusata di legittimare qualunque tipo di sistema politico, inclusi i sistemi fascisti.

Luhmann ha elaborato una teoria che si pone a un elevato livello di astrattezza. Questo ci costringerà a ricorrere a un certo numero di esempi. Dove non diversamente specificato, gli esempi sono nostri e non di Luhmann.

Autoreferenza e contingenza

Luhmann ritiene che Parsons non abbia considerato adeguatamente l'*autoreferenza* e la *contingenza* del sistema sociale. L'autoreferenza indica la capacità del sistema di riflettere su di sé. La società può osservarsi in modo autocritico e diventare

oggetto di riflessione per se stessa. Con il concetto di autoreferenza, la teoria dei sistemi abbraccia la prospettiva cognitiva: «Un sistema che voglia controllare la propria connettività – scrive Luhmann – deve disporre di qualcosa che potremmo chiamare auto-osservazione»[198].

Luhmann ha distinto tra riflessività (*reflexivity*) e riflessione (*reflection*) del sistema.

La *reflexivity* indica la prospettiva narcisistica del sistema, che osserva il mondo esterno soltanto in base al proprio punto di vista: un punto di vista dato per scontato, concepito come la sola realtà esistente, l'unica verità assoluta, che finisce per entrare in rotta di collisione con la visione del mondo degli altri sistemi[199]. La *reflection*, invece, indica la capacità del sistema di rendersi conto che la propria visione del mondo è contingente[200]. Ci sembra particolarmente utile riportare il modo in cui Elena Esposito ha spiegato che cosa sia la *riflessione* per Luhmann: «Si ha riflessione solo se tema di comunicazione è l'unità del sistema. È questo l'unico caso in cui [...] il sistema osserva se stesso nel suo insieme e non una sua singola operazione. In un sistema psichico, ad esempio, si ha *riflessione* quando la coscienza osserva se stessa come un sistema che raccoglie tutti i suoi pensieri, e non un singolo pensiero»[201]. Grazie alla *riflessione*, il sistema acquisisce informazioni su se stesso e può vedere le sue differenze con l'ambiente. In tal modo, il sistema può controllare il proprio modo di operare. La *riflessione* consente al sistema di essere dinamico e di avviare una serie di osservazioni interne con cui trasformare le proprie strutture. Riflessione è sinonimo di auto-informazione. Luhmann ha utilizzato il concetto di riflessione e di autoreferenza come sinonimi.

Nelle sue parole:

> L'autoreferenza (o «riflessione») non è affatto una proprietà specifica del pensiero o della coscienza, ma piuttosto un principio molto generale di formazione dei sistemi con conseguenze particolari che riguardano l'evoluzione e la costruzione della complessità. La conseguenza inevitabile dovrebbe essere quindi il fatto che esistono molte possibilità diverse di osservare il mondo, a seconda della differenza sistemica su cui ci si basa. O detto diversamente: l'evoluzione ha portato a un mondo che possiede molte possibilità diverse di osservare se stesso senza contrassegnare una di queste possibilità come la migliore, l'unica corretta[202].

Veniamo adesso al concetto di contingenza.

La contingenza indica che i sistemi sociali potrebbero essere diversi da quel che sono. Luhmann concepisce il modello AGIL come uno dei possibili modi di essere di un sistema. I sottosistemi indicati da Parsons potrebbero legarsi tra loro nei modi più vari, dando forma a una molteplicità di sistemi differenti. La contingenza è l'opposto della necessità: è ciò che può essere o non essere, ma è anche ciò che può essere diverso da quel che è. In una raccolta di saggi in onore di Parsons, Luhmann ha scritto che: «La contingenza significa che essere dipende da una selezione che, a vicenda, implica la possibilità di non essere e l'essere di altre possibilità. Un fatto è contingente quando è visto come una selezione da altre possibilità che rimangono in qualche senso possibilità nonostante una selezione»[203].

Alcuni aspetti del pensiero di Luhmann diventeranno più chiari quando studieremo il capitolo 11, dedicato alla sociologia fenomenologica, da cui Luhmann è stato influenzato[204]. In più di uno scritto, Luhmann cita Husserl, il fondatore della fenomenologia, come un suo punto di riferimento intellettuale[205]. In estrema sintesi, la fenomenologia si occupa della tendenza dell'uomo comune a dare il mondo per scontato, cioè a pensare che la realtà sociale sia una realtà naturale. Anche Luhmann invita a non dare i sistemi sociali per scontati e scrive che la «naturalezza» di un sistema sociale è una questione di punti di vista: «Uno potrebbe affermare che il naturale è artificiale perché è prodotto dalla società e che il necessario è contingente perché sotto condizioni differenti potrebbe dover accettare forme diverse. Queste sono affermazioni paradossali, ma ne abbiamo bisogno quando dobbiamo distinguere osservatori differenti l'uno dall'altro o quando dobbiamo distinguere l'auto-osservazione dall'osservazione esterna, *perché per l'osservatore le cose possono apparire naturali e necessarie, mentre possono apparire artificiali e contingenti quando sono viste dall'esterno*»[206]. La teoria dei sistemi di Luhmann è una teoria «radicalmente costruttivista»[207].

Sistema e ambiente

Un altro aspetto cruciale del pensiero di Luhmann è la distinzione tra ambiente e sistema[208]. L'ambiente è sempre più complesso del sistema, che deve trovare un meccanismo per semplificare la complessità che lo circonda. Il sistema nasce tracciando un confine tra sé e l'ambiente. La nascita del sistema equivale a una prima forma di semplificazione giacché il confine seleziona gli elementi dell'ambiente che il sistema decide di processare. Questa prima selezione implica la contingenza, giacché a selezioni diverse corrispondono sistemi differenti. La contingenza implica, a sua volta, il rischio di scegliere tra una molteplicità di alternative. Il sistema pensa, riflette e agisce per semplificare la complessità attraverso la selezione con cui si mette a rischio.

Cerchiamo di mettere a fuoco il nesso tra complessità, selezione e rischio, che può essere definito come la possibilità di perdere qualcosa a causa di una decisione.

Immaginiamo che un sistema decida di trascurare alcune parti dell'ambiente per concentrarsi su altre. Ebbene, può capitare che una delle parti trascurate sviluppi una crisi, che si ripercuote sul sistema[209]. Ad esempio, un sistema industriale, che non crei un sottosistema per valutare il proprio impatto sull'ambiente, può creare una crisi ecologica, che finisce per ripercuotersi negativamente sul sistema stesso. Un altro esempio potrebbe essere una multinazionale che non abbia creato un ufficio per seguire l'evoluzione della politica del Paese straniero in cui ha deciso di investire. Con il passare del tempo, quella multinazionale potrebbe trovarsi alle prese con una rivolta o un colpo di Stato, che la costringe a evacuare il personale. In sintesi, ciò che si trova dentro il sistema dipende dalla rappresentazione che il sistema ha del mondo esterno. Il sistema interagisce con la sua rappresentazione dell'ambiente, proprio come la burocrazia fa con i cittadini. È il sistema a selezionare gli elementi dell'ambiente che ricadono al suo interno. In che modo? Il sistema trasforma l'am-

biente in un insieme di informazioni e poi accoglie quelle che ritiene compatibili con la propria ragion d'essere. Il concetto di ambiente di Luhmann è molto ampio. Esso comprende non soltanto l'ambiente naturale, ma anche gli individui, con le loro differenti personalità, e gli altri sistemi. L'ambiente cambia continuamente e i sistemi devono adeguarsi per sopravvivere. Ma questo adeguamento non è diretto e meccanico. È il sistema che stabilisce con quali elementi dell'ambiente confrontarsi. L'ambiente non confluisce liberamente nel sistema, come se questo fosse un contenitore aperto. Ben diversamente, il sistema è chiuso per tenere a bada la complessità dell'ambiente. Luhmann ribadisce continuamente la centralità della complessità: un'idea che ricava principalmente da Max Weber, il quale, come ben sappiamo (Cap. V), concepiva la realtà empirica come puro caos indefinito, a cui il ricercatore dà un ordine selezionando alcuni aspetti del mondo per ridurre la sua complessità.

Continuiamo a insistere sul rapporto tra complessità, contingenza e rischio, immaginando che un'università di nuova costituzione debba selezionare i professori da arruolare. In primo luogo, l'università nasce tracciando un confine, con il quale si ricava un posto nel mondo, e poi fa ricadere al proprio interno soltanto le informazioni relative all'insegnamento e alla ricerca scientifica. Subito dopo, l'università passa al reclutamento dei professori che seleziona sulla base di due parametri, i quali a loro volta dipendono dal confine stesso: la bravura nell'insegnamento e la qualità della ricerca scientifica. La selezione implica una scelta tra alternative differenti e la scelta tra alternative differenti implica la contingenza e, quindi, il rischio. Quale? La nostra università ha deciso di arruolare soltanto professori stranieri per acquisire un'immagine molto internazionale di sé, ma, dopo alcuni anni, molti suoi professori vogliono rimpatriare e, per di più, ci sono altre università, istituzioni governative e industrie private che si contendono i ricercatori migliori, scatenando una competizione aspra. Scegliendo di investire sui professori stranieri, il sistema ha ottenuto una configurazione particolare, assumendosi un rischio che adesso deve fronteggiare. Come fa? L'università crea un ufficio, cioè una sotto-unità, con il compito di elaborare una serie di strategie per legare a sé i propri professori, allettandoli con privilegi e benefici, tra cui la concessione di appartamenti in comodato d'uso, gli aumenti stipendiali, ma anche l'introduzione di premi e cerimonie pubbliche per celebrare i loro traguardi nell'insegnamento e nella ricerca. Per selezionare i docenti da premiare, l'università deve creare un ulteriore ufficio con il compito di valutare la didattica e la ricerca. L'ufficio in questione chiederà agli studenti di esprimere il loro giudizio sui docenti attraverso la compilazione di questionari, che poi dovranno essere analizzati e tradotti in grafici e statistiche. L'ambiente in cui si trova il sistema è molto complesso e il paradosso è che il sistema semplifica l'ambiente aumentando la propria complessità attraverso la creazione di un numero sempre maggiore di sotto-sistemi. In breve: aumentando la complessità interna, il sistema riduce la complessità esterna. La complessità del sistema, ma non quella dell'ambiente, è una «complessità organizzata»[210]. È ormai chiaro che la complessità è un concetto importantissimo nella teoria di Luhmann, il quale spiega che:

> Per la teoria della complessità è decisiva l'impossibilità di collegare ogni operazione a tutte le altre, ogni elemento a tutti gli altri. Anche se si procede con un ordine di grandezza piccolo, c'è una progressione geometrica delle possibilità. Ci si può rapidamente

> rendere conto di questo. Già disponendo di venti o trenta elementi, venti o trenta unità, non è mai possibile collegare contemporaneamente tutto con tutto. Questo implica che ogni relazione deriva da una selezione. Io dico qualcosa a qualcuno. Qui è selezionato qualcosa e qualcuno. Ed inoltre io seleziono me stesso in quanto soggetto interessato a dire qualcosa. Il concetto di comunicazione quindi, in questo modo, soddisfa e attua un criterio, quello selettivo, ineludibile nei sistemi complessi. Questo vale innanzitutto per i sistemi sociali, ma anche ovviamente con i sistemi biologici, che hanno operazioni rispondenti a una tipologia diversa, riguardano cioè la riproduzione organica delle molecole e delle cellule. Quanto detto vale anche per i sistemi psichici. Essi sono molto complessi. Il cervello, ad esempio, è così complesso da procedere sempre selettivamente e non può combinare ogni suo processo con tutti gli altri. Il concetto di complessità in un certo senso impone la selettività sul piano delle operazioni, mentre la comunicazione rappresenta la possibilità di soddisfare la necessità di selezione[211].

Un altro meccanismo di semplificazione è rappresentato dal *codice*, che è il linguaggio particolare utilizzato da ciascun sistema. Il codice è utilizzato dal sistema per attribuire un significato a tutto ciò che accade intorno a sé. Il sistema riesce a mettere a fuoco i cambiamenti che si verificano nell'ambiente soltanto mediante il proprio codice[212]. I codici sono binari. Il sistema economico utilizza il codice pagamento/non pagamento; il sistema legale ricorre al codice basato sulla dicotomia legale/illegale e il sistema politico funziona con il codice potere/non potere e così via. Il codice è un meccanismo di semplificazione perché rende immediatamente identificabili gli elementi che ricadono nel sistema distinguendoli da quelli ad esso estranei. Ad esempio, il sistema economico non prende in considerazione gli elementi che ricadono nel sistema scientifico, che sono codificati in base al vero e al falso e non in base al pagamento/non pagamento. La binarietà del codice permette al sistema di ridurre drasticamente la complessità a due sole opzioni: bene/male, vero/falso, positivo/negativo, legale/illegale, sacro/empio e così via. Essendo binario, il codice non accetta terzi valori. Un sistema che utilizza il codice vero/falso non si pronuncia su ciò che è utile. La binarietà assicura la chiusura operativa del sistema.

Abbiamo toccato i concetti di autoreferenza, contingenza, complessità e codice. Confrontiamoci adesso con il concetto di autopoiesi, intorno al quale gravita la teoria dei sistemi sociali di Luhmann.

Autopoiesi e differenziazione

Il concetto di autopoiesi, originariamente sviluppato dai biologi cileni Humberto Maturana (1928-2021) e Francisco Varela (1946-2001), proviene dal greco *autos* = sé e *poiein* = produrre[213].

I sistemi autopoietici sono sistemi che si riproducono da sé dall'interno, come accade alla pianta che riproduce le proprie cellule con le proprie stesse cellule. L'autopoiesi si riferisce alla capacità del sistema di creare le proprie strutture e i propri confini e significati[214]. In *Social Systems*, Luhmann scrive che: «Humberto Maturana ha introdotto un nuovo elemento con il concetto di autopoiesi. I sistemi autopoietici sono sistemi che producono da sé non soltanto le loro strutture

ma anche gli elementi di cui sono composti nella rete di quegli stessi elementi. Gli elementi [...] che costituiscono i sistemi autopoietici non hanno un'esistenza indipendente [...]. Il sistema è autonomo, non soltanto a livello strutturale, ma anche a livello operazionale. Questo è ciò che autopoiesi significa»[215]. Luhmann trasferisce l'idea dell'autopoiesi dalla biologia alle scienze sociali. L'idea di fondo è semplice: i sistemi sociali riproducono i loro elementi sulla base dei loro stessi elementi. L'ambiente è soltanto una possibilità. In uno stesso ambiente possono nascere sistemi diversi: «L'ambiente – scrive Luhmann – non dice come un sistema debba o possa organizzarsi. Naturalmente l'ambiente pone limiti a ciò che è possibile, ma l'autopoiesi è per così dire responsabile nello stimolare le possibilità offerte dall'ambiente»[216]. Un'altra idea di Luhmann, anch'essa proveniente dalla fenomenologia, è che il sistema debba creare e ri-creare se stesso continuamente. In Parsons, il sistema è per lo più dato per scontato e le sue strutture fondamentali sono ritenute onnipresenti e universali. Per Luhmann, il sistema è una continua creazione.

Un sistema autopoietico presenta quattro caratteristiche fondamentali. La prima, come abbiamo detto, è l'*auto-produzione*; la seconda è l'*auto-organizzazione*; la terza è l'*auto-referenzialità* e la quarta è la *chiusura*. Consideriamole una per una.

Un sistema autopoietico si auto-organizza in due modi: decidendo i confini tra sé e l'ambiente circostante e coordinando le proprie sotto-unità. A differenza di Parsons, Luhmann sostiene che ciò che si trova all'interno di un sistema autopoietico non dipende dalle sue necessità funzionali, bensì dalla sua auto-organizzazione. È importante non confondere l'autopoiesi con l'auto-organizzazione, due concetti che Luhmann tiene distinti, per quanto appaiano insieme nei suoi libri perché sono strettamente intrecciati. Leggiamo ciò che Luhmann scrive riguardo all'auto-organizzazione: «Il sistema dispone solo delle proprie operazioni. Nel sistema non vi è null'altro che le sue operazioni, che servono, in primo luogo, alla costruzione delle strutture del sistema. Infatti, le strutture di un sistema operativamente chiuso devono essere create dalle operazioni del sistema. In altre parole la struttura non viene importata dall'esterno. È questo che chiamiamo "auto-organizzazione"»[217]. In breve, l'auto-organizzazione è la creazione di una struttura per mezzo delle informazioni del sistema.

Un sistema autopoietico è *auto-referenziale*. Ad esempio, il sistema legale utilizza le leggi per fare riferimento a se stesso e ricorre all'approvazione di nuove leggi per stabilire come debbano essere interpretate le leggi, a cui aggiunge nuove leggi per stabilire come debbano essere applicate le leggi e così via. L'autoreferenza è fondamentale per distinguere un sistema sociale dalle «macchine banali» descritte da Heinz von Foerster (1911-2002). Nella teoria degli automi, spiega von Foerster, il termine «banalizzazione» indica la macchina caratterizzata da una relazione *input-output* fissa. La macchina non banale, invece, determina il proprio output in base al proprio stato interno[218]. Un sistema autoreferenziale non è una macchina banale.

Un sistema autopoietico è un sistema *chiuso*. Non esiste una connessione diretta tra il sistema e il suo ambiente. Ad esempio, il sistema non risponde ai bisogni e ai desideri di tutti gli individui. Esso include al proprio interno i bisogni e i desi-

deri che sono rilevanti dal punto di vista del sistema stesso. Il sistema economico prende in considerazione soltanto i bisogni e i desideri che possono essere monetizzati. Questo fa sì che i desideri e i bisogni delle persone ricche siano quasi sempre inclusi nel sistema economico; molto più difficilmente quelli delle persone povere, a meno che questi ultimi non diventino monetizzabili. Per quanto un sistema autopoietico possa essere chiuso, deve sempre trovare un modo per consentire all'ambiente di condurre delle perturbazioni al proprio interno, altrimenti rischia di essere sopraffatto dall'ambiente nei momenti di crisi.

Questo discorso sembra essere contraddittorio: se un sistema è chiuso, come può essere in contatto con l'ambiente?

Per rispondere a questa domanda, occorre precisare che il sistema è autonomo, ma non indipendente dall'ambiente. Elena Esposito ha spiegato chiaramente questo punto: «Fissare un confine non vuol dire isolare il sistema. Le operazioni sono sempre interne, ma al livello dell'osservazione il confine può essere oltrepassato e si constatano varie forme di interdipendenza tra sistema e ambiente»[219]. Che cosa significa? Significa che il sistema non è in contatto diretto con l'ambiente, però riesce a osservare ciò che si trova al di là del confine che ha tracciato. D'altra parte, nessun sistema potrebbe esistere senza un ambiente. Il sistema agisce, ma la complessità con cui il sistema deve fare i conti proviene dall'ambiente, ed è sempre una complessità più elevata di quella che il sistema può riprodurre al proprio interno. L'ambiente non è in posizione subordinata rispetto al sistema, anche se soltanto il sistema ha la prerogativa di agire. È corretto parlare di un'asimmetria nella relazione tra sistema e ambiente, ma non è corretto parlare di subordinazione dell'ambiente al sistema. La circolarità chiusa del sistema non implica in nessun caso la negazione dell'ambiente, il quale è il presupposto delle selezioni del sistema: «Il concetto di autonomia – ha scritto Giancarlo Corsi – non indica quindi indipendenza dall'ambiente, ma chiusura autoreferenziale»[220]. Sebbene l'ambiente possa limitare o ampliare l'ambito di possibilità operative del sistema, le operazioni sono prodotte e connesse tra loro soltanto dal sistema e nel sistema. Il sistema è caratterizzato da chiusura autoreferenziale, ma non è indipendente dall'ambiente. Autonomo sì, indipendente no.

Un esempio può essere rappresentato dal caso dei finanziamenti esterni alla ricerca accademica. Il fatto che un'università riceva soldi da una multinazionale per condurre un certo tipo di ricerca non cambia il fatto che l'università abbia il proprio codice per stabilire il vero e il falso e che decida in autonomia come impostare la ricerca scientifica. È il sistema universitario che stabilisce come e quanto aprirsi all'ambiente in base alle proprie strutture. Una volta realizzata l'apertura, il sistema stabilisce quali informazioni accogliere al proprio interno, che poi processa in modo autoreferenziale. Quanta complessità può produrre il sistema al proprio interno? Non tutta quella che esiste nell'ambiente, ovviamente, altrimenti i confini svanirebbero e il sistema si dissolverebbe nell'ambiente stesso. La complessità che il sistema può autoprodurre al proprio interno dipende principalmente dalle sue strutture. Queste ultime sono fondamentali anche ai fini dell'evoluzione del sistema. Il sistema evolve perché muta le proprie strutture. Nella teoria di Luhmann, i sistemi sociali possono essere di tre tipi. Può trattarsi di un'interazione, di un'orga-

nizzazione o di una società. L'interazione è un sistema sociale basato sulla presenza fisica dei soggetti che comunicano. Nell'interazione, la comunicazione si basa sul fatto che i partecipanti hanno la percezione di percepirsi gli uni con gli altri. L'organizzazione, invece, è un sistema sociale basato su regole di appartenenza e di riconoscimento. Esempi di organizzazioni sono le aziende, le associazioni, gli istituti ecc. Nelle organizzazioni, le comunicazioni assumono la forma di decisioni. La società, infine, è l'unico sistema sociale che comprende al proprio interno tutte le comunicazioni. Ne consegue che non esistono comunicazioni al di fuori della società.

Tipi di differenziazione

Per fronteggiare la complessità del mondo, il sistema ha bisogno della differenziazione. Più precisamente, la differenziazione è il tentativo del sistema di riprodurre al proprio interno la differenza tra sé e il suo ambiente. La differenziazione è un altro aspetto fondamentale del pensiero di Luhmann, che dà anche il titolo alla sua opera pubblicata nel 1982: *The Differentiation of Society* [221]. Nella definizione di Luhmann: «La differenziazione del sistema è la ri-duplicazione della differenza tra il sistema e l'ambiente all'interno dei sistemi»[222].

Luhmann concepisce quattro tipi di differenziazione: la d*ifferenziazione segmentaria*, la *differenziazione attraverso stratificazione*, la *differenziazione centro-periferia* e la *differenziazione funzionale*, che è la differenziazione più complessa e anche più diffusa nella società moderna: «Oggi – scrive Luhmann – tutto si basa sulla differenziazione funzionale»[223].

La *differenziazione segmentaria* si riferisce a un sistema che suddivide le proprie parti senza variare le proprie funzioni. Ad esempio, è il caso di un'università che apra più sedi in città diverse, offrendo gli stessi servizi. L'organizzazione di ciascuna sede è la medesima e così anche le funzioni.

La *differenziazione per stratificazione* si caratterizza per la presenza di una gerarchia. Ogni strato del sistema svolge una funzione particolare sulla base di una catena verticale di comando. Ad esempio, le università hanno una serie di strati interni così come le industrie automobilistiche.

La *differenziazione centro-periferia* riguarda quei sistemi che danno impulso alla segmentazione e che, nello stesso tempo, conservano una forte gerarchia. Stiamo dunque parlando di sistemi segmentati e stratificati nello stesso tempo. Ad esempio, la nostra università può decidere di aprire più sedi distaccate, ognuna delle quali è però soggetta all'autorità di una sola sede centrale e alle sue gerarchie di comando.

La *differenziazione funzionale* riguarda quei sistemi le cui unità sono molto integrate e specializzate. Dal momento che ogni unità svolge una funzione sua propria, se una sola di esse si blocca, il sistema rischia di paralizzarsi e di collassare. Un simile rischio non esiste nella differenziazione segmentaria: se una delle unità cessa di funzionare, le altre unità, svolgendo le stesse funzioni, possono sopperire al guasto momentaneo. La società differenziata in base alle funzioni è il primo esempio

di società a carattere mondiale, i cui confini non sono territoriali, come accadeva prima dell'età moderna. La società differenziata in base alle funzioni include tutte le comunicazioni che avvengono nel mondo. L'economia, la politica, l'educazione e la scienza sono funzioni che vengono svolte simultaneamente in tutto il mondo. Questo accade perché le caratteristiche delle società sono sempre più uniformi e la comunicazione non incontra ostacoli particolari al suo fluire. L'unità della società non è più definibile attraverso confini territoriali. Il contesto per valutare le differenze tra le aree geografiche è la società globale. La differenziazione per funzioni crea una complessità enorme per i sistemi psichici e i sistemi sociali. Nella società differenziata per funzioni, ogni sistema parziale osserva la società in base alla funzione che svolge e, forte della binarietà del proprio codice, respinge le interferenze esterne nello svolgimento della propria funzione. Ogni sistema parziale rifiuta le distinzioni degli altri sistemi, ma accetta la loro validità nella società. Così, ad esempio, il sistema economico non accoglie le distinzioni della scienza, ma riconosce la validità della scienza nella società: «La società è senza centro e senza vertice. Tutte le funzioni – ha scritto Claudio Baraldi – devono essere svolte, in quanto sono tutte fondamentali per la società: nella società non può esservi il primato di nessuna funzione, e tutte le funzioni sono ugualmente rilevanti»[224]. Con la conseguenza decisiva, nella teoria di Luhmann, che la società non può più autodescriversi in base al solo punto di vista di un centro o di un vertice. Questa è la ragione per cui la società differenziata per funzioni, ricorrendo a un termine del logico Gotthard Günter, è detta «policontesturale»: le codificazioni sono valide simultaneamente, pur rifiutandosi a vicenda.

Luhmann spiega che, nella società medievale, il sistema religioso era legato al sistema politico, educativo, legale ed economico. La religione era dominante e dominava ogni altro modo di pensare nella società. Nella società moderna, invece, questi sistemi sono sempre più autonomi e indipendenti l'uno dall'altro. La società è andata incontro a un processo storico di separazione delle sfere di comunicazione. È vero che il sistema economico può scuotere il sistema legale. Ad esempio, un drammatico aumento generalizzato del prezzo dei beni può spingere il governo a emanare una serie di decreti per contenere l'inflazione, ma, nelle condizioni normali della vita moderna, ogni sistema ha i propri problemi e le proprie soluzioni: «Di norma, i disturbi dell'ambiente non pongono l'intero sistema sotto pressione, ma vengono captati localmente. Sono specifici dispositivi a essere colpiti»[225]. Luhmann ricorre all'analogia biologica: quando abbiamo il mal di stomaco, spiega, è soltanto lo stomaco a soffrire e non anche i piedi. Il malessere non si irradia dappertutto, ma resta circoscritto e limitato. Allo stesso modo, le difficoltà economiche di un sistema non si traducono necessariamente in difficoltà politiche. Il fatto che un cambiamento si verifichi in una componente del sistema non implica che si verifichi anche in tutte le altre componenti. Il sistema di Luhmann non si basa sull'idea dell'interdipendenza completa.

Per chiarire questo aspetto fondamentale del suo pensiero, Luhmann ricorre alla differenza tra *loose coupling*, o accoppiamento lasco, e *tight coupling*, o accoppiamento stretto. I sistemi accoppiati in modo lasco sono più stabili dei sistemi accoppiati in modo stretto. In natura si osserva lo stesso fenomeno. Gli organismi

sono strutturati in base al *loose coupling* e così anche le organizzazioni sociali. Un ufficio che procede per accoppiamenti laschi consente al proprio personale di avvicendarsi nelle cariche, assicurando il mantenimento dei programmi. Di contro, un ufficio che procede per accoppiamenti stretti si espone a molti rischi. L'organizzazione basata sugli accoppiamenti laschi è tanto più necessaria in una società altamente tecnologica. I guasti tecnici, in una società moderna, possono essere molto frequenti e, in caso di accoppiamento stretto, causerebbero la continua paralisi del sistema. L'ambiente può essere caratterizzato da una *complessità semplice*, che consente al sistema di legare tutti gli elementi tra di loro, oppure da una *complessità complessa*, che impone al sistema di adottare selezioni sempre più esigenti[226]. Un sistema ha una disposizione «innaturale» o «pericolosa» quando i suoi sistemi tecnici sono accoppiati in modo talmente stretto che un singolo disturbo provoca danni in ogni parte, facendo esplodere l'intero sistema. La differenza tra la società moderna e le società arcaiche è nel tipo di differenziazione. La società moderna si distingue soprattutto per la nettezza che caratterizza la distinzione tra i sottosistemi: ogni sottosistema ha un proprio punto di vista e una propria logica, ed è organizzato in base a specifiche funzioni.

Poniamoci adesso una domanda cruciale: come nasce un sistema sociale?

La risposta di Luhmann è che un sistema sociale nasce per fronteggiare il problema della doppia contingenza attraverso la comunicazione.

Proviamo a chiarire che cosa sia la doppia contingenza, un concetto elaborato da Parsons, con un esempio. Immaginiamo due sconosciuti che, incontrandosi per la prima volta, non siano in grado di attribuirsi alcuna intenzione. In questo caso, l'interazione non è possibile giacché nessuno dei due sa che cosa aspettarsi dall'altro, in quanto nessuno dei due può immaginare come l'altro ragioni. L'interazione non è possibile perché tutto è possibile. Lo sconosciuto che mi sta davanti potrebbe fare qualunque cosa. Egli potrebbe agire in mille modi differenti. Se entrambi ragioniamo in questo modo, siamo coinvolti in un'esperienza di doppia contingenza o contingenza sociale. Ego e Alter sono entrambi consapevoli di essere imprevedibili e capaci di variare. La doppia contingenza deriva dal fatto che, nella teoria di Luhmann, ogni individuo è un sistema chiuso e autoreferenziale. Ne consegue che Ego non può osservare l'operare autoreferenziale di Alter e viceversa. Detto più chiaramente, ciò che passa per le menti di Ego e Alter è una scatola nera per entrambi. Vivere l'esperienza della doppia contingenza significa includere la prospettiva altrui nella propria e tenerne conto senza sapere quale sia questa prospettiva. Gli individui coinvolti in una situazione di doppia contingenza non possono avere alcuna certezza circa le mosse che l'altro sta per fare perché non possono dare per scontato il riferimento a un modello d'azione comune. Ecco perché Parsons sostiene che, per poter interagire, gli individui devono prima avere interiorizzato dei modelli di azione comuni. Il sistema sociale nasce per regolare l'incertezza, consentendo la possibilità di comunicare, che permette, a sua volta, la formazione di un sistema di aspettative. Senza un sistema sociale in grado di ridurre la doppia contingenza, la socialità non sarebbe possibile in quanto gli individui, in assenza della reciprocità delle aspettative, non riuscirebbero a coordinarsi. Raf Vanderstraeten ha analizzato il teorema della doppia contingenza in Parsons e Luhmann, riassumendo il cuore

della questione con parole semplici, che traduciamo come segue: «Ogni interazione sociale costituisce una situazione con doppia contingenza, che è riconosciuta come tale da entrambi i lati: entrambi sanno che entrambi sanno che uno potrebbe anche agire diversamente. La circolarità della relazione comporta indeterminatezza»[227].

La comunicazione

Per Luhmann, la società si fonda sulla comunicazione e i sistemi sociali sono sistemi di comunicazione. Luhmann attribuisce alla comunicazione un significato molto più ampio di quello tradizionale[228]. In primo luogo, la comunicazione rappresenta l'operazione specifica dei sistemi sociali. Che cosa fanno i sistemi sociali? Comunicano. I confini del sistema sociale non dipendono dal territorio, bensì dalla comunicazione.

Ma che cosa intende Luhmann per comunicazione?

La comunicazione non è il semplice trasferimento di un'informazione da Ego a Alter, in cui il protagonista è soltanto chi parla. Il processo comunicativo non consiste in un trasferimento riuscito o non riuscito di notizie o informazioni[229]. La semplice emissione dell'informazione non è un caso di comunicazione nella teoria di Luhmann. La comunicazione è data dalla sintesi di tre selezioni: a) emissione; b) informazione; c) comprensione. C'è comunicazione se Alter comprende l'informazione emessa da Ego. Luhmann parla di comunicazione soltanto se viene compresa sia l'informazione sia la responsabilità dell'emissione di chi parla. Nelle parole di Luhmann, la comunicazione «si realizza per mezzo della sintesi di tre diverse selezioni – vale a dire, la selezione di un'informazione, la selezione dell'*atto di comunicazione* di questa informazione e una *comprensione* o *incomprensione* selettiva di questo atto di comunicazione della sua informazione. Nessuna di queste componenti può realizzarsi da sola. Soltanto assieme esse generano comunicazione [...]. La comunicazione si realizza quindi soltanto se viene compresa la differenza tra atto del comunicare e informazione»[230]. Luhmann ha precisato che l'originalità della sua concezione della comunicazione consiste nella distinzione fra i tre elementi: *informazione*, *atto del comunicare* e *comprensione*.

Gli scritti in cui Luhmann spiega cosa intende per comunicazione sono copiosi, ma a noi piace ascoltare la sua viva voce e, quindi, torniamo alla video intervista del 1973 con Ulrich Boehm:

> Ci sono due punti – dice Luhmann – in cui non porto avanti la concezione tradizionale della comunicazione. Il primo punto è quello secondo cui la comunicazione deve essere intesa esclusivamente come un tipo di azione e, quindi, come discorso, espressione, processo espressivo. Ciò presuppone sempre un atto o un sistema che comunica, ma questa concezione della comunicazione non dà alcuna informazione su quello che viene comunicato e su chi comprende, accetta o rifiuta, il contenuto della comunicazione. Volendo formare un concetto di comunicazione che includa colui che comprende, anzi, che in effetti parta proprio da colui che comprende, quest'ultimo dovrà avere la possibilità di distinguere chi comunica e che cosa viene comunicato. Colui che comprende dovrà quindi poter distinguere l'intenzione e il contenuto della comunicazione. La comunicazione inizia in realtà da colui che comprende e non da colui che agisce. Questa è la

prima modificazione del modello classico. Il secondo punto riguarda l'esigenza di non interpretare la comunicazione come passaggio e trasferimento del sapere, delle notizie, delle informazioni, da una mente, da un centro, da una posizione ad un'altra poiché questo passaggio presuppone sempre una comunanza. Essa non è solo una comunanza del codice, degli intrecci, delle trame, per così dire, ma è anche una comunanza dell'ambito selettivo da cui la comunicazione muove per scegliere e selezionare le informazioni. Per esempio, se noi parliamo di politica, dobbiamo conoscere i partiti politici e tra di essi quello che forma il governo. Ma poiché questa conoscenza deve essere presupposta da ambo le parti, non si può parlare realmente di passaggio dell'informazione, già concettualmente non è possibile. I due presupposti strettamente connessi del concetto tradizionale di comunicazione, che intenderei superare, sono la teoria dell'azione e la teoria del passaggio dell'informazione. Al loro posto parlerò di un piano di realtà emergente nuovo, in cui ci sono operazioni che continuamente combinano informazioni, comunicazioni e comprensione, e sollevano sempre la domanda se il soggetto debba accettare o rifiutare le offerte di senso che ne derivano[231].

La critica marxista

Negli anni Settanta, Luhmann è stato bersagliato da un certo numero di critiche, soprattutto da parte dei marxisti, che nascono da una serie di attriti scientifici e ideologici. Ne indichiamo soltanto tre.

La prima ragione di attrito è che la teoria dei sistemi di Luhmann presenta la stessa ambizione all'universalità del marxismo: proprio come il materialismo storico, la teoria dei sistemi ritiene di poter essere applicata a tutti i fenomeni esistenti. La teoria dei sistemi sociali, assicura Luhmann, è applicabile universalmente a tutte le circostanze sociali e a tutte le relazioni umane. Luhmann afferma di concepire come un sistema persino le interviste in cui è coinvolto o anche una semplice partita a carte. Attenzione però: Luhmann non afferma che la sua teoria dei sistemi sia l'unica in grado di produrre verità scientifiche universali. Non è affatto questo ciò che intende dire. Luhmann sostiene che la teoria dei sistemi sia applicabile universalmente e non che sia sempre vera e giusta[232].

La seconda ragione di attrito con i marxisti è che la teoria sociologica di Luhmann non consente di condannare moralmente i sistemi fascisti. Come vedremo nel prossimo capitolo, questa condanna morale è resa possibile dalla teoria dell'agire comunicativo di Habermas, ma non dalla teoria dei sistemi di Luhmann, il quale è consapevole di ciò. Ulrich Boehm ha chiesto a Luhmann di rispondere a chi lo accusa di avere elaborato una teoria che non fornisce alcun criterio per stabilire chi è beneficiato e chi è danneggiato dal sistema sociale. La teoria dei sistemi si preoccupa soltanto di analizzare se un sistema sociale diventa stabile e se resta funzionale: «In base a questa prospettiva – osserva Boehm – è possibile giustificare anche il terrore di Stato o una campagna di omicidi». Luhmann risponde a Boehm che questa critica è, da una parte, corretta e, dall'altra, troppo generale. Luhmann riconosce che la teoria dei sistemi non scaturisce dall'idea che esista un ordine dato dalla natura, dalla morale o da variabili esterne predeterminate; e riconosce anche che, in base alla sua teoria, tutte le scale di valutazione dell'azione sono formulate dalla società stessa. La teoria dei sistemi, continua Luhmann, non ha

barriere immanenti contro l'uso o l'abuso che la politica potrebbe fare di lei. Il controllo della politica, la questione se l'autorità debba essere stabilizzata o no, sono questioni concrete che devono essere affrontate dal sistema politico dettagliatamente: «Noi ricercatori – dice Luhmann – non possiamo essere tutti i giorni a Bonn», che era la capitale della Germania Ovest nel 1973, quando Luhmann rilasciava l'intervista a Boehm. Che cosa intende dire Luhmann con questa frase? Sembra dire che non spetta a lui occuparsi di questioni che sono di competenza di Bonn, cioè del governo e del parlamento. Questo suo orientamento è molto diverso da quello di Habermas, che incontreremo nel prossimo capitolo. Luhmann e Habermas si sono confrontati in un libro intitolato *Teoria della società o tecnologia sociale*[233] (1971). Il loro dibattito è celebre ed è stato ricostruito da Gorm Hartse, nel suo *The Habermas-Luhmann Debate* (2021). I motivi del contendere tra Luhmann e Habermas sono stati numerosi e si sono protratti per decenni[234]. Dal momento che non abbiamo ancora incontrato il pensiero di Habermas, non possiamo indugiare sulle differenze tra questi due teorici. È qualcosa che faremo nel prossimo capitolo, anticipando soltanto che Luhmann non condivide le preoccupazioni normative di Habermas relative alla comunicazione nel sistema sociale[235]. Più in generale, a Luhmann non piace l'approccio normativo della scuola marxista di Francoforte: Habermas è il principale esponente della seconda generazione di quella scuola. Luhmann ha subito anche la critica di essere un uomo cinico, alla quale ha risposto così: «Farei una differenza tra cinismo e ironia e ciò che mi irrita nel panorama scientifico tedesco, e in particolare in quello francofortese, è l'assenza di *humour*»[236]. A chi lo ha accusato di identificarsi con la società in cui vive, Luhmann ha risposto che la nostra società cambia talmente rapidamente, e sotto tali e tanti aspetti, che identificarsi con essa equivarrebbe a identificarsi con i cambiamenti[237].

Un terzo elemento di attrito con i marxisti è che Luhmann è un conservatore. C'è addirittura chi lo considera un «reazionario». Michael King e Chris Thornhill hanno osservato che la sua reputazione di teorico sociale «reazionario» e di difensore di idee politiche conservatrici è, in larga parte, dovuta al suo atteggiamento critico verso le idee radicali e i movimenti sociali idealistici[238]. Su queste importanti tematiche, è oggi disponibile in italiano una raccolta di saggi di Luhmann intitolata *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali* (1996)[239]. Conscio di essere disprezzato in molti ambienti progressisti, Luhmann, poco prima di morire, parlando a una conferenza a Londra, si è descritto, non senza un certo compiacimento, come il «diavolo»[240]. Nel complesso, il libro di King e Thornhill è una delle migliori introduzioni al pensiero di Luhmann ed è certamente uno dei testi più adeguati a chiunque si avvicini per la prima volta all'opera di questo teorico così ricco e complesso. Per chi, invece, voglia avvicinarsi a Luhmann leggendo direttamente le sue opere, il consiglio è di muovere i primi passi dalla lettura di due libri, che abbiamo più volte citato nelle note: *Introduzione alla teoria della società* e *Introduzione alla teoria dei sistemi*. Si tratta, in realtà, della trascrizione di due corsi di lezioni tenuti da Luhmann nell'università di Bielefeld, poco prima del pensionamento. In queste pagine, Luhmann si rivolge a un pubblico di studenti ed è (relativamente) chiaro.

Proviamo a riassumere tre aspetti principali della sociologia di Luhmann, avvalendoci del libro di King e Thornhill:

- Luhmann rifiuta l'idea che sia possibile cogliere la verità o l'essenza della società moderna attraverso una sola teoria. Nessuna teoria, nemmeno la teoria dei sistemi, può dire l'ultima parola su ciò che la società è e sul modo in cui funziona. Il primo principio della sociologia di Luhmann è che le cose possono essere viste da punti di vista differenti. Gli studiosi devono essere consapevoli che nessuno di loro può sfuggire al riduzionismo, giacché il mondo è troppo complesso e la comprensione degli eventi sociali comporta necessariamente la selezione di alcuni elementi, il rifiuto di altri, e l'interpretazione.
- Luhmann non cerca di fondare una propria teoria su qualche costrutto normativo o ideologico basato su una particolare concezione della natura umana[241]. La sociologia di Luhmann è anti-umanistica e anti-individualistica. La sua unità di analisi non sono gli individui e nemmeno i gruppi sociali, bensì i sistemi, che sono composti non da individui, ma da comunicazioni. Tuttavia, Luhmann non sostiene l'anarchia morale o il relativismo etico, né afferma che dovremmo abbandonare ogni tentativo di migliorare noi stessi e il mondo intorno a noi. Il suo messaggio è che la comprensione sociologica non consiste nell'abbracciare una prospettiva ideologica da cui prendere posizione su questioni politiche, religiose e morali. Per Luhmann, tutto questo non ha niente a che fare con la sociologia e con l'analisi della società.
- Il termine «comunicazione» ha un significato molto peculiare in Luhmann, il quale concepisce gli scambi informali di punti di vista tra gli individui come un caso di interazione e non di comunicazione. La comunicazione è confinata ai prodotti dei sistemi sociali. Una comunicazione è una sintesi di informazione, enunciazione e comprensione. Attraverso la comunicazione, l'informazione è trasmessa in una forma che la rende comprensibile. Questo discorso vale tanto per la comunicazione verbale quanto per la comunicazione non verbale. I gesti e le azioni sono tipi di comunicazione a condizione che siano capaci di essere compresi. Luhmann definisce la società come un sistema sociale composto da comunicazioni pienamente comprensibili. Siccome la società consiste nella totalità delle comunicazioni significative, nessuna comunicazione può esistere al di fuori della società. La società non può comunicare con il suo ambiente.

Struttural-funzionalismo o funzionalismo strutturale?

La teoria dei sistemi di Luhmann è considerata più dinamica di quella di Parsons. Luhmann ha definito il proprio approccio *funzionalismo strutturale* per distinguerlo dallo struttural-funzionalismo: il primo pone maggiormente in risalto la funzione e il secondo la struttura. Secondo Luhmann, Parsons pone il concetto di struttura innanzi a quello di funzione, concentrando la propria attenzione sul contributo che i singoli sottosistemi danno alla conservazione delle strutture del sistema sociale. Luhmann inverte l'ordine logico dei concetti di Parsons premettendo il concetto

di funzione a quello di struttura. Anziché considerare le strutture sociali come dati ultimativi – ha spiegato Alberto Febbrajo – Luhmann si chiede quale sia il loro senso in determinate situazioni: «Il problema fondamentale della ricerca sociologica, insomma, non è più, come per Parsons, la determinazione delle condizioni da realizzare perché certe strutture continuino a sussistere, ma, al contrario, la determinazione della funzione che tali strutture svolgono in un mondo difficile»[242].

Dopo avere elaborato una teoria generale della società, Luhmann ha dedicato l'ultima fase della sua carriera a scrivere una serie di libri, pubblicati per lo più postumi, sul funzionamento dei sottosistemi, tra cui segnaliamo *L'economia della società*[243].

Secondo Jonathan Turner, il fondatore della teoria dei sistemi è stato Spencer[244]. Il biologo austriaco, Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), nel suo libro *Teoria generale dei sistemi*[245], pubblicato nel 1968, ha proposto di applicare allo studio del mondo sociale i principi fondamentali dei sistemi applicati alle scienze fisiche. Bertalanffy è considerato l'iniziatore della teoria dei sistemi in biologia.

Percorso di autoverifica

1. Parla della cerimonia del Kula negli studi di Malinowski.
2. Parla dello schema delle variabili strutturali di Parsons.
3. Qual è il ruolo di Freud nella teoria di Parsons?
4. Parla del modello AGIL e dell'ordine di controllo cibernetico.
5. Parla del cambiamento sociale in Parsons.
6. Quali sono le principali critiche metodologiche rivolte a Parsons?
7. Parla della teoria degli universali evolutivi di Parsons.
8. Parla della critica di Merton ai tre articoli di fede del funzionalismo.
9. Parla delle funzioni manifeste e delle funzioni latenti.
10. Parla del boss e della macchina politica.
11. Parla della teoria della devianza di Merton.
12. Parla della profezia che si autoadempie.
13. Che cosa sono i sistemi autopoietici in Luhmann?
14. Parla dei quattro tipi di differenziazione in Luhmann.

Capitolo 9

Teoria del conflitto

9.1 Introduzione

La teoria del conflitto è considerata l'alternativa principale alla teoria funzionalista.

Le tre idee cardine

I teorici del conflitto condividono tre idee fondamentali.

La prima è l'idea della società come campo di battaglia tra gruppi che si contendono il potere, concepito come il centro del sistema. Quando il potere si sposta, il sistema oscilla e, in alcuni casi, perde il suo equilibrio. Il potere è una risorsa scarsa ed è distribuito in modo diseguale. Con poche eccezioni, la lotta intorno al potere è intesa come un gioco a somma zero. Se una parte avanza, l'altra arretra.

La seconda idea è la centralità degli interessi. La teoria sociologica contemporanea ha incluso un numero sempre maggiore di interessi, che sono oggetto della lotta per il potere. I gruppi e gli individui lottano per difendere interessi artistici, simbolici, identitari, accademici e così via.

La terza idea è che i valori sono un'arma, che i gruppi dominanti utilizzano nella lotta per il potere. Per i teorici del conflitto, i valori sono imposti sulla società da minoranze organizzate. Se cambia il potere, cambiano anche i valori.

La teoria del conflitto è un approccio prevalentemente, ma non esclusivamente, macrosociologico e deduttivo.

Tra i classici, incontrati nella prima parte del volume, Marx, Weber, Pareto e Simmel sono quelli che hanno influenzato maggiormente la teoria contemporanea del conflitto.

Questo capitolo è organizzato come segue.

Inizieremo a occuparci di Gramsci, Lukács, Dahrendorf e Coser. Successivamente, ci occuperemo della teoria critica della società, o Scuola di Francoforte, attraverso una rassegna critica dei principali contributi di Horkheimer, Adorno, Fromm e Marcuse. A Habermas, che è considerato l'ultimo grande esponente della Scuola di Francoforte, dedicheremo uno spazio particolarmente approfondito. Faremo anche riferimento a Michel Foucault e a Charles Wright Mills, che ci aiuteranno a chiarire le differenze tra due modi di concepire lo studio del potere: il

potere manifesto e il potere nascosto. Chiuderemo il capitolo con Pierre Bourdieu, uno dei maggiori studiosi dei meccanismi segreti della riproduzione del potere della classe dominante.

9.2 Gramsci e la teoria dell'egemonia culturale

Antonio Gramsci (1891-1937) esprime molto bene l'idea della cultura come arma per combattere una guerra, grazie anche alle metafore militari presenti nella sua teoria dell'egemonia culturale, che, come stiamo per vedere, non è stata elaborata da Gramsci in modo sistematico, il che richiede allo storico di trasformarsi in «archeologo»[1] per scavare tra i fogli sparsi oggi noti come *Quaderni del carcere*.

Vita e genesi dei *Quaderni dal carcere*

Tra i fondatori del Partito Comunista d'Italia a Livorno nel 1921, Gramsci ammira la dittatura di Lenin, che considera un «episodio di libertà», e si prodiga per favorire le condizioni della rivoluzione del proletariato anche in Italia. Santifica la figura di Lenin e ha stretti legami con Mosca, dove viene invitato nel 1922 per rappresentare i comunisti italiani presso l'Internazionale. Divenuto segretario del Partito Comunista d'Italia e deputato nel 1924, avvia la «bolscevizzazione»[2] del partito e, durante la crisi Matteotti, propone di abbattere il governo con uno sciopero popolare, mentre il suo partito propone di armare i proletari per instaurare un «governo operaio e contadino». Il regime fascista lo arresta nel 1926 e lo condanna a venti anni di reclusione nel 1928. Gramsci ha una concezione integralista della politica, che, a suo giudizio, dovrebbe compenetrare la vita privata e quella pubblica[3]. Per comprendere le cause della sconfitta comunista, riflette sulle caratteristiche assunte dalle società capitaliste negli anni Venti e Trenta e, nel febbraio 1929, inizia a scrivere i *Quaderni del carcere*, in cui elabora la teoria dell'egemonia culturale, secondo cui, nelle società con un'organizzazione civile complessa e articolata, la sola conquista violenta dell'apparato statale non è sufficiente a instaurare il comunismo di tipo marxista-leninista[4].

Guerra di movimento e di posizione

Per Gramsci, lo Stato è una «trincea avanzata», che nasconde la «robusta catena di fortezze e di casematte» della società borghese, il cui potere si basa su una trama complessa di relazioni sociali e di rapporti culturali. Il colpo di mano che Lenin aveva condotto in Russia nel 1917, conquistando il Palazzo d'inverno, non sarebbe possibile in Occidente, dove la borghesia, a causa del suo radicamento sociale, richiede di essere attaccata con una *guerra d'assedio o di posizione* non con una *guerra di movimento o manovrata*.

Scrive Gramsci:

> Mi pare che Ilici [Lenin] aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente [...] In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile.

> Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte; più o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale[5].

Per *guerra di movimento*, Gramsci intende la mobilitazione frontale contro lo Stato borghese per conquistare le caserme, i palazzi presidenziali e gli uffici di polizia. Per *guerra di posizione*[6], invece, intende una guerra di logoramento, come quella combattuta nelle trincee dai soldati della Prima guerra mondiale. Dietro lo Stato, si nasconde una società civile molto articolata, che dev'essere conquistata con le armi della cultura. Il partito comunista deve occupare le posizioni-chiave del mondo della cultura, dell'informazione, dell'insegnamento, per soppiantare ogni concezione alternativa a quella marxista attraverso «una concentrazione inaudita dell'egemonia»[7]. Il controllo politico della cultura è il mezzo per mutare il «senso comune» di milioni di persone in favore del marxismo. Per quanto non abbia messo in discussione il principio secondo cui, nel lungo periodo, le forze produttive giocano il ruolo più importante[8], Gramsci è apprezzato per avere attribuito alla sovrastruttura un'importanza che altri marxisti non erano disposti a riconoscerle. La grande scoperta di Gramsci – ha scritto Michael Walzer – è consistita nell'avere compreso l'importanza della società civile borghese, il suo spessore, la sua complessità e la sua vera solidità[9].

L'importanza della sovrastruttura

Negli Stati più avanzati:

> le superstrutture della società civile – scrive Gramsci – sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna. Come in questa avveniva che un accanito attacco d'artiglieria sembrava aver distrutto tutto il sistema difensivo avversario ma ne aveva solo invece distrutto la superficie esterna e al momento dell'attacco e dell'avanzata gli assalitori si trovavano di fronte una linea difensiva ancora efficiente, così avviene nella politica durante le grandi crisi economiche [...]. Si tratta dunque di studiare, con «profondità», quali sono gli elementi della società civile che corrispondono ai sistemi di difesa nella guerra di posizione[10].

Per comprendere meglio il potere che Gramsci attribuisce alla cultura, è necessario conoscere la funzione che ha attribuito agli intellettuali nel conflitto politico. La premessa di base della teoria dell'egemonia è che l'uomo non è governato dalla sola forza, ma anche dalle idee[11].

Gramsci e il ruolo degli intellettuali

Gramsci distingue la sovrastruttura in due grandi piani: la *società politica* e la *società civile*[12].

Società politica e società civile

La società politica comprende l'apparato del potere coercitivo ovvero lo Stato, il governo, la polizia e l'esercito. La *società civile*, invece, include le branche dell'ideologia (scienza, diritto, arte, teatro, folclore, religione, filosofia, cultura) e le organizzazioni (scuole, biblioteche, mezzi di informazione, università). Una società civile «primitiva e gelatinosa» può essere soggiogata conquistando lo Stato,

proprio come fece Lenin nel 1917. Quando la società civile è poco compatta, le sue resistenze contro i rivoluzionari sono deboli e il semplice controllo dello Stato è sufficiente per garantire il dominio comunista. Il problema si pone quando la società civile è ben organizzata. È il caso delle società europee, dove può capitare che, dietro uno Stato «traballante», si nasconda una società civile vigorosa. In questo caso, la guerra di movimento è inadeguata, perché lo Stato ha disseminato i valori borghesi in ogni angolo del sistema, grazie anche a un'insidiosa strategia controrivoluzionaria, che migliora le condizioni di vita dei lavoratori, concede loro più diritti e rende lo sfruttamento meno afflittivo.

Come fare?

L'intellettuale organico

Per condurre un'efficace guerra culturale, occorrono gli intellettuali, che, secondo Gramsci, non sono una classe unitaria, bensì raggruppamenti sociali che aderiscono a classi differenti. Alcuni intellettuali sono schierati con la nuova classe dominante; altri sono legati alla vecchia classe dominante; altri ancora sono legati alla classe dominata. Gramsci scrive che ogni gruppo sociale, che nasca sul terreno della produzione economica, crea un ceto di intellettuali, da cui riceve una maggiore omogeneità e consapevolezza di sé circa la propria funzione in campo economico, sociale e politico. A questi intellettuali Gramsci dà il nome di «intellettuali organici». L'intellettuale organico per eccellenza della società borghese è l'imprenditore capitalistico, a cui Gramsci attribuisce la capacità di organizzare la società, dalle basi fino al vertice dello Stato. Come appare evidente, Gramsci ha una concezione molto ampia dell'intellettuale.

Gli intellettuali organici, che sono i principali organizzatori della società civile, cercano di portare dalla propria parte gli intellettuali rivali. Una classe è «egemonica» quando persuade tutta la società che i suoi interessi particolari coincidono con l'interesse generale[13]. In tal modo, la classe egemonica può utilizzare le forze dei suoi nemici potenziali per rafforzare l'egemonia su di loro, anche se a volte è costretta a rinunciare ad alcuni privilegi per alimentare la finzione di condividere le stesse pene delle altre classi sociali. Il trionfo del sistema si verifica quando il «senso comune» – ovvero la concezione del mondo assorbita acriticamente – è pregna di valori borghesi e produce modi di pensare dati per scontati su cui gli individui costruiscono le loro relazioni quotidiane: ritroveremo questa stessa idea in Pierre Bourdieu. Gramsci parla di «obiettività del mondo esterno» radicata nel popolo dalla religione e dalle filosofie tradizionali; Bourdieu parlerà di «ordine naturale», ma l'idea è la stessa: la classe dominante rende ovvi, scontati, oggettivi, naturali e quindi indiscutibili i rapporti di forza.

Gramsci è stato influenzato da Machiavelli.

L'influenza di Machiavelli

Dove Machiavelli guarda al *Principe* come fondatore di una nuova Italia, Gramsci si riferisce al partito comunista come al *Moderno Principe*[14], che dovrebbe fondare la nuova società comunista. Gramsci riprende da Machiavelli anche l'immagine del potere come un Centauro[15]: metà uomo, metà bestia, per indicare che lo Stato richiede di essere guidato da una combinazione di consenso e coercizione. Quando prevale l'aspetto consensuale del potere, l'egemonia sta dando i propri frutti migliori, perché le persone agiscono spontaneamente nel rispetto dell'ordine egemonico imposto dalla classe dominante, che non deve fare sforzi particolari

per riprodurre i propri privilegi. In questo caso, la coercizione continua a esistere, ma come forza latente, che viene applicata soltanto in rari casi di devianza[16]. L'intellettuale gramsciano ha il compito di combattere contro il senso comune, da cui scaturisce il «buon senso» – che Gramsci chiama anche «filosofia dei non filosofi», «filosofia dell'uomo della strada», «folklore della filosofia» – ma che, in una parola, è la saggezza popolare, che plasma l'universo morale dell'uomo medio[17]. L'intellettuale organico svolge pienamente la sua funzione quando contribuisce a costituire un «blocco storico» ovvero quando la struttura e la sovrastruttura sono saldamente legate tra loro e ben organizzate intorno alla classe dominante.

Gramsci ritiene che il partito comunista debba dotarsi di propri intellettuali organici per sfidare la borghesia sul piano ideologico e preparare un nuovo blocco storico[18]. Senza una cultura rivoluzionaria di massa, la causa del proletariato non avanzerà. L'intellettuale organico è però soggetto al partito comunista, da cui dipende e a cui deve obbedire. Per quanto sia culturale, si tratta pur sempre di una guerra, che richiede disciplina. Ecco perché all'intellettuale gramsciano è richiesta obbedienza, organizzazione e sottomissione a un'autorità superiore. Per Gramsci il partito comunista deve prendere, nelle coscienze, il posto della «divinità»[19]. Gramsci è nemico del senso comune borghese, che vuole estirpare con la guerra di posizione condotta sul terreno della società civile per imporre un nuovo senso comune basato sul marxismo, che, nei *Quaderni del carcere*, chiama «filosofia della prassi».

I gruppi subalterni

Gramsci era attratto dalla *pars costruens* della lotta culturale, in cui vedeva il grande contributo creativo degli intellettuali comunisti alla causa rivoluzionaria. Per Gramsci, la parola «ideologia» non è da condannare necessariamente. Egli ripudiava l'ideologia egemonica propugnata dagli intellettuali borghesi, ma non l'ideologia contro-egemonica, che sperava di portare ai gruppi subalterni[20]. Con il termine «subalterno», Gramsci indica quei gruppi sociali che la borghesia schiaccia con relativa facilità, a causa della loro frammentazione e mancanza di organizzazione. I gruppi subalterni subiscono l'iniziativa dei gruppi avversari e si attestano su posizioni difensive. Ciò che è decisivo, nella concezione di Gramsci, non sono gli eventi insurrezionali, ma il processo rivoluzionario, che deve sfaldare il mondo borghese dall'interno poiché: «Nella politica la "guerra di posizione", una volta vinta, è decisiva definitivamente»[21].

L'importanza attribuita al partito politico, agli intellettuali, allo Stato consente a Gramsci di rifiutare l'interpretazione del materialismo storico in chiave deterministica. Gramsci ha una concezione decisamente elitaria del ruolo dell'intellettuale e della sua funzione. Le masse sono pur sempre masse e devono essere educate, dirette e culturalmente irreggimentate dall'alto. Come ha scritto Bates, sulla base di un'attenta lettura dei *Quaderni del carcere*, Gramsci non era infastidito dalle modalità con cui il fascismo aveva conquistato il potere, ma dal fatto che avesse vinto la sua partita contro i comunisti[22]. Anche Gramsci, come Mussolini, credeva nella dittatura: di segno marxista-leninista, ma pur sempre dittatura guidata dall'alto. L'osservazione di Bates è acuta. In effetti, la teoria dell'egemonia culturale non contiene nessuna condanna, nemmeno implicita, della dittatura bolscevica. Gramsci si limita ad affermare che l'assalto frontale con cui Lenin ha conquistato lo Stato in Russia nel 1917 non è ripetibile nelle società occidentali. Se anche aves-

se successo con quelle modalità, l'esercizio del potere comunista non durerebbe a lungo perché il nuovo Stato sarebbe minato alle fondamenta dalla società civile borghese. Da una parte, Gramsci propone la guerra di posizione per conquistare il potere in Italia; dall'altra, celebra la guerra di movimento del 1917 in Russia e la dittatura bolscevica: le due cose non si escludono a vicenda, nemmeno da un punto di vista logico. Gramsci non ha mai pensato che ci fosse qualcosa di sbagliato nella dittatura comunista ed è sempre stato un nemico del riformismo socialista e della democrazia liberale.

9.3 Lukács: reificazione e coscienza di classe

Nel 1923, prima che Gramsci iniziasse a scrivere i *Quaderni del carcere*, Lukács pubblicava *Storia e coscienza di classe*, in cui esaltava l'importanza dei fattori soggettivi nella teoria marxista del processo rivoluzionario. Lukács, anch'egli ostile al determinismo economico, spiega che la rivoluzione richiede che il proletariato assuma la coscienza di classe. I proletari, fino a quando non avranno compreso la natura del loro sfruttamento nella società capitalista, non potranno passare da *classe in sé* a *classe per sé* e compattarsi. Anche Lukács attribuisce la massima importanza allo scontro culturale che si svolge nella sovrastruttura e, infatti, scrive che la borghesia lotta con tutte le sue forze, ideologiche e scientifiche, per impedire che il proletariato sviluppi una propria ideologia, da cui dipende l'unificazione rivoluzionaria di teoria e prassi.

La lotta contro la reificazione

Secondo Lukács, l'acquisizione della coscienza di classe implica anche la lotta contro la *reificazione*, il processo socio-psicologico attraverso cui gli individui si convincono che le strutture, che essi stessi creano, abbiano una vita autonoma e indipendente. Sono gli uomini, obietta Lukács, a produrre le merci e a dare loro un valore. Il concetto di feticismo delle merci in Marx è alla base del concetto di reificazione in Lukács, con la differenza che il feticismo delle merci si riferisce al mondo economico, mentre la reificazione si riferisce a tutte le sfere della società, incluso lo Stato e il diritto. Liberarsi dalla morsa della reificazione consente agli operai di immaginare un mondo senza lo Stato, la polizia, il capitalismo, il profitto e così via. La reificazione conduce il proletariato alla rassegnazione: «Il mondo reificato appare [...] come l'unico mondo possibile»[23], scrive Lukács nel saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, che poi sarebbe diventato un capitolo di *Storia e coscienza di classe*.

Tanto in Gramsci, quanto in Lukács, il pensiero e l'azione degli individui sono molto importanti.

La celebrazione dell'ideologia

Storia e coscienza di classe presenta una vera e propria celebrazione dell'ideologia. Il proletariato sarebbe perso senza l'ideologia: una parola, spiega Lukács, che assume un significato sommamente positivo quando svolge una funzione rivoluzionaria. I fattori soggettivi sono fondamentali ai fini del processo rivoluzionario.

L'ideologia, scrive Lukács, è «potere». Più precisamente, scrive che l'ideologia è un'«arma che porta alla vittoria. [...] Dal punto di vista ideologico, ciò significa che la stessa crescente comprensione dell'essenza della società [...] rappresenta un costante incremento di potere per il proletariato [...] perché per il proletariato, e *soltanto* per il proletariato, una giusta comprensione dell'*essenza della società* è un fattore di potere di primordine, anzi essa è forse l'arma in ultima analisi decisiva»[24]. Per Lukács, non basta che le condizioni economiche siano favorevoli all'abbattimento della borghesia: «In altri termini: se è iniziata la crisi economica finale del capitalismo, *allora il destino della rivoluzione (e con essa quello dell'umanità) dipende dalla maturità ideologica del proletariato, dalla sua coscienza di classe*»[25].

Gramsci, Lukács e il determinismo economico

Gramsci e Lukács rifiutano l'idea che il crollo del capitalismo sia un fatto meccanico che il marxismo possa prevedere con lo stesso livello di certezza con cui le scienze fisiche prevedono i fenomeni naturali. Il loro approccio è dialettico: l'economia e la politica si influenzano a vicenda, per quanto la prima, nel lungo periodo, sia sempre più importante della seconda. L'attacco al determinismo economico, da parte di Gramsci e di Lukács, si spiega anche con una ragione biografica. Il trionfo del determinismo economico negli ambienti marxisti avrebbe reso vana la vita di Gramsci, che era un rivoluzionario di professione. Il suo lavoro consisteva nell'organizzare la rivoluzione comunista. Se il crollo del capitalismo si fosse realizzato deterministicamente, sarebbe venuta meno l'utilità del suo ruolo.

Anche Lukács era un militante molto attivo, che aveva dedicato la propria vita alla rivoluzione comunista. La sua sottomissione al partito comunista fu tale che abiurò pubblicamente le proprie idee in più occasioni. Nel 1924, dopo che l'Internazionale comunista lo aveva accusato di idealismo e di revisionismo per bocca di Zinov'ev, Lukács si affrettò a ritirare *Storia e coscienza di classe* dalla circolazione[26]. Nella *Prefazione* alla prima edizione italiana di *Storia e coscienza di classe*, datata marzo 1967, Lukács ha rivelato di avere sempre creduto nelle proprie idee e di averle condannate falsamente per non essere emarginato dal movimento comunista[27].

9.4 Dahrendorf e il conflitto regolato

Sin da studente, Dahrendorf (1929-2009) si è opposto al nazismo ed è stato inviato dalla Gestapo in un campo di concentramento in Polonia nel 1944. Terminata la guerra, ha promosso i diritti umani e ha contrastato tutte le dittature. È prima membro del Parlamento federale tedesco, il Bundestag, e poi commissario europeo per l'educazione, nel 1970. Dirige la London School of Economics dal 1974 al 1984, anno in cui torna in Germania come professore di sociologia all'Università di Costanza. Neil J. Smelser ha scritto che «Dahrendorf ha colmato il divario tra teoria sociale e pratica politica meglio di chiunque altro a cui io riesca a pensare»[28].

Dahrendorf è celebre per avere sostenuto che la classe deve essere definita in base al potere e non alla proprietà, e per avere documentato che le previsioni di

Marx sul futuro del capitalismo non si sono realizzate. Marx aveva previsto che il proletariato e la borghesia si sarebbero compattate fino a creare due blocchi omogenei coinvolti in un conflitto frontale e irriducibile. Nel suo *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957), Dahrendorf riscontra il fenomeno opposto: i capitalisti e i proletari si sono divisi al loro interno e i conflitti sociali sono diventati meno distruttivi. Il risultato è che la rivoluzione del proletariato, in Europa e negli Stati Uniti, non si è verificata.

Il conflitto come elemento positivo

L'opera di Dahrendorf è disseminata di frasi che esaltano il conflitto come un fatto positivo. Selezioniamo le più significative, per il loro valore antologico: «Il conflitto è una caratteristica essenziale della struttura e dei processi della società»[29]. «Le società sono essenzialmente delle creazioni storiche e, proprio in quanto tali, esse necessitano della forza propulsiva del conflitto; o, viceversa, proprio perché vi è conflitto vi è anche mutamento ed evoluzione storica»[30]. «Il conflitto è un elemento onnipresente nella vita sociale»[31]. «Il conflitto sociale è sempre presente: questa è in effetti una delle premesse della nostra analisi»[32]. «Il conflitto è sempre presente, non solo nella sfera della vita sociale, ma in qualsiasi campo dove vi sia vita»[33]. Attenzione però: il conflitto celebrato da Dahrendorf è il «conflitto regolato»[34], che caratterizza le società liberali. Per Gramsci e Lukács, il conflitto positivo è quello che distrugge la società liberale; per Dahrendorf, è quello che la rafforza.

Il conflitto è un bene anche all'interno del sistema psichico. Tutte le qualità migliori di un uomo, di un gruppo o di una società sono una conseguenza del conflitto:

> Tutto ciò che è creatività, innovazione ed evoluzione nella vita dell'individuo, del suo gruppo, e della società – scrive Dahrendorf – è da considerarsi in gran parte come una conseguenza dei conflitti tra gruppo e gruppo, tra individuo e individuo, e tra emozioni diverse all'interno dello stesso individuo. Questo fatto fondamentale ci sembra sufficiente per giustificare il giudizio di valore che il conflitto sia essenzialmente «auspicabile» e costituisca un «bene»[35].

Per Dahrendorf, il conflitto scaturisce dalla lotta per il potere, scatenata dalla scarsità delle risorse. Subire il potere è sempre un'esperienza afflittiva e, infatti, l'uomo preferisce comandare piuttosto che obbedire. Ne consegue che tutti vorrebbero acquisire il potere per colpire con le sanzioni piuttosto che essere colpiti. D'altra parte, gli uomini non hanno alternative allo stare in posizione preminente o subordinata, giacché la società è retta dalla coercizione: c'è sempre qualcuno che comanda e qualcuno che obbedisce per ragioni strutturali[36]. È la struttura della società industriale, con il suo intricato sistema di ruoli, a essere coercitiva[37]. Il ruolo e la posizione sociale, e non la personalità individuale, giocano il ruolo fondamentale nella comprensione del conflitto: «Come le posizioni, i ruoli – scrive Dahrendorf in *Essays in the Theory of Society* – sono concepibili, in linea di principio, senza fare riferimento a persone particolari»[38].

La funzione del potere

Per Parsons, il potere svolge una funzione utile a tutto il sistema, essendo il mezzo con cui il sottosistema politico persegue le mete collettive. Per Dahrendorf, invece, il potere è un gioco a somma zero, che non beneficia tutta la società, ma soltanto le minoranze che lo detengono, salvo casi eccezionali, come la difesa del-

la popolazione da un'invasione straniera. Siccome le risorse sono scarse, nessun gruppo di potere può governare nell'interesse di tutti. Alcuni gruppi sociali vengono sacrificati e altri beneficiati. Su questo punto, Dahrendorf è d'accordo con i marxisti. Il disaccordo è sul futuro del capitalismo. Nel modello di Marx, dopo la società capitalista, c'è la società comunista; nel modello di Dahrendorf, invece, c'è la società post-capitalista. Per Marx, il fenomeno più importante del nostro tempo è la società capitalista; per Dahrendorf, è la società industriale.

Questo punto è fondamentale e richiede un chiarimento.

Società industriale e società capitalista

Società industriale e *società capitalista*, in Dahrendorf, sono due termini diversi, che esprimono concetti diversi[39]. La società capitalista è una specie particolare della società industriale: «Il capitalismo costituisce [...] solo una delle varie forme di società industriale»[40]. La società industriale è un fenomeno storicamente più importante della società capitalista e, infatti, è destinata a una vita più lunga, giacché la produzione industriale sarà sempre presente in qualche modo nelle nostre vite, per quanto le sue forme possano mutare[41].

Siamo pronti per entrare nel vivo di *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, che si divide in due parti. La prima è la *pars destruens*, in cui Dahrendorf demolisce gli aspetti cruciali della teoria del conflitto di classe di Marx. La seconda è la *pars costruens*, in cui Dahrendorf costruisce la propria teoria del conflitto di classe.

Siccome *Classi e conflitto di classe nella società industriale* è un testo molto denso, ci sembra utile anticipare i concetti che sorreggono l'opera. La prima parte del libro si basa sui concetti di *scomposizione del capitale, differenziazione del lavoro e controllo dei mezzi di produzione*. Con questi tre concetti, Dahrendorf supera Marx. La seconda parte si basa sui concetti di *quasi-gruppo*, *gruppo di pressione* e *gruppo di conflitto*, su cui Dahrendorf costruisce la sua contro-teoria del conflitto politico. Precisiamo subito che, nel lessico di Dahrendorf, classe è sinonimo di gruppo di interesse. La classe, in Dahrendorf, non ha il significato che ha in Marx.

Scomposizione del capitale e differenziazione del lavoro

Iniziamo dai concetti di *scomposizione del capitale* e di *differenziazione del lavoro*.

L'evoluzione della società capitalista

Dahrendorf si domanda che cosa sia accaduto al capitalismo dopo la morte di Marx e la sua risposta è che la struttura delle società industriali si è modificata profondamente. Mentre nella società capitalista di Marx, i manager e i proprietari tendevano a coincidere, nella società post-capitalista, la proprietà di una grande impresa può essere nelle mani di un grande numero di azionisti anonimi, senza funzioni di gestione. La classe dominante, anziché compattarsi, si è frammentata. Il capitalismo stesso si è frammentato, dando origine a una molteplicità di gruppi in lotta tra di loro. La separazione tra coloro che sono proprietari dell'industria e coloro che la gestiscono come manager ha trasformato la società. Marx non aveva previsto l'importanza decisiva che avrebbe assunto la separazione tra la proprietà e il controllo dei mezzi di produzione. La conseguenza di questo fatto fondamentale, scrive Dahrendorf, è che:

> Quella classe capitalista omogenea che è stata profetizzata da Marx non si è mai, in effetti, realizzata. Il capitale – e quindi il capitalismo – si è disintegrato ed ha ceduto il posto, sulla scena economica, ad una molteplicità di gruppi che sono in parti in accordo tra loro, in parte in conflitto, ed in parte semplicemente diversi l'uno dall'altro. Gli effetti prodotti sul conflitto di classe da questo avvenimento sono di tre ordini diversi. In primo luogo, la sostituzione dei capitalisti con i dirigenti produce un mutamento nella composizione dei gruppi protagonisti del conflitto. In secondo luogo, come conseguenza di tale cambiamento nel reclutamento e nella composizione, si ha pure un cambiamento nei problemi che sono alla base del conflitto, poiché gli interessi dei funzionari senza capitale differiscono da quelli dei capitalisti puri, e quindi differiranno anche gli interessi dei lavoratori nei confronti dei loro nuovi antagonisti. In terzo luogo, la scomposizione del capitale provoca un cambiamento delle forme del conflitto. A questo punto ci si potrebbe chiedere se questo nuovo conflitto, in cui lavoratori non sono più contrapposti ad una classe capitalista omogenea, si possa ancora considerare come un vero e proprio conflitto di classe. In ogni caso si tratta certo di qualcosa di differente da quella divisione dell'intera società in due grandi ed omogenei campi ostili che è stata pronosticata da Marx[42].

La scomposizione del capitale

Il processo di *scomposizione del capitale* ha conosciuto una svolta nel Diciannovesimo secolo e verso l'inizio del Ventesimo, quando la società per azioni ha trovato applicazione in tutti i rami dell'attività economica. Oggi la stragrande maggioranza delle imprese delle società industriali post-capitaliste è composta da società per azioni distribuite estesamente. Senza considerare che una parte sempre più grande della ricchezza nazionale è posseduta da cooperative o da imprese di Stato. Insomma, le imprese, possedute e dirette da un singolo individuo, o da una sola famiglia, hanno smesso da molto tempo di essere il tipo prevalente. La diffusione delle società per azioni separa, ogni giorno di più, la proprietà dei mezzi di produzione dal loro controllo. Dahrendorf utilizza una categoria fondamentale del funzionalismo di Parsons, vale a dire la differenziazione dei ruoli causata dalla specializzazione delle funzioni: «Per quanto attiene al problema che ci interessa presentemente – scrive Dahrendorf – il processo di transizione dall'impresa capitalistica alla società per azioni potrebbe essere descritto come un processo di differenziazione di ruoli. I ruoli del proprietario e del dirigente, che erano inizialmente combinati nella posizione del capitalista, sono stati scissi e attribuiti a due posizioni distinte, quella dell'azionista e quella del dirigente»[43]. I numerosi capitalisti, che sono proprietari delle azioni, non hanno alcun potere decisionale sulla vita delle loro imprese, mentre il dirigente senza capitale dirige e comanda un'impresa, di cui però non ha i diritti di proprietà. Questa separazione dei ruoli ha una conseguenza profonda sul conflitto all'interno dell'impresa. Il dirigente industriale, non avendo i diritti di proprietà, deve sforzarsi di stabilire buoni rapporti con i lavoratori. Tale sforzo, che si avvale di strutture e di collaboratori, riduce le tensioni sui luoghi di lavoro. Il dirigente senza capitale, a differenza del capitalista puro, deve riuscire a conquistare il consenso dei subordinati. Nel caso di uno scontro frontale con loro, non potrebbe ricorrere al potere di chi ha la proprietà dell'impresa. Nello stesso tempo, chi possiede la proprietà dell'impresa non può godere facilmente del consenso dei lavoratori perché non ha le qualità e le competenze di un dirigente.

Al vertice della società industriale non c'è una sola classe compatta, caratterizzata da identici interessi.

E alla base?

La frammentazione della classe lavoratrice

Anche la classe lavoratrice si è frammentata con il tempo. Il mondo del lavoro è diventato sempre più eterogeneo. La classe operaia attuale è uno strato sociale caratterizzato da una forte differenziazione causata da una grande specializzazione. La classe operaia si è specializzata e differenziata sotto la spinta delle *innovazioni tecnologiche nei processi produttivi* e della *teoria dell'organizzazione industriale* sviluppata da Frederick Taylor[44] (1856-1915) e Henri Fayol[45] (1841-1925). Il processo di frammentazione del mondo del lavoro ha conosciuto una svolta agli inizi del Novecento, quando una nuova categoria di operai semi-specializzati è venuta alla ribalta, seguita dalla categoria degli operai altamente specializzati, come i periti industriali. Dahrendorf individua tre tipi di operai: *altamente specializzati*, *semi-specializzati* e *non specializzati*, i quali differiscono nel salario, nel prestigio sociale e nel potere.

I lavoratori di queste tre categorie non sono compatti e omogenei per varie ragioni. Innanzitutto, ricevono salari diversi: il salario e il prestigio sociale di un operaio altamente specializzato si avvicina molto a quello degli impiegati. Le divisioni tra gli operai sono dovute anche all'ineguale distribuzione del potere tra di loro. Gli operai altamente specializzati godono della gratificazione di dare ordini agli operai semi-specializzati, che, a loro volta, danno ordini agli operai non specializzati. Gli operai non sono interessati soltanto al denaro, ma anche al potere: vogliono comandare gli uni sugli altri. Il fatto che abbiano interessi differenti pone gli operai in conflitto tra di loro. Gli operai specializzati si oppongono spesso agli aumenti salariali di quelli semi-specializzati perché non vogliono perdere la superiorità su di essi. Allo stesso modo, gli operai non-specializzati vedono di cattivo occhio gli aumenti salariali degli operai semi-specializzati perché temono che il divario tra di loro aumenti. *La differenziazione del lavoro* ha cambiato i problemi alla radice del conflitto e le forme del conflitto[46].

Nelle parole di Dahrendorf:

> Per Marx la crescente uniformità della classe operaia costituiva una condizione indispensabile per l'intensificazione di quella lotta di classe che doveva prima o poi culminare in una rivoluzione. I presupposti della tesi che Marx trasformò in una previsione sembrano senz'altro ineccepibili, poiché per avere una rivoluzione è necessario che i conflitti interni della società divengano estremamente acuti, e perché si producano dei conflitti acuti è necessario che coloro che ne saranno i protagonisti siano raggruppati in gruppi molto uniformi ed omogenei. Sta di fatto invece che né l'evoluzione del capitale né quella del lavoro si sono svolte secondo queste linee. Sia il capitale che il lavoro si sono infatti scomposti in almeno due elementi che sono, sotto molti aspetti, distinti. Il proletario, il povero schiavo dell'industria che non si differenziava dai suoi compagni di sventura, né per capacità, né per lavoro, né per retribuzione, né, infine, per prestigio, è scomparso dalla scena. Cosa più importante ancora, anche il suo diretto successore, e cioè l'operaio – una figura non così indigente, ma certo non meno profondamente alienata – sembra che se ne sia andato, al giorno d'oggi. [...] Al suo posto troviamo una pluralità di gruppi aventi differenti specializzazioni e differenti *status*, e quindi, spesso interessi diversi. Le richieste dell'operaio specializzato in merito alla stabilità dell'impiego possono danneggiare l'operaio semi specializzato; le richieste di aumenti salariali da parte degli operai semi specializzati possono incontrare l'opposizione di quelli specializzati; e ogni rivendicazione degli operai non specializzati provoca di so-

lito reazioni da parte dei colleghi più specializzati che si preoccupano che non vengano modificate le differenze[47].

La nuova classe media

Dahrendorf dubita che si possa ancora parlare di una classe capitalista e di una classe operaia. Per capire il conflitto di classe nella società post-capitalista, dobbiamo concentrarci sulla «nuova classe media», un termine che Dahrendorf riprende da Emil Lederer e Jacob Marschak, che lo avevano utilizzato in un saggio pubblicato nel 1926 in tedesco[48]. Mentre la classe operaia si è frammentata dopo la morte di Marx, la nuova classe media nasce già scomposta e frammentata[49]. Al suo interno, Dahrendorf distingue due grandi categorie: i *burocrati* e i *non-burocrati*.

I burocrati e i non-burocrati

I *burocrati*, che rappresentano lo strato più elevato della nuova classe media, aderiscono alle posizioni della classe dominante poiché, anche quando guadagnano meno degli operai, hanno più autorità di loro[50].

I *non-burocrati* rappresentano lo strato più basso della classe media e sono molto vicini alla classe operaia. Sotto il profilo del conflitto di classe, le condizioni dei *non-burocrati* sono analoghe a quelle degli operai dell'industria. Esempi di *non-burocrati* sono gli impiegati di industrie terziarie, negozi, ristoranti, cinematografi, ditte commerciali, operai altamente specializzati e capireparto con uno stipendio mensile. Anche se gli impiegati *non-burocrati* guadagnano poco più degli operai, e hanno un prestigio sociale leggermente maggiore, Dahrendorf si aspetta che, nel conflitto di classe, si comportino come gli operai: i partiti della sinistra radicale, scrive, troveranno proprio in questi impiegati *non-burocrati* la maggioranza dei consensi.

Il fatto che i *burocrati* si siano aggiunti alla classe borghese, e che gli impiegati *non-burocrati* si siano aggiunti al proletariato, ha fatto sì che la borghesia e il proletariato siano diventate due classi ancora più estese e frammentate di quanto non fossero già. Il conflitto di classe è rimasto, ma i suoi protagonisti, le sue forme e i suoi motivi sono mutati: «La concezione marxiana della società, così attraente e semplice, è diventata una costruzione senza senso. Se due classi sociali ampie, omogenee, polarizzate e identicamente situate sono mai esistite – scrive Dahrendorf – è certo che esse non sussistono più ai nostri giorni, e che quindi una teoria marxiana non modificata si rivela necessariamente insufficiente ai fini dell'interpretazione delle strutture e dei conflitti sociali delle società industrialmente evolute»[51].

La mobilità sociale e diritti di cittadinanza

Anche la mobilità verticale ha impresso una forte spinta al processo di differenziazione delle classi sociali, provocando una serie di ricadute decisive sulla struttura del conflitto di classe. Grazie alla mobilità sociale, gli individui possono scalare le vette della società con il loro talento. *La grande svolta è nel potere acquisito dal*

sistema di istruzione nell'attribuzione delle posizioni sociali. Il rango sociale, la sicurezza del futuro lavorativo e le possibilità di consumo di un individuo trovano il loro primo e più importante fattore di progresso nella scuola. Nella società post-capitalista, la scuola ha un ruolo fondamentale nel selezionare gli individui che occuperanno le posizioni più elevate della piramide sociale. La posizione sociale viene a dipendere, sempre più largamente, dalle mete scolastiche. Secondo Dahrendorf, l'aumento dell'instabilità delle classi diminuisce l'intensità dei conflitti di classe, giacché gli individui, invece di avanzare le loro rivendicazioni in qualità di membri di gruppi compatti e omogenei, trovano più semplice e conveniente competere gli uni con gli altri individualmente. Anche quando la competizione non è possibile, o non produce gli effetti sperati, i conflitti di gruppo tendono ugualmente ad assumere un carattere meno violento e meno rigido delle lotte di classe di Marx. Le guerre civili e le rivoluzioni sono poco probabili in una società molto mobile. La società post-capitalista ha istituzionalizzato la mobilità sociale, che, ai tempi di Marx, era un fatto straordinario. Dahrendorf riconosce a Marx il merito di avere osservato correttamente ciò che aveva davanti agli occhi. Il suo errore è consistito nell'avere assolutizzato ciò che ha visto. Egli ha creduto che il conflitto di classe del suo tempo sarebbe rimasto fondamentalmente immutato, limitandosi ad assumere una forma più rigida ed estrema.

Scuola e piramide sociale

Il processo di differenziazione delle classi è stato influenzato anche dalla *crescita dei diritti civili, politici e sociali*, adottati dalla maggior parte delle società industriali.

Il ruolo dei diritti civili

Il primo diritto consiste nell'applicazione generale del principio dell'*eguaglianza giuridica*. Sono poi arrivati il *suffragio universale* e il *diritto di costituire partiti politici*, che hanno consentito il trasferimento dei conflitti politici dalle fabbriche ai parlamenti. Le organizzazioni sindacali e i partiti socialisti, grazie alla libertà di associazione e all'eguaglianza politica, sono riusciti a migliorare la posizione di classe degli operai. Sono poi stati introdotti i diritti sociali, che comprendono il diritto alla pensione, i sussidi di disoccupazione, le assicurazioni contro le malattie, il gratuito patrocinio, il minimo salariale e il diritto a non scendere al di sotto di una soglia minima della qualità della vita. La società post-capitalista consente che i lavoratori vengano pagati poco, ma non così poco da farli cadere nella disperazione.

Marx non aveva considerato che l'eguaglianza è una forza dotata di grande dinamismo. Una volta che gli uomini abbiano fatto un passo avanti nel diritto all'eguaglianza, vogliono tagliare subito un nuovo traguardo. La previsione di Marx, secondo cui i borghesi avrebbero visto aumentare i loro privilegi, mentre i proletari sarebbero caduti sempre più in basso, non si è realizzata. Nelle società capitaliste, si è formata un tipo di struttura sociale che impedisce forme assolute di privilegio. È vero che, ai tempi di Marx, il principio che i borghesi e i proletari fossero uguali davanti alla legge era soltanto una cinica finzione. Oggi, però, non è più così. La società post-capitalista ha esteso i diritti individuali e ha contrastato le forme di diseguaglianza e di differenziazione sociale. È innegabile che vistose differenze di reddito e di prestigio sociale sussistano anche nella società post-capitalista. È però evidente che sia avvenuto un forte livellamento delle differenze

sociali, grazie all'*aumento dei salari reali degli operai* e alla contemporanea *tassazione dei guadagni più elevati*, che hanno consentito una redistribuzione più equa del reddito.

L'istituzionalizzazione del conflitto di classe

Un'altra ragione per cui il conflitto di classe non ha intrapreso la direzione prospettata da Marx è l'*istituzionalizzazione del conflitto di classe*, un concetto che Dahrendorf recupera dall'opera di Theodor Geiger[52] (1891-1952). Nella società industriale post-capitalista, lavoratori e datori di lavoro si accordano sulle regole del gioco e sul modo in cui combattersi. Non tutti i colpi sono leciti. Dahrendorf scrive che: «La scena del conflitto di gruppo è diventata, invece di un campo di battaglia, una specie di mercato dove forze relativamente autonome si combattono secondo determinate regole che dispongono che nessuno dei contendenti sia permanentemente il vincitore o il soccombente»[53].

I meccanismi di equilibrio della società capitalista

Dahrendorf, recuperando un'altra idea centrale del funzionalismo di Parsons, rimprovera a Marx di essere stato «ingenuo» e di non aver capito che i sistemi trovano sempre dei modi per tornare in equilibrio dopo una scossa. Così è stato anche per la struttura della società industriale, che ha beneficiato dell'istituzionalizzazione del conflitto di classe. Marx non ha capito che «ogni società è capace di far fronte a qualsiasi fenomeno nuovo che si manifesti nel suo interno anche se si limita soltanto a quella semplice eppure efficace posizione di inerzia che è stata definita con una certa pretenziosità come il processo di istituzionalizzazione»[54]. Nel mondo dell'industria, sono nati numerosi organismi per normalizzare i conflitti, come lo svolgimento delle trattative sindacali, gli organi di conciliazione, di mediazione e di arbitrato. Nel mondo politico, invece, queste funzioni di mediazione e di moderazione sono svolte dalle assemblee legislative e dagli organi giurisdizionali. Nella società post-capitalista, le guerre civili sono possibili, ma sempre meno probabili, poiché, grazie alle riforme, sono diventate la risorsa ultima ed estrema per risolvere i conflitti.

Secondo Dahrendorf, Marx ha visto, correttamente, il carattere distruttivo ed estremo dei conflitti industriali del suo tempo, ma non ha previsto che la società capitalista avrebbe trovato i meccanismi per riequilibrarsi e stemperare la violenza dei conflitti. In base alla logica di Marx, un conflitto violento può essere risolto soltanto da un conflitto più violento. Perché Marx è stato così miope? La risposta di Dahrendorf è che Marx si è lasciato trascinare dalla passione. Ha previsto ciò che amava e auspicava: la rivoluzione.

Analogie tra società capitalista e post-capitalista

In conclusione, viviamo in un tempo caratterizzato dal *superamento del capitalismo*, ma pur sempre in una società industriale. Tra la società industriale dei nostri giorni e quella di cento anni fa, ci sono differenze, ma anche numerose analogie. Le macchine e le fabbriche, gli operai e gli imprenditori, i salari e i profitti esistono oggi come allora. Anche la cultura della società industriale è sopravvissuta quasi inalterata. I valori dell'uguaglianza, del successo, della razionalità economica e della massimizzazione dei profitti persistono. I valori fondamentali della prima

rivoluzione industriale sono rimasti immutati, tra cui quello della mobilità sociale: le società industriali, per poter funzionare, devono fare affidamento su individui capaci e questo richiede inevitabilmente di premiare le qualità individuali. Un minimo di mobilità sociale è indispensabile in tutte le società industriali, che hanno in comune anche un'altra caratteristica: le istituzioni scolastiche come strumenti di attribuzione dei ruoli. Dahrendorf, recuperando un'altra idea funzionalista, cita Durkheim e invita a ricordare che la società industriale è anche una *comunità morale*, fondata su un sistema di valori.

Anche l'ineguale distribuzione del potere è rimasta immutata nel passaggio dalla società capitalista a quella post-capitalista. Nelle imprese industriali post-capitaliste, vi è sempre chi impartisce gli ordini e chi li esegue. È la stessa autorità razionale-legale, di cui parla Weber. L'intera struttura di ogni società industriale è pervasa dalla disuguaglianza sociale dell'autorità. È questa diseguaglianza nel potere a costituire la causa e il contenuto della maggior parte dei conflitti e degli scontri di interessi nella società post-capitalista[55].

Dopo avere analizzato la *pars destruens* di *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, veniamo, finalmente, alla *pars costruens*.

Prima di procedere, riassumiamo quanto detto finora: la rivoluzione del proletariato non si è verificata a causa della scomposizione del capitale, della differenziazione del lavoro e della formazione della classe media, che nasce già divisa al proprio interno. I due blocchi omogenei e contrapposti di Marx non si sono formati anche grazie all'istituzionalizzazione del conflitto, la mobilità sociale, il ruolo della scuola come ascensore sociale, la crescita dei diritti, la distribuzione più equa della ricchezza e l'aumento dei salari.

Interessi latenti e interessi manifesti

Nella *pars costruens* del volume, Dahrendorf distingue tra *interessi latenti* e *interessi manifesti*.

Gli interessi latenti sono interessi predeterminati, che non dipendono dalla volontà individuale.

Gli interessi manifesti, invece, sono «realtà psicologiche», di cui l'individuo è ben consapevole. Il punto fondamentale è che gli *interessi latenti* sono «non esistenti» in senso psicologico, mentre gli interessi manifesti sono realtà nella mente di coloro che occupano posizioni di dominio o di subordinazione nelle associazioni.

Il rapporto tra interessi latenti e interessi manifesti è molto stretto: quando i primi diventano scopi deliberati, si trasformano in interessi manifesti. Nel linguaggio di Dahrendorf, dire che una persona ha un interesse manifesto equivale a dire che quella persona vuole e desidera un certo obiettivo. Una persona con un interesse manifesto si appassiona. Gli interessi manifesti sono anche il programma dei gruppi organizzati. Questi elementi psicologici corrispondono a ciò che nella letteratura marxista viene definito «coscienza di classe». Tanto per esser chiari, si può pensare agli interessi latenti e agli interessi manifesti come alla classe in sé e alla classe per sé di Marx.

La prima tesi di Dahrendorf è che gli *interessi latenti* e gli *interessi manifesti*, collegandosi tra loro, provocano la formazione delle classi.

Vediamo come.

Quasi gruppi, gruppi di interesse e gruppi di conflitto

Il grande protagonista della teoria di Dahrendorf è il gruppo di conflitto. Per quanto si scavi nel suo libro, Dahrendorf non distingue chiaramente tra gruppo di interesse e gruppo di conflitto: due termini che sembra utilizzare con lo stesso significato. L'impressione è che il gruppo di conflitto sia la punta più avanzata del gruppo di interesse, quella che prende parte allo scontro più intenso per la conquista delle risorse scarse. Dahrendorf utilizza anche l'espressione «gruppi di interesse in conflitto»[56]. Questa mancanza di chiarezza concettuale è piuttosto sorprendente in Dahrendorf, che è sempre molto preciso nel definire i suoi concetti. Dahrendorf non precisa la differenza tra gruppo di interesse e gruppo di conflitto nemmeno nel dizionario dei suoi termini, ne include addirittura trentatré, che elenca nel capitolo VI di *Classi e conflitto di classe nella società industriale* per aiutare il lettore a orientarsi meglio tra le dense pagine della sua opera[57].

La formazione del gruppo di interesse

Ad ogni modo, per comodità didattica, consideriamo il gruppo di conflitto come la parte più agguerrita del gruppo di interesse e poniamoci la seguente domanda: come avviene la sua costituzione? La risposta di Dahrendorf è che la formazione di un gruppo di interesse dipende dalle *condizioni strutturali di organizzazione*.

In primo luogo, deve esistere un *quasi-gruppo*, vale a dire un aggregato di individui aventi interessi di ruolo identici. Il quasi-gruppo, un concetto che Dahrendorf riprende da Morris Ginsberg[58], non è un gruppo vero e proprio, ma una pura e semplice potenzialità. I suoi membri condividono certi interessi latenti sulla base dei quali potrebbero formare un gruppo organizzato in qualsiasi momento. I quasi-gruppi sono «campi di reclutamento dei gruppi». Non è pertanto logicamente corretto parlare di «membri» con riferimento ai quasi-gruppi. Il gruppo di interesse nasce quando i membri di un quasi-gruppo acquisiscono la consapevolezza dei loro interessi comuni e stabiliscono un'associazione[59]. I *gruppi di interesse* sono gli agenti effettivi dei conflitti di gruppo. Essi hanno una struttura, un'organizzazione, un programma, un obiettivo e un numero di membri. Il partito politico o il sindacato sono esempi di gruppo di interesse, ma anche un club di scacchi, un'associazione professionale o una squadra di calcio rientrano in questa categoria molto generale.

Le condizioni empiriche di organizzazione

I presupposti per la formazione di un gruppo di interesse prendono il nome di *condizioni empiriche di organizzazione*, che sono di tre tipi: *tecniche*, *politiche*, *sociali*.

Le *condizioni tecniche di organizzazione* includono: uno statuto, un personale, determinate regole, un insieme di mezzi materiali, un certo numero di attività regolari, una funzione oggettiva, un fondatore e un'ideologia[60].

Le *condizioni politiche di organizzazione* richiedono un sistema di leggi che renda possibile la pluralità dei partiti politici e la libertà di associazione. La pos-

sibilità di dotarsi di un'organizzazione politica è un prerequisito della formazione dei gruppi di conflitto.

Le *condizioni sociali di organizzazione* includono: la *comunicazione* e il *reclutamento strutturale*.

Quanto alla *comunicazione*, un quasi-gruppo, sparpagliato geograficamente, non può sviluppare la comunicazione tra i suoi membri potenziali. Tuttavia, Dahrendorf ritiene che le classi dominanti e le classi oppresse abbiano oggi le stesse possibilità di organizzazione poiché le società industriali hanno fatto cadere la barriera della comunicazione, che era il principale ostacolo all'organizzazione dei gruppi subordinati nelle società preindustriali[61].

Quanto al *reclutamento strutturale*, un gruppo di interesse non può nascere se i suoi membri vengono reclutati a caso. Reclutare delinquenti, sventurati, persone prive di qualsiasi talento personale, ma anche individui con disturbi fisici o psichici, scrive Dahrendorf, non consente un reclutamento adeguato.

Le condizioni psicologiche

Oltre alle condizioni tecniche, politiche e sociali, la formazione dei gruppi di interesse presuppone anche alcune *condizioni psicologiche*, come quella di identificarsi con le aspettative relative ai ruoli di autorità. Dahrendorf scrive che: «I gruppi di conflitto sono sicuramente anche dei fenomeni psicologici. Noi abbiamo definito i gruppi di interessi organizzati in base agli interessi manifesti, e cioè in base ad una caratteristica di natura chiaramente psicologica. [...] Gli interessi manifesti sono infatti delle realtà di natura psicologica»[62].

Dahrendorf rifiuta di concepire la società come una grande massa sottomessa da una minoranza organizzata e, infatti, il termine «classe dominante» non trova spazio nel suo modello di spiegazione. La società di Dahrendorf è composta da una molteplicità di associazioni, ognuna delle quali si caratterizza per l'esistenza di un gruppo dominante. Esistono tanti gruppi dominanti quante sono le associazioni, cioè le imprese economiche, i partiti politici e così via. I membri che appartengono a un gruppo subordinato in una determinata associazione sono spesso i membri di un gruppo dominante in un'altra associazione. In breve: «I gruppi dominanti sono, *in primis*, niente altro che gruppi dominanti all'interno di determinate associazioni. In una società vi possono essere in teoria tanti gruppi di conflitto dominanti in competizione, in conflitto, oppure coesistenti, quante sono le associazioni[63].

Intensità e violenza dei conflitti

Non tutti i conflitti sono uguali: alcuni sono più intensi e violenti di altri.

Perché?

Nel modello di Dahrendorf, l'intensità dipende dalle energie e dal livello di partecipazione che le parti in lotta investono nel conflitto. Se un individuo partecipa a un conflitto con tutte le sue forze, il conflitto sarà molto intenso perché l'individuo sta partecipando allo scontro con tutti gli aspetti della propria personalità. Se chi lotta sul fronte opposto si trova nella stessa condizione, il conflitto sarà molto duro. Dahrendorf cita la differenza tra il conflitto di chi lotta per conquistare il potere in un *club* di scacchi, con l'obiettivo di modificare i suoi regolamenti, e il conflitto di

chi lotta per scalzare i dirigenti di un'impresa industriale con lo scopo di modificare la sua struttura di comando. È chiaro che la posta in gioco è diversa e anche il livello di coinvolgimento esistenziale.

Scrive Dahrendorf:

> La categoria dell'intensità si riferisce al dispendio di energie e al grado di partecipazione delle parti in conflitto. Si può affermare che un particolare conflitto è molto intenso quando il costo della vittoria e della sconfitta è alto per entrambe le parti interessate. Quanta più importanza i partecipanti individuali al conflitto annettono ai motivi ed al contenuto di esso, tanto più intenso diventerà questo conflitto. Per il conflitto di classe si può costruire una scala senza soluzione di continuità che va, per esempio, da un conflitto in un *club* di scacchi che richiede solo una ridotta partecipazione della personalità degli individui che vi partecipano, al conflitto di classe fondamentale – secondo l'analisi di Marx – nel quale gli individui si impegnano praticamente con la loro intera personalità. In termini operativi, l'aspetto del costo ha un'importanza fondamentale. I membri di un gruppo che lotta per sovvertire la struttura di autorità di un *club* di scacchi vengono a perdere meno, in caso di sconfitta, dei membri di un sindacato che si sforzano di mutare la struttura di autorità dell'impresa (o di mutare le loro condizioni sociali attraverso il mutamento di tale struttura di autorità): il costo della sconfitta – e, con esso, l'intensità del conflitto – è diverso nei due casi[64].

Violenza e regolazione del conflitto

Mentre l'intensità si riferisce alle cause del conflitto, la violenza si riferisce alla sua manifestazione e dipende dal tipo di armi utilizzate. Le armi possono variare dalle parole alle pistole. Esiste una «scala della gradazione di violenza»[65]. Secondo Dahrendorf, la violenza è fortemente scoraggiata da un'efficace regolazione del conflitto. La regolazione del conflitto, che riguarda la manifestazione del conflitto e non le sue cause[66], è efficace quando sono presenti tre fattori.

Il primo fattore è il riconoscimento reciproco. È necessario che entrambe le parti in conflitto riconoscano di trovarsi in una situazione conflittuale, legittimandosi a vicenda come portatori di una causa giusta. Non può esserci regolazione se un opponente nega che la controparte abbia il diritto di far valere le proprie ragioni o se nega che siano realistiche. Ricorrere alle ideologie per negare l'esistenza di un conflitto finisce per aumentare la violenza con cui il conflitto si manifesta.

Il secondo fattore è l'esistenza di gruppi di interesse. Fino a quando gli interessi manifesti non si esprimono attraverso un'organizzazione, le parti in conflitto non sono altro che aggregati diffusi, incapaci di parlarsi, di capirsi e di coordinarsi per trovare un punto di incontro. Se i gruppi di interesse sono istituzionalizzati, la violenza del conflitto sarà più moderata.

Il terzo fattore è l'accordo sulle «regole del gioco»[67]. Se le parti coinvolte accettano una serie di regole sul modo di colpirsi, la violenza sarà più contenuta. Le regole del gioco garantiscono la sopravvivenza a entrambi i gruppi di interesse e questo impedisce lo scatenamento di una lotta senza esclusione di colpi. Grazie alle regole del gioco, i comportamenti degli antagonisti diventano prevedibili e i loro colpi non sono mai mortali.

Tra le forme di regolazione del conflitto, Dahrendorf indica la conciliazione, la mediazione e l'arbitrato. Se la conciliazione, la mediazione e l'arbitrato sono un fatto normale della vita quotidiana di una società, la violenza sarà molto contenuta

e i conflitti tra i gruppi saranno decisamente smussati. Il conflitto diventa così una delle istituzioni della società. Non è vero, scrive Dahrendorf, che le società hanno necessariamente bisogno di una rivoluzione per evolvere.

Dahrendorf rifiuta l'espressione «risoluzione del conflitto» perché, a suo dire, il conflitto è «universale»[68] e può essere soltanto regolato, mai «risolto», nel senso di eliminato.

Il conflitto non può essere eliminato

Dahrendorf rifiuta anche l'espressione «soppressione del conflitto» perché i conflitti, nel lungo periodo, non possono essere mai soppressi. La storia del Novecento, scrive, ha dimostrato che nemmeno i regimi totalitari possono sopprimere l'opposizione nello Stato e nell'industria per periodi di tempo troppo lunghi. A lungo andare, la repressione completa dell'opposizione da parte dei totalitarismi sfocia nelle rivolte popolari, come dimostra il caso della rivolta antisovietica in Ungheria del 1956. Se i regimi totalitari vogliono reprime le opposizioni, ed evitare le rivolte, devono continuamente prestare attenzione ai malumori che si formano nella società ed elaborare un piano per appagare certi interessi affinché non esplodano. Ma questo modo di agire è soltanto una repressione parziale dei conflitti, un rimedio momentaneo e non definitivo. Nel realismo di Dahrendorf, il potere è ineliminabile e i conflitti sono sempre in agguato.

A questo punto, Dahrendorf propone una generalizzazione empirica: «Se i gruppi di conflitto sono permessi e hanno la possibilità di organizzarsi viene ad essere esclusa la forma più incontrollabile e violenta di conflitto, e cioè la guerriglia. Inoltre, proprio il fatto stesso che l'organizzazione presuppone una certa misura di riconoscimento, a sua volta rende superflue, e quindi poco probabili, le manifestazioni più violente di conflitto»[69].

Questa generalizzazione di Dahrendorf è però stata in parte smentita dalla storia del terrorismo che si è sviluppato dopo la pubblicazione di *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957). Le Brigate rosse italiane, per citare un solo esempio, nacquero nel 1970, in Italia, dove i gruppi di conflitto erano consentiti e avevano la possibilità di organizzarsi. Analoghe considerazioni si possono fare per la Rote Armee Fraktion o Red Army Faction, una formazione terroristica gemella delle Brigate rosse, che è stata longeva, avendo operato in Germania dal 1970 al 1998[70].

Classi e conflitto di classe nella società industriale presenta anche altre generalizzazioni empiriche, che dobbiamo analizzare.

Sovrapposizione o pluralismo dei conflitti

Secondo Dahrendorf, maggiore è il numero di gruppi sociali, a cui un individuo appartiene, minore è la probabilità che quell'individuo si mobiliti per difendere i propri interessi di classe in modo molto intenso. Per esprimere meglio la sua idea, Dahrendorf costruisce una scala con due estremi: il *pluralismo dei conflitti* e la *sovrapposizione dei conflitti*. Molto pluralismo significa conflitti moderati; molta sovrapposizione significa conflitti estremi, giacché il pluralismo tende a provocare la *dissociazione* dei conflitti, mentre la sovrapposizione spinge verso la loro *con-*

nessione. Per chiarire come il pluralismo provochi la dissociazione del conflitto di classe, Dahrendorf cita tre esempi: la Chiesa, lo Stato e l'industria.

Pluralismo e dissociazione dei conflitti

È pluralistica la situazione in cui un uomo è dignitario della Chiesa, dirigente industriale e cittadino dello Stato o magari operaio di un'industria, membro della Chiesa e cittadino dello Stato. È pluralistica anche la situazione in cui un individuo abbia interessi, a vario titolo, all'interno dello Stato, della Chiesa e dell'industria. In questo caso, i membri dei gruppi di conflitto di associazioni differenti coincidono ed è molto difficile che vogliano scatenare conflitti distruttivi in ognuna di esse: distruggendole, danneggerebbero i loro stessi interessi. Il che significa che il pluralismo tende a ridurre l'intensità e la violenza dei conflitti tra i gruppi. *Dahrendorf riscontra una correlazione negativa tra il grado di pluralismo in una data società e la violenza dei conflitti*[71].

Anche il fatto che un individuo abbia la possibilità di passare da una classe sociale all'altra, migliorando o peggiorando la propria posizione di potere, riduce le probabilità che si mobiliti troppo intensamente in favore della propria classe. Dahrendorf si sofferma sulla condizione psicologica di chi intravede, per se stesso o per il proprio figlio, la possibilità di entrare a far parte della classe dominante. Perché mai dovrebbe scagliarsi con tutta la sua forza contro un gruppo che, probabilmente, lo accoglierà come suo membro in una posizione di potere? Perché mai dovrebbe sacrificare tutto se stesso per difendere un gruppo che rischia presto di lasciare?

Nelle parole di Dahrendorf:

> Quando l'individuo intravede per il proprio figlio – o anche per se stesso – la possibilità di venire a far parte della classe dominante o di scivolare nella classe subordinata, non è probabile che egli impegni nei conflitti di classe l'intera sua personalità come succede invece quando la posizione di classe è a carattere più permanente. Mentre in genere si deve ritenere che sia lecito formulare queste ipotesi di natura psicologica, è necessario anche tener presente che, dal punto di vista dell'individuo, fattori di carattere non strutturale possono contribuire a influenzare la sua immedesimazione nel conflitto di gruppo. Senza dubbio vi sono delle particolari caratteristiche psicologiche che fanno sì che un individuo sia più «attaccabrighe» di altri individui. Noi vorremmo suggerire che variazioni individuali di questa specie non hanno un'importanza molto spiccata nei riguardi dell'intensità totale del conflitto di classe. È tuttavia necessario che esse non vengano trascurate se si vuole effettuare un'analisi completa[72].

Sovrapposizione e connessione dei conflitti

Di contro, i conflitti sono connessi e sovrapposti quando le persone che si combattono nella Chiesa sono le stesse che si combattono anche nell'industria e nello Stato.

Dahrendorf immagina un Paese caratterizzato da tre macro-conflitti principali intorno al potere nell'industria, nello Stato e nel rapporto tra città e campagna. Se i protestanti e i cattolici hanno lo stesso peso politico nello Stato e nell'industria, e se abitano le città e le campagne nelle stesse proporzioni, allora abbiamo pluralismo dei gruppi e dissociazione dei conflitti. Se, invece, i protestanti abitano in città e i cattolici in campagna, e se i protestanti occupano i ruoli di governo nello Stato e nell'impresa, dove i cattolici sono sempre in posizione subordinata, allora abbiamo sovrapposizione dei gruppi e connessione dei conflitti. *Dahrendorf riscontra una*

stretta correlazione positiva tra il grado di sovrapposizione dei conflitti e la loro intensità[73]. Se una grande quantità di individui è subordinata nella Chiesa, nello Stato e nell'industria, e si identifica con i gruppi di conflitto che sfidano l'autorità in ognuna di queste associazioni, allora tutta la società tenderà a dividersi in due campi contrapposti, secondo il tipico schema di Marx. Se, però, il pluralismo delle associazioni corrisponde al pluralismo dei fronti di conflitto, l'individuo subordinato al potere in una certa associazione troverà qualche gratificazione in un'associazione diversa. In tal modo, avrà un ruolo subordinato da una parte e un ruolo sovraordinato dall'altra.

Per concludere, la previsione catastrofistica di Marx non si è verificata perché, nelle società industriali, il conflitto è diventato pluralistico e dissociato.

Dahrendorf e il funzionalismo

Abbiamo visto quante volte Dahrendorf abbia fatto uso di concetti e teorie del funzionalismo. Questo non deve stupire giacché Dahrendorf ritiene che la società sia un «Giano bifronte»[74], di cui Parsons ha colto una faccia e Marx l'altra. Dunque, la teoria della società come integrazione e la teoria della società come coercizione hanno pari dignità e importanza. Tuttavia, il sociologo deve fare una scelta perché integrare i due approcci, sviscerandoli approfonditamente, sarebbe un'impresa impossibile. Il criterio è pratico e non ideologico: nessuno dei due approcci è superiore o migliore dell'altro.

Riferendosi ai modelli dell'integrazione e del conflitto, Dahrendorf scrive:

> Noi siamo dell'opinione che in campo sociologico nessuno di questi modelli possa essere ritenuto esclusivamente valido o esclusivamente applicabile. Più che costituire aspetti alternativi della struttura della società [...] essi costituiscono aspetti complementari di tale struttura. Noi siamo obbligati a scegliere tra di essi solo nei riguardi dell'interpretazione di determinati problemi, ma nell'arsenale concettuale dell'analisi sociologica essi coesistono l'uno a fianco dell'altro. Qualsiasi critica contro i sostenitori dell'uno o dell'altro di questi modelli dovrà quindi essere rivolta contro la loro pretesa che ciascuno di essi abbia validità esclusiva. In senso stretto, entrambi i modelli sono «validi», o, più esattamente, utili e necessari all'analisi sociologica. [...] È evidente che è virtualmente impossibile concepire la società secondo uno di questi modelli senza considerare allo stesso tempo il modello contrapposto»[75].

Dahrendorf si domanda se sia possibile costruire una teoria sociologica che tenga insieme entrambe le facce della società e la sua risposta sembra essere decisamente negativa. Si tratterebbe di un'operazione troppo complessa e forse contraddittoria. Gli studiosi sono tenuti a scegliere uno dei due approcci, senza però delegittimare chi sceglie la prospettiva opposta, poiché entrambe sono necessarie. Quanto a Dahrendorf, il suo modello «pone l'accento sulla faccia più brutta della società»[76] per dimostrare, in base al presupposto che la struttura sociale ha una natura coercitiva, che i rapporti di autorità generano conflitti di interessi di ruolo. Questi conflitti, sotto certe condizioni, portano alla formazione di gruppi organizzati antagonistici, sia in organizzazioni particolari, sia nella società nel suo insieme.

L'importanza del concetto di ruolo

Come accade nel sistema di Parsons, anche in quello di Dahrendorf il concetto di ruolo occupa una funzione decisiva. Il problema non sono gli individui con la loro personalità, ma i ruoli che ricoprono. Il primo compito di un sociologo del conflitto consiste nell'individuare i ruoli investiti di autorità. Tutti i passi successivi della sua ricerca dipenderanno dall'indagine sulla distribuzione del potere e dell'autorità[77].

Dahrendorf continua a ispirare i sociologi e gli scienziati della politica. Leonardo Morlino, ad esempio, si è ampiamente ispirato a Dahrendorf nel suo ultimo libro, *Eguaglianza, libertà, democrazia*, pubblicato nel 2021[78].

9.5 Lewis A. Coser e le funzioni del conflitto

Uno dei teorici più citati e apprezzati da Dahrendorf è Lewis Coser, autore di un'opera fondamentale: *Le funzioni del conflitto sociale* (1956), in cui valorizza la teoria del conflitto di Simmel.

Le funzioni del conflitto sociale è organizzato con ammirevole semplicità. Ogni capitolo del libro si apre con una riflessione di Simmel sul conflitto, per un totale di sedici riflessioni, che Coser discute, amplia e, talvolta, corregge, alla luce delle ricerche pubblicate dopo la morte di Simmel. I capitoli di Coser hanno uno sviluppo talmente ordinato e preciso da dare l'impressione che Simmel sia stato un pensatore sistematico. Nelle pagine che seguono, seguiremo lo stesso metodo di Coser, riportando una nostra sintesi delle sedici tesi contenute nel suo libro.

Tesi prima: il conflitto come funzione connettiva per il gruppo

Molto spesso, il conflitto unisce il gruppo, anziché disgregarlo, poiché costringe i suoi membri a interagire in modo stretto e intenso. Con questa prima tesi, Simmel richiama l'attenzione sulla potenza integrativa dell'antagonismo, che svolge due funzioni fondamentali. La prima funzione del conflitto è di delimitare i confini tra i gruppi, contribuendo a rafforzare la loro identità all'interno del sistema. La seconda funzione del conflitto è di creare un equilibrio tra i gruppi che si respingono, che finisce per preservare la stabilità del sistema nella sua interezza.

Tesi seconda: il conflitto come valvola di salvaguardia del gruppo

Il fatto che il membro di un gruppo sia ostile verso un altro membro non è un fattore sociale puramente negativo per la coesione del gruppo. L'oppressione, scrive Simmel, si aggrava quando diventa un supplizio quotidiano subito senza mai reagire. Se gli uomini non avessero la possibilità di ribellarsi alla maleducazione dei colleghi, o alla tirannia dei loro superiori, aumenterebbe il rischio del cosiddetto gesto estremo. Il fatto che il conflitto si manifesti periodicamente, tra due o più membri di un gruppo, impedisce che la rabbia deflagri all'improvviso in forme estreme, che possono distruggere l'unione o magari indebolirla attraverso la fuoriuscita di alcuni elementi.

Tesi terza: conflitto realistico e conflitto non realistico

Il conflitto può essere un mezzo per raggiungere uno scopo oppure un fine in sé. Quando è un mezzo, può essere evitato o stemperato, poiché l'obiettivo è raggiungibile con mezzi alternativi. Diremo, allora, che il conflitto è soltanto una tra le alternative funzionali disponibili. Quando, invece, il conflitto è un fine in sé, la situazione si complica, giacché lo scontro serve a sfogare un sentimento ostile, che può essere placato soltanto con la distruzione della persona odiata. In questi casi, l'uomo non ha uno scopo da raggiungere; ha soltanto il bisogno di sfogare i propri sentimenti soggettivi e la propria aggressività. Diremo, allora, che il conflitto è fine a se stesso e non contiene elementi di autolimitazione. I conflitti di primo tipo, spiega Coser, sono *conflitti realistici*; mentre quelli di secondo tipo sono *conflitti irrealistici*[79]. I conflitti realistici consentono ai partecipanti di calcolare i costi dello scontro per rimuovere la causa del problema. I conflitti irrealistici, invece, non mirano alla soluzione di un problema particolare, bensì a scaricare la tensione aggressiva. Tra i conflitti irrealistici, Coser cita l'antisemitismo, fatta eccezione per l'antisemitismo causato da conflitti di interessi e di valori tra gli ebrei e gli altri gruppi. Coser sembra sostenere che esista anche un antisemitismo che non nasce dall'odio contro ciò che gli ebrei sono, come comunità religiosa, ma che nasce contro ciò che gli ebrei fanno, come comunità politica.

Tesi quarta: conflitto e impulsi aggressivi

Simmel afferma che gli impulsi aggressivi non possono bastare, di per sé, a scatenare un conflitto. L'interazione è fondamentale. Il comportamento conflittuale sorge sempre su un terreno sociale. Sotto il profilo sociologico, le proprietà dei singoli individui devono essere collocate all'interno di un sistema di interazione. Le motivazioni psichiche non sono sufficienti a spiegare il sorgere dei conflitti tra individui e gruppi. L'odio e l'amore hanno bisogno di un oggetto e si sviluppano sempre in un rapporto. Ad esempio, i conflitti d'interesse, che rientrano nella categoria dei conflitti realistici, si possono sviluppare anche senza sentimenti di odio personale tra le parti in lotta. Coser cita i lavoratori che si contrappongono ai dirigenti aziendali per ottenere concessioni economiche. Non è raro vedere i rappresentanti sindacali intrattenersi amichevolmente con i capi aziendali. Sul piano personale, sono amici, anche se, sul piano professionale, si trovano coinvolti in un conflitto momentaneo per via dei rispettivi ruoli sociali.

Simmel nota anche che odiare l'avversario può essere utile in alcuni casi, come appare evidente nelle guerre. Coser, che continua ad arricchire le riflessioni di Simmel con i suoi commenti, pone a confronto gli eserciti di mercenari con gli eserciti di cittadini-soldati[80]. I primi, a differenza dei secondi, non sono emotivamente coinvolti nella lotta. Quando un conflitto razionale diventa molto duro, può essere utile ricorrere al sentimento dell'odio per accrescere il morale e la determinazione di chi combatte.

Tesi quinta: l'ostilità nelle relazioni sociali di tipo integrale

Secondo Simmel, l'odio e l'amore sono compresenti in tutte le relazioni sociali di tipo integrale, in cui l'individuo è assorbito con tutta la propria personalità. Questo

discorso di Simmel richiama alla mente il concetto di «ambivalenza», con cui Freud aveva definito «l'indirizzarsi di sentimenti antitetici (d'affetto e di ostilità) verso la stessa persona»[81]. Mentre le relazioni di tipo parziale, come quelle tra lavoratori e dirigenti aziendali, possono suscitare conflitti senza scatenare odi, le relazioni di tipo integrale sono spesso caratterizzate dall'alternanza dell'odio e dell'amore o dalla loro compresenza. Ciò accade, secondo Simmel, perché le relazioni intime, che impongono di trascorrere molto tempo insieme nelle situazioni più disparate, facili e difficili, tristi e gioiose, moltiplicano le occasioni di conflitto interno: «Ad una maggiore frequenza di interazioni corrispondono maggiori occasioni di interazioni ostili»[82]. Mentre il senso comune tende a vedere nel gruppo primario, come la famiglia, il luogo in cui trovare protezione dal mondo circostante, Simmel indica proprio nei gruppi primari la sede principale dei conflitti più debilitanti: «Quanto più a base della relazione vi è una partecipazione integrale della personalità dei suoi membri – in quanto distinta da una partecipazione solamente parziale – tanto più è probabile che essa generi sia amore sia odio»[83].

Inoltre, la probabilità che si arrivi a una deflagrazione improvvisa del conflitto nei gruppi primari è particolarmente elevata, giacché, a differenza di ciò che accade nei gruppi secondari, i sentimenti ostili vengono spesso repressi, accumulandosi senza valvole di sfogo, per paura di compromettere una relazione che coinvolge la vita affettiva in modo pieno e completo. Coser osserva che l'ambivalenza può essere stemperata, nei gruppi primari, attraverso l'istituzionalizzazione dei cosiddetti «rapporti scherzosi», incluse le battute ironiche che stigmatizzano i comportamenti irritanti di certi familiari[84].

Tesi sesta: l'intensità del conflitto è strettamente proporzionale all'integrità del rapporto

Il punto di partenza è sempre la contrapposizione tra gruppi che coinvolgono la personalità integralmente e gruppi che la coinvolgono parzialmente. È lecito attendersi che, in gruppi come il Rotary Club o le Camere di commercio, caratterizzati da rapporti affettivamente neutri, i conflitti siano meno intensi rispetto alle sette religiose o ai partiti politici integralisti, come il partito comunista. La possibilità di una deflagrazione molto intensa, scrive Coser, spiega la natura repressiva di queste organizzazioni. Per evitare che la potenza emozionale si trasformi in odio, i partecipanti devono imparare a trattenersi, mentre il gruppo deve reprimere gli sfoghi dei propri membri. La carica emotiva che il gruppo integrale impiega per reprimere l'apostata, il traditore, il nemico interno, il rinnegato, l'eretico, può essere addirittura superiore a quella impiegata contro i nemici esterni. Mentre i gruppi rivali mettono in pericolo i confini del gruppo, l'apostata mette in pericolo le sue stesse fondamenta. Coser distingue l'odio suscitato dall'apostata da quello suscitato dall'eretico in base al tipo di danno che procurano al gruppo fusionale. L'apostata è colui che abbandona il gruppo per passare al nemico. L'eretico, invece, dichiara di credere nei valori del gruppo, ma è in disaccordo sui mezzi per raggiungere la meta e sull'interpretazione della dottrina.

L'apostata, o rinnegato, compie una serie di misfatti contro il proprio gruppo. In primo luogo, rafforza la convinzione del gruppo rivale di essere nel giusto, accre-

scendo la sua forza. Inoltre, l'apostata, una volta entrato nel gruppo rivale, accresce la sua energia, aumentando il suo entusiasmo. È, infatti, tipico dell'apostata esibire un fanatismo più grande di tutti i membri del nuovo gruppo in cui si è trasferito. Sapendo di non poter tornare indietro, il rinnegato assicura una fedeltà assoluta ai suoi nuovi sodali, che un tempo erano suoi nemici, e combatte i valori del suo passato spirituale con assoluta veemenza. Così facendo, appare, agli occhi del suo gruppo originario, come il più pericoloso tra tutti i suoi nemici.

L'eretico pone problemi diversi al gruppo totale. In primo luogo, come abbiamo già accennato, crea divisioni interne per crearsi un seguito personale, a differenza dell'apostata, che abbandona il gruppo, anziché spaccarlo. Inoltre, anche quando viene espulso, l'eretico continua a cercare proseliti nel gruppo originario, a differenza dell'apostata, che combatte contro i suoi ex compagni. Coser arricchisce la riflessione di Simmel con due esempi: l'accanimento di Stalin contro Trockij, ritenuto più pericoloso del generale Vlassov[85], e l'odio di Lenin contro il «rinnegato» Kautsky[86]: «Parafrasando il pensiero di Simmel – scrive Coser – possiamo dire che un conflitto è più intenso e radicale quando sgorga da una relazione di tipo integrale. La coesistenza di unione e opposizione all'interno di tali relazioni contribuisce a rendere particolarmente aspro il conflitto. L'ostilità provoca reazioni tanto più profonde e violente quanto più stretto è il rapporto che unisce i contendenti tra loro»[87].

Tesi settima: funzione e incidenza del conflitto sulle strutture del gruppo

Simmel insegna che il conflitto può svolgere una funzione positiva per la coesione del gruppo, ma a Coser interessa conoscere anche i casi in cui il conflitto svolge una funzione distruttiva rispetto alle ragioni dello stare insieme.

A che cosa sono dovute le fratture?

Secondo Coser, Simmel non ha saputo distinguere i conflitti che mettono in pericolo la vita del gruppo da quelli di importanza secondaria. Così, ad esempio, è lecito attendersi che il conflitto tra due coniugi sul concepimento di un bambino sia più grave di un conflitto sull'organizzazione delle vacanze, giacché il rifiuto di avere figli mette in discussione una funzione fondamentale del matrimonio, che è la procreazione. Traendo spunto da un brano di José Ortega y Gasset sulle discordie civili nell'antica Roma[88], Coser distingue il *conflitto sui problemi di principio* e il *conflitto sui problemi secondari*[89]. Oltre a identificare questi due tipi di conflitti, Coser precisa che è necessario uno sforzo ulteriore per specificare le condizioni che favoriscono l'emergenza dell'uno o dell'altro. Quali sistemi sociali favoriscono i conflitti sui principi e quali altri, invece, favoriscono i conflitti secondari?

Secondo Coser, i conflitti estremi sono piuttosto rari nelle società moderne grazie alla divisione del lavoro, che impone l'interdipendenza tra i gruppi sociali ed esercita una pressione contraria alla disgregazione violenta del sistema. Il fatto che i gruppi siano interdipendenti fa sì che abbiano interessi comuni e gli interessi comuni sono un'ottima base su cui costruire legami e solidarietà. Appoggiandosi agli studi di Edward Alsworth Ross[90], Coser ipotizza che una delle ragioni della mancanza di «lotte di classe» su larga scala negli Stati Uniti sia proprio nel fatto che i lavoratori aderiscono, simultaneamente, a una molteplicità di associazioni etniche,

religiose, sociali e politiche, impedendo la creazione di due blocchi contrapposti in guerra irriducibile, sulla base di una sola identità o di un solo interesse, legato al tipo di lavoro. La relativa stabilità della struttura classista della società americana può essere spiegata con le numerose linee di intersecazione tra gruppi, identità, valori e interessi differenti, che, in caso di conflitto, si elidono a vicenda, creando un equilibrio benefico per la conservazione del sistema: come abbiamo visto, questa riflessione di Coser è stata riproposta da Dahrendorf.

Giunto a questo punto, Coser pone a confronto le società totalitarie del suo tempo, che chiama *sistemi rigidi*, con le società pluralistiche o società aperte, che chiama *sistemi flessibili*, applicando a esse lo stesso ragionamento già svolto sulle relazioni di tipo integrale. Le società totalitarie, volendo imporre all'individuo una partecipazione totale alla vita collettiva, agiscono come i gruppi fusionali. Nonostante il tentativo di dirottare l'ostilità verso un nemico esterno mediante l'antisemitismo o la xenofobia, i sistemi rigidi reprimono le occasioni di conflitto, lasciando che l'ostilità si accumuli, fino a deflagrare. Le società pluralistiche, invece, non reprimono il conflitto, al contrario, sono «tenute insieme»[91] dai conflitti, che però sono molteplici, multiformi, intersecati, ed è per questo che non coinvolgono completamente la personalità dell'individuo: anche questa idea di Coser è stata assorbita da Dahrendorf.

Coser aggiunge un'altra osservazione preziosa: non è vero che i conflitti tra i membri di una società svolgano sempre una funzione positiva per la sua coesione. Questa regola vale per i conflitti intorno a questioni secondarie, ma non vale per i conflitti su questioni vitali. Può accadere, infatti, che la repressione di un gruppo conflittuale, che minaccia i principi a fondamento della vita civile, sia l'unica soluzione per ristabilire l'equilibrio del sistema. Coser non cita il caso del terrorismo di estrema sinistra, ma a noi balza alla mente. I terroristi di estrema sinistra ambiscono ad abbattere la società esistente attraverso un uso spropositato della violenza rivoluzionaria, che, quasi mai, consente compromessi.

Tesi ottava: il conflitto come indice di stabilità del rapporto

Anche questa tesi, come la precedente, analizza la relazione tra il conflitto e la struttura del gruppo, prendendo però in considerazione la stabilità del rapporto.

Il fatto che in un gruppo siano assenti conflitti manifesti non significa necessariamente che sia privo di ostilità o di antagonismi tra i suoi membri. Simmel invita a indagare sotto la superficie. È più probabile che i membri di un gruppo reprimano i loro sentimenti di ostilità, se sono consapevoli della debolezza del loro legame, che hanno paura di spezzare. Di contro, quando i partecipanti sentono di essere legati tra loro da legami molto forti, si sentono più liberi di esprimere il proprio malcontento. Il che significa che l'assenza di conflitti in una relazione non può essere considerato un indice di stabilità. Nei rapporti di tipo integrale, l'esistenza di conflitti profondi può essere desunta dalla mancanza di conflitti in superficie. Coser utilizza queste riflessioni di Simmel per criticare il pensiero comune sui matrimoni, secondo cui una coppia che non litiga mai è molto unita, mentre una coppia litigiosa è molto fragile. I coniugi che litigano hanno spesso un legame molto forte e, per questo motivo, si sentono liberi di sfogare il loro malcontento perché

conoscono il vigore del vincolo che li unisce. Inoltre, i coniugi litigiosi sono anche meno soggetti a sentimenti ambivalenti.

Passando dai rapporti primari a quelli secondari, Coser applica lo stesso ragionamento ai gruppi minoritari vittime di razzismo da parte dei gruppi maggioritari. Se le minoranze discriminate esprimono la loro ostilità verso i loro denigratori, allora è probabile che siano piuttosto integrate nella società. Se, invece, subiscono passivamente le ingiustizie, è probabile che manchino della sicurezza necessaria per protestare. In questo caso, tenderanno a scivolare verso l'ambivalenza, alternando sentimenti di ammirazione e deferenza, a sentimenti di odio e repulsione verso il gruppo maggioritario. A conferma della sua ipotesi, Coser cita la ricerca di Samuel A. Stouffer, secondo cui i soldati neri dell'esercito americano più disposti a offrirsi volontariamente in missioni pericolose durante la Seconda guerra mondiale erano anche quelli più impegnati contro il razzismo[92].

Tesi nona: il conflitto con gruppi esterni accresce la coesione interna del gruppo

Questa tesi analizza l'incidenza della guerra con un gruppo esterno sulla struttura del gruppo interno. Come abbiamo visto, il gruppo, lottando con i gruppi esterni, delimita i propri confini. A questa idea, Simmel ne aggiunge altre due. La prima è che la guerra con i gruppi esterni rafforza la coesione interna e la seconda è che spinge alla centralizzazione dei poteri.

Coser rimprovera a Simmel di non avere distinto adeguatamente tra conflitti violenti e conflitti non violenti. Simmel ha commesso l'errore di credere che il conflitto conduca sempre alla centralizzazione dei poteri nel gruppo, ma, obietta Coser, così non è. Nei gruppi altamente differenziati, tutti i conflitti, violenti o non violenti, producono una centralizzazione dei poteri per impedire che il gruppo si disperda sotto l'azione di spinte centrifughe. Nei gruppi poco differenziati, come le sette religiose o politiche, la questione è più complessa. Il conflitto senza spargimento di sangue con il mondo esterno non produce la centralizzazione dei poteri nella setta, perché i suoi membri sono talmente compatti ed esaltati che non hanno bisogno di un'autorità superiore che li spinga a impegnarsi nella lotta. La situazione cambia, però, se la setta si impegna in un conflitto con spargimento di sangue. In questo caso, il controllo centralizzato è inevitabile poiché le tecniche della guerra moderna impongono a tutti i gruppi un certo grado di divisione del lavoro. In sintesi, per sapere se il conflitto accrescerà la centralizzazione interna, occorre prendere in considerazione due variabili fondamentali: il tipo di conflitto, che può essere violento o non violento, e il tipo di gruppo, che può essere piccolo e compatto oppure grande e disunito.

Coser rimprovera un secondo errore a Simmel: quello di avere teorizzato che il dispotismo, inteso come potere assoluto e irresponsabile, venga sulla scia della guerra. Non è così. La variabile fondamentale per comprendere la nascita del dispotismo, obietta Coser, non è la guerra, bensì la coesione interna della società coinvolta nella lotta. Se la società è coesa, può tranquillamente lanciarsi nella guerra guerreggiata senza bisogno di un potere dispotico che la compatti, anzi, la guerra rafforzerà i suoi valori. Di contro, se quella stessa società è divisa e frammentata, la probabilità che il dispotismo si affermi per fronteggiare il nemico militare cresce

notevolmente. A conferma della sua tesi, Coser cita i regimi autoritari dell'Europa moderna, che si affermarono in società già ampiamente collassate al loro interno: «Il dispotismo – conclude Coser – sembra variare in proporzione inversa, e non diretta, della coesione interna»[93].

Tesi decima: il conflitto con un altro gruppo e la sua influenza sia sulla struttura del gruppo sia sul suo modo di reagire al conflitto interno

Abbiamo detto che la guerra con un nemico esterno rafforza la coesione del gruppo, ma può anche accadere che la guerra scateni una serie di conflitti tra i suoi membri. Il modo in cui i gruppi gestiscono la discordia interna in periodo di guerra dipende dalle caratteristiche della loro struttura. In genere, spiega Simmel, le grandi organizzazioni, come la Chiesa cattolica o i grandi partiti politici, tendono ad adottare un modello flessibile, correndo il rischio di dissolvere la nettezza dei confini, che espone al rischio della dissoluzione nell'ambiente esterno. I gruppi più piccoli, invece, come le sette o i partiti minori, tendono ad adottare un modello più rigido, che però rischia di creare rotture e scissioni interne. In sintesi, Simmel attribuisce la massima importanza alla dimensione del gruppo. Coser obietta che esistono piccoli gruppi privi di legami forti al loro interno. A riguardo, cita l'esempio della Camera di commercio di una piccola città, in cui i rapporti tra gli iscritti possono essere distaccati come quelli della Camera di commercio di una grande città. Coser invita a distinguere due aspetti della struttura del gruppo: la dimensione numerica e il grado di coinvolgimento emotivo dei suoi membri.

Anche se queste due variabili tendono a variare simultaneamente, esistono alcune eccezioni importanti. Una piccola setta politica di rivoluzionari di professione, che trami per abbattere il governo, ha un tipo di struttura che le impone di essere molto intollerante verso la dissidenza. In questo caso, non soltanto il gruppo è piccolo, ma è anche impegnato in un tipo di lotta che espone i suoi membri al rischio di essere uccisi o arrestati. Ecco perché il dissidente è considerato un pericolo mortale, che dev'essere schiacciato.

A differenza dell'eretico, che ambisce a fondare un proprio seguito rivisitando la dottrina originaria, e del rinnegato, che si consegna al nemico, il dissidente presenta un'ambiguità senza pari, che può essere più facilmente combattuta coltivando la purezza ideologica, un'altra caratteristica tipica delle sette politiche. Il dissidente dichiara di appartenere al gruppo, ma è in disaccordo con alcuni compagni, o magari con i capi, su alcuni punti particolari, ad esempio un certo metodo di lotta. Così facendo, attacca l'unanimità, su cui si basano le sette più fanatizzate. Un piccolo gruppo, che rischia la vita nella lotta, vede nel dissidente un potenziale traditore, che potrebbe agire contro la comunità all'improvviso e in modi imprevedibili. Coser, studiando lo scontro tra menscevichi e bolscevichi sull'organizzazione del partito, invita a riflettere anche sul modo in cui il tipo di conflitto spinge i gruppi ad assumere un tipo di organizzazione piuttosto che un altro, nel tentativo di trovare l'assetto interno più funzionale alla lotta esterna.

Alla fine, le variabili prese in considerazione da Coser non sono due, ma tre: 1) la dimensione numerica del gruppo; 2) il grado di implicazione dei suoi membri; 3)

l'aspetto situazionale[94], cioè se il gruppo sia impegnato continuamente nella lotta o soltanto occasionalmente, e se la lotta sia all'ultimo sangue oppure no.

Tesi undicesima: la ricerca di nemici

Simmel spiega che i gruppi di lotta possono «suscitare» un nemico, esterno o interno, per conservare e accrescere la loro coesione. Ciò che conta veramente non è l'esistenza reale del nemico, ma le funzioni che la credenza in una forza malvagia svolge per l'unità del gruppo. In alcuni casi, il nemico non esiste affatto e viene inventato giacché la credenza nella sua esistenza induce i membri ad agire come se il nemico fosse reale, cioè ad agire secondo una logica conflittuale. Richiamandosi agli studi di Chester Bernard[95], Coser spiega che alcune organizzazioni si disgregano se non possono realizzare il loro scopo, mentre altre si autodistruggono raggiungendo il loro fine e, quindi, devono ingegnarsi per trovare sempre nuovi nemici contro cui lottare. Coser sta cercando di dirci che i gruppi di lotta non possono non lottare: se la lotta cessa, devono darle nuova vita.

Il problema della ricerca del nemico è anche organizzativo e non soltanto ideologico. Un gruppo di lotta ha un personale concepito per lottare e la sua stessa organizzazione interna è concepita in funzione dello scontro. Venendo meno il nemico, il gruppo di lotta non saprebbe come riorganizzare la divisione del lavoro, quali mansioni affidare ai suoi combattenti e che cosa fare con le risorse belliche accumulate.

I gruppi di lotta alla ricerca dello scontro possono ricorrere a due strategie efficaci. La prima è quella di ingigantire un pericolo esistente e la seconda è quella di provocare un gruppo sociale privo di intenzioni ostili, trasformando la sua reazione difensiva in una mossa offensiva, secondo il tipico meccanismo della profezia che si autoadempie, di cui abbiamo parlato occupandoci di Merton. La ricerca di un nemico esterno, o l'ingigantimento di un nemico già esistente, preserva la struttura interna del gruppo di lotta e solleva il suo morale, soprattutto se le sue energie si stanno fiaccando o se nuovi dissidenti si stanno organizzando. La ricerca del nemico esterno può accompagnarsi alla ricerca di un nemico interno, a cui addossare la colpa delle sconfitte. I gruppi di lotta hanno sempre bisogno di incolpare qualcuno per i loro rovesci. Riconoscere la forza dell'avversario significherebbe riconoscere la propria debolezza. L'individuazione di un dissidente, il traditore interno, si presta perfettamente allo scopo. Il meccanismo del capro espiatorio consente al gruppo di non riconoscere i propri errori nella lotta. Finora, abbiamo parlato di nemici reali. Nel primo caso, come abbiamo visto, alcuni gruppi, che non erano nemici, lo diventano realmente, cadendo nel tranello della provocazione strategica del gruppo di lotta; nel secondo caso, il gruppo di lotta ha realmente un nemico, che però ingigantisce. Accanto ai nemici reali, Coser considera anche il fenomeno dell'invenzione del nemico. È il caso dell'antisemitismo. Molti ebrei, in pace con tutti, sono stati odiati come nemici assoluti. In sintesi, il nemico può essere ingigantito, suscitato attraverso la provocazione oppure inventato di sana pianta[96].

Tesi dodicesima: ideologia e conflitto

Simmel distingue due tipi di conflitti, in base all'oggetto del contendere, che può essere personale e soggettivo oppure oggettivo e impersonale. Nel primo caso,

parliamo di *personalizzazione del conflitto* e nel secondo di *oggettivazione del conflitto*.

Secondo Simmel, l'oggettivazione del conflitto è resa possibile soprattutto dalle ideologie e ha due conseguenze fondamentali. La prima è di rendere la lotta più intensa. Chi lotta per una causa astratta, e non per un interesse personale, agisce in nome di un'ideologia, che può essere l'ideologia che esalta il gruppo, la giustizia, il popolo, la nazione, la razza e così via. La seconda conseguenza è di creare un elemento unificatore tra i contendenti, che decidono, di comune accordo, di astenersi dagli attacchi personali. La personalizzazione del conflitto intorno a una causa ideale «sporcherebbe» la contesa ideale. Ecco perché i combattenti concordano nel bandire gli attacchi personali, sebbene si confrontino duramente. Simmel cita l'esempio della controversia scientifica tra due studiosi, divisi sulle idee, ma uniti nel rispetto reciproco e nello scopo superindividuale della ricerca della verità. In sintesi, *l'oggettivazione del conflitto ha effetti sull'intensità dello scontro e sul rapporto tra i combattenti.*

Secondo Coser, Simmel sbaglia nel ritenere che il conflitto per un interesse soggettivo e personale sia sempre meno rispettabile di un conflitto per un interesse oggettivo e impersonale. Che un conflitto personale sia nobile o ignobile dipende dai valori della collettività cui appartiene il combattente. Volendo citare un esempio, che non si trova né in Simmel, né in Coser, possiamo pensare alla rispettabilità di cui gode l'uomo che lavi nel sangue il tradimento della moglie nelle comunità che plaudono all'uccisione dell'adultera. Tuttavia, Coser condivide l'idea di Simmel, secondo cui chi combatte in «buona coscienza», cioè nella convinzione di agire in nome di valori «giusti», è particolarmente spietato. Da questo punto di vista, le ideologie, che sono concezioni normative del mondo, svolgono un ruolo molto importante, poiché prescrivono i criteri per dividere il mondo in «buoni» e «cattivi». La convinzione interiore influenza l'asprezza del conflitto. Coser cita l'esempio degli imprenditori americani, che, con il passare degli anni, hanno perso la determinazione con cui, un tempo, difendevano il principio del massimo profitto. Dopo tante lotte operaie, e vari altri rivolgimenti, il principio del massimo profitto a tutti i costi ha perso molto della sua nobiltà. Conseguentemente, si è ridotto il numero degli imprenditori che sente di lottare in buona coscienza. L'individuo, che lotta come rappresentante di una comunità, assiste a una trasformazione del suo mondo interiore. L'idea di sacrificarsi per la sua comunità gli conferisce una potenza psichica e una forza interiore assoluti.

Questo brano di Coser merita un'attenta lettura per la sua attualità e per la sua profondità:

> L'individuo che è tenuto ad operare come rappresentante del gruppo ritiene d'incarnare gli scopi e il potere del gruppo. Egli si identifica col gruppo, facendo di quest'ultimo una parte di sé, incorporandolo in sé, e così arricchendo ed ingigantendo se stesso. Le sue energie vengono così potenziate, e potenziato viene pure l'impegno con cui egli affronta la lotta, per il sentimento di forza che gli deriva dalla forza che egli attribuisce alla collettività. Non solamente identifica il gruppo con se stesso, ma anch'egli si identifica sempre più appieno con il gruppo, abbandonando ogni rivendicazione personale per l'attaccamento alla causa del gruppo. Come ha osservato Kurt Lewin, sacrificarsi

> per un'organizzazione accresce il vincolo di fedeltà che ad essa ci lega. Il membro che per amore del gruppo rinuncia in qualche misura al proprio interesse personale ha la sensazione di aver investito una parte di sé nel gruppo; egli ha proiettato sul gruppo in tutto o in parte la propria personalità. Attraverso l'assunzione degli scopi e della forza del gruppo, e attraverso la proiezione del proprio io nel gruppo, quest'ultimo diventa nient'altro che un prolungamento della sua personalità. In queste condizioni le minacce rivolte contro il gruppo sono rivolte direttamente contro ogni suo membro[97].

È importante notare che Coser pone questa trasformazione interiore in relazione al ruolo sociale. È il ruolo di rappresentante, che l'individuo riceve dall'organizzazione, a trasformarlo in un eroe disposto a sacrificarsi per la causa collettiva. Non a caso, osserva Coser, Marx invitava i proletari a non personalizzare il conflitto con i capitalisti. Inducendoli a credere di essere i portatori di una missione universale, sperava di accrescere la loro determinazione nella lotta. Coser aggiunge un'osservazione sul ruolo degli intellettuali nell'oggettivazione del conflitto, che richiama alla mente quanto abbiamo già detto con riferimento a Gramsci: spetta soprattutto agli intellettuali di trasformare i gruppi d'interesse in movimenti ideologici. Nel momento in cui gli intellettuali riescono a trasformare i conflitti d'interesse in conflitti di idee, scrive Coser, nobilitano la lotta, conferendole quella *rispettabilità per mancanza di interesse personale* che accresce la convinzione dei combattenti di agire in buona coscienza[98].

Tesi tredicesima: il conflitto come legame tra gli antagonisti

Simmel avanza due affermazioni. La prima è che il conflitto può svolgere la funzione di legare due parti che non avevano alcuna relazione precedente. La seconda è che gli antagonisti possono stipulare una serie di accordi sui mezzi con cui colpirsi, regolamentando il conflitto. Simmel sa bene che la guerra può portare alla distruzione completa del nemico. Tuttavia, vuole richiamare l'attenzione sul fatto che, in molti casi, la guerra, dopo il contatto iniziale, pone le basi per ulteriori forme di interazione, da cui può svilupparsi una conoscenza reciproca, che a volte evolve verso l'amicizia. In altre parole, il conflitto può avere un effetto socializzatore tra antagonisti.

Coser arricchisce questa analisi di Simmel con un breve esame della letteratura sulla guerra e osserva quanto sia importante che gli eserciti stabiliscano una serie di regole da rispettare nel combattimento. L'esistenza di un'infrastruttura normativa rende prevedibile e, pertanto, approssimativamente calcolabile il danno massimo in termini di vite umane che ogni parte potrebbe subire. Lo sviluppo della tecnica militare impone il continuo rinnovo delle regole tra i combattenti. Coser cita l'uso dei gas, la guerra batteriologica, i bombardamenti aerei, svolgendo un'ultima riflessione assai importante: il conflitto può essere assai benefico per la società, quando svolge la funzione di adeguare il sistema sociale a una situazione ormai mutata. Attenzione però: il conflitto può essere benefico soltanto nei sistemi flessibili, che consentono la manifestazione e l'organizzazione del dissenso. Nei sistemi rigidi, invece, è più probabile che si arrivi a una rottura tragica quanto improvvisa: «Il conflitto è un meccanismo grazie al quale può tenersi l'adattamento a nuove condizioni. Una società flessibile trae beneficio dal comportamento conflittuale

nella misura in cui tale comportamento, attraverso la creazione e la modificazione delle norme, garantisce la sua continuità in condizioni mutate. Un sistema rigido, d'altro canto, poiché non consente l'espressione del conflitto, impedirà che si attuino i necessari adattamenti e così accrescerà al massimo il pericolo di rotture catastrofiche»[99]. Come appare evidente, Dahrendorf è stato influenzato da queste idee di Coser, includendole nel suo *Classi e conflitto di classe nella società industriale*.

Tesi quattordicesima: l'interesse per l'unità del nemico

Simmel coglie un paradosso: un gruppo dalla struttura definita può desiderare che un rivale frammentato raggiunga una migliore organizzazione e una maggiore centralizzazione. Dal momento che l'unione accresce la forza, dovremmo aspettarci che il gruppo più organizzato speri che i suoi nemici rimangano dispersi e disuniti. Ma proviamo a immaginare un esercito alle prese con una miriade di bande che utilizza la guerriglia, oppure un sindacato di lavoratori che non riesca a sedersi al tavolo negoziale con la controparte padronale perché questa si compone di piccoli imprenditori sparpagliati. In questi casi, è meglio che il nemico si unisca ed elegga i propri capi, con cui poter intavolare una trattativa o accordarsi sul rispetto di certe regole fondamentali. Inoltre, la possibilità di instaurare un dialogo sul modo di condurre il conflitto aiuterà il gruppo più istituzionalizzato a indirizzare il gruppo rivale verso un tipo di combattimento che si adegui meglio alla sua struttura interna.

Coser ritiene che queste tesi debbano essere ampliate, considerando anche l'obiettivo del gruppo maggiormente organizzato e anche la fase particolare in cui la lotta viene a trovarsi. Se il gruppo maggiormente organizzato è un esercito guidato da un generale che deve invadere un Paese, di certo non avrà un interesse ad assistere all'unione dei nemici. Forse un simile interesse può maturare dopo l'invasione, quando il generale vincitore avrà bisogno di una controparte con cui concordare la formazione di un nuovo governo, ma non durante l'eventuale sbarco anfibio: «La centralizzazione della struttura interna di ogni partito contendente assicura la possibilità, una volta che i risultati voluti siano stati raggiunti, di concludere la pace e di garantirla efficacemente finché le condizioni permangono le stesse»[100]. In modo analogo, una confederazione di imprenditori non avrà un interesse a vedere il fronte degli operai compattarsi in una struttura ben disciplinata mentre infuria la lotta. Nei due casi citati, tende a prevalere la strategia del «*divide et impera*» e non quella che favorisce l'unione delle forze avversarie. Coser ritiene che la tesi di Simmel sia applicabile soltanto nei casi in cui le parti in lotta, quella organizzata e quella più dispersa, abbiano forze equivalenti. Allo stesso modo, i regimi totalitari hanno bisogno che gli oppositori interni rimangano divisi per sottometterli più facilmente. Il totalitarismo ha bisogno dell'atomizzazione e non dell'unificazione della resistenza interna. Le osservazioni di Simmel non sembrano applicabili nemmeno a quei conflitti in cui i nemici sono soltanto vittime impotenti: il gruppo dominante non ha un interesse al compattamento di una categoria sociale debolissima, incapace di reagire in alcun modo ai colpi che subisce. Tuttavia, la tesi di Simmel si applica bene alle società pluralistiche, nelle quali il gruppo più forte può avere interesse che il gruppo più debole si muova su un terreno di lotta rispettoso

delle regole democratiche. La validità della tesi di Simmel dipende dalle circostanze e dagli obiettivi del gruppo dominante.

Tesi quindicesima: il conflitto stabilisce e conserva l'equilibrio delle forze

Nella tesi precedente, abbiamo visto quanto sia importante l'equilibrio delle forze per capire se al gruppo più forte convenga l'unificazione o la frammentazione del nemico. Come possiamo valutare correttamente il rapporto di forze, che costituisce la base della pace?

Simmel solleva un altro paradosso. La dissuasione più efficace dal conflitto è nella conoscenza del rapporto di forze dell'avversario. Nessun gruppo attaccherebbe i propri nemici, sapendo di avere forze inferiori. Il paradosso, osserva Coser, deriva dal fatto che le forze del nemico possono essere conosciute soltanto nel conflitto.

Le obiezioni di Coser sono due.

La prima è che occorre distinguere tra conflitto e competizione. Il conflitto è una forma particolare di interazione, caratterizzata dall'uso della forza, che Coser definisce come «la possibilità di influire sul comportamento altrui per renderlo conforme ai propri desideri»[101]. Nella competizione è relativamente facile stabilire il vincitore, che viene individuato sulla base di criteri decisi prima del confronto: il corridore più veloce, lo scrittore più efficace, il saltatore più bravo e così via. Nel conflitto, invece, è più difficile concordare sui criteri. Quasi mai, spiega Coser, i gruppi e gli individui desiderano fare ciò che devono fare. Dal momento che i gruppi sociali sono diversi per forza, influenza e ricchezza, «la dimostrazione della forza è la via più efficace per sostenere le proprie rivendicazioni»[102]. Affinché gli altri gruppi prendano in considerazione i suoi interessi, un gruppo deve fare sfoggio della forza. Nel conflitto, la forza costituisce un merito in sé. Il problema è che, raramente, la forza di un gruppo può essere valutata prima di essere esibita. Mentre la forza economica può essere calcolata piuttosto agevolmente utilizzando la moneta come misura di valore, la valutazione della forza non-economica è ben più complicata e questo pone un problema al raggiungimento della pace tra le parti in lotta. Se nessuno dei due fronti è in grado di valutare la capacità offensiva dell'altro, il mediatore, di cui parla Simmel, è destinato a fallire. La mediazione è possibile quando entrambe le parti pensano di ricavare un vantaggio dalla fine delle ostilità o dalla rinuncia a lanciarsi nel conflitto. Richiamando gli studi di Ernest T. Hiller[103], Coser conclude che il modo migliore di avvicinarsi a una stima credibile della forza non-economica di un avversario sia la tecnica dell'«assaggio», che consiste in una serie di piccole provocazioni per saggiare la capacità di reazione della controparte. Insomma, la valutazione dei rapporti di forza, in assenza di meccanismi di verifica, richiede una prova di forza, che consenta di raccogliere le informazioni necessarie per una stima delle perdite e dei guadagni ipotizzabili. Anche quando i gruppi antagonisti riescono a stabilire un accordo per evitare lo scontro, non per questo possono smettere di prestare attenzione ai rapporti di forza e al modo in cui si modificano nel tempo. Una delle parti in lotta, vedendo che le sue forze sono cresciute più di quelle dell'avversario, chiederà di adeguare i vecchi accordi alla nuova situazione. In questo caso, il conflitto può svolgere una funzione positiva per il mantenimento dell'equilibrio sociale, chiarendo che la forza di un

gruppo è cresciuta e che bisogna dunque dargli la parte che gli spetta: «Il conflitto, invece di essere disgregatore e dissociatore, può essere in realtà un mezzo per ristabilire l'equilibrio, e, perciò, per conservare una società garantendone la funzionalità»[104].

Tesi sedicesima: il conflitto crea associazioni e coalizioni

L'ultima tesi si occupa, nuovamente, della funzione unificatrice del conflitto. Simmel spiega che il conflitto può creare complicità e legami tra elementi che non avevano contatti, ma che adesso hanno bisogno l'uno dell'altro per essere più forti. L'esempio è quello del nemico comune, che può fungere da elemento unificatore in due modi. Il primo è quello di unire individui e gruppi prima sconosciuti, i quali danno vita a una nuova realtà associativa, con una propria organizzazione e una propria ideologia. Il secondo è quello di unire due o più antagonisti, che creano un'alleanza momentanea e strumentale per fronteggiare una minaccia maggiore. I loro contrasti vengono sopiti, per un tempo definito, dall'impulso all'autoconservazione, che spinge al cosiddetto «matrimonio di convenienza». Insomma, il conflitto crea legami dove non c'erano e, talvolta, dà l'avvio a un processo di avvicinamento tra elementi dispersi su scala molto ampia: «I conflitti con alcuni – scrive Coser – danno luogo a associazioni con altri»[105].

Come esempi di «matrimoni di convenienza», Coser cita anche la coalizione internazionale nata durante la Seconda guerra mondiale tra Paesi che avevano come nemico comune la Germania nazista. Dopo essersi alleati contro Hitler in nome dell'autoconservazione, Stati Uniti e URSS tornarono a essere nemici poiché, caduto il nemico comune, le loro differenze presero il sopravvento. Gli alleati momentanei devono concentrarsi sul loro minimo denominatore comune. Il tentativo di utilizzare la loro alleanza strumentale per raggiungere obiettivi di più ampio respiro scatenerebbe le differenze sopite, mettendo in pericolo l'unione. Coser cita anche il caso dei comunisti e dei socialisti europei davanti all'avanzata del fascismo: la loro unione non poteva non avere vita breve a causa delle loro differenze.

Tuttavia, vi sono anche casi in cui una coalizione, nata per un fine strumentale, vede fondersi alcuni suoi elementi, che danno vita a una formazione stabile e duratura. Coser ricorda che la parola coalizione proviene dal latino *coalescere*, che significa «crescere insieme»[106].

9.6 La teoria critica della società

La scuola di Francoforte

Mentre Gramsci scriveva nelle carceri fasciste, Horkheimer, Adorno, Marcuse e Fromm, ebrei tedeschi appartenenti alla classe media, si rifugiavano negli Stati Uniti per scappare dal nazismo[107]. La loro scuola di pensiero è nota come Scuola di Francoforte o teoria critica della società, una tradizione di ricerca formatasi all'interno dell'Istituto per la ricerca sociale, fondato nel 1923 nell'Università di

Francoforte. I suoi fondatori avrebbero voluto chiamarlo Istituto per il marxismo, ma poi scelsero una denominazione diversa, per ragioni di convenienza accademica. Il primo direttore ufficiale dell'Istituto fu Karl Grünberg, che, nel suo discorso inaugurale (1924), si presentò come un militante marxista nemico dell'ordine economico borghese, a suo dire, già condannato dalla storia[108]. La svolta si verificò nel 1930, quando Grünberg fu sostituito da Max Horkheimer (1895-1973), sotto la cui direzione l'Istituto realizzò le sue ricerche più celebri.

Tra i maggiori esponenti della prima generazione della Scuola di Francoforte, figurano: Theodor W. Adorno (1903-1969), che aderì all'Istituto verso la fine degli anni Venti; Herbert Marcuse (1898-1979) ed Erich Fromm (1900-1980), che arrivarono agli inizi degli anni Trenta, ma anche Walter Benjamin (1892-1940), Friedrich Pollock (1894-1970) e Leo Löwenthal (1900-1993). Jürgen Habermas, che entrò nell'Istituto nel 1956, è considerato l'ultimo grande esponente della Scuola di Francoforte, per quanto abbia criticato i suoi primi maestri su molti punti fondamentali. Nelle pagine finali di *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas ha scritto che la filosofia della storia, alla quale era legata la vecchia teoria critica, è oggi «insostenibile»[109]. L'Istituto per la ricerca sociale, chiuso nel 1933 sotto i colpi del nazismo, trovò rifugio presso la Columbia University di New York[110]. Fu poi rifondato nel 1951 a Francoforte da Horkheimer, che ne divenne rettore.

Occorre fare una precisazione.

Adorno, Horkheimer, Fromm e Marcuse, tutti «grandi debitori»[111] di Marx, hanno pubblicato le loro idee essenziali negli anni Trenta e nei primi anni Quaranta, ma sono stati portati in trionfo negli anni Sessanta e Settanta, quando furono acclamati come i maestri della «nuova sinistra» rivoluzionaria. È però del 1934 il saggio di Marcuse, *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*[112], in cui sostiene che lo Stato nazionalsocialista è figlio del liberalismo, di cui rappresenterebbe una conclusione logica. Marcuse verga la sua idea fondamentale, secondo cui la società tecnologica è una società tendente al totalitarismo, nell'articolo *Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia*[113], pubblicato nel 1941 su «Studies in Philosophy and Social Sciences»[114], la rivista in lingua inglese realizzata dall'Istituto negli anni dell'esilio americano. In questo saggio, si trovano quasi tutte le idee che Marcuse esporrà nell'*Uomo a una dimensione*, pubblicato nel 1964 negli Stati Uniti e nel 1967 in Italia, incontrando un successo mondiale. Dal canto suo, Fromm propone di fondere la psicanalisi di Freud con il materialismo di Marx in un articolo del 1932, intitolato *Metodo e compito di una psicologia sociale analitica*, tradotto in italiano nel 1972[115]. Il libro di Fromm, *Fuga dalla libertà*, pubblicato nel 1941 negli Stati Uniti, esce nel 1963 in Italia[116]. Quanto alla *Dialettica negativa* di Adorno, appare nel 1966 in Germania e nel 1970 in Italia[117].

Quando scoppiarono le rivolte studentesche negli anni Sessanta, migliaia di militanti di sinistra si sentivano orfani di un'ideologia rivoluzionaria. Molti di loro non riuscivano a riconoscersi nel totalitarismo di Stalin o in quello di Mao. I teorici critici, rifiutando lo stalinismo, il liberalismo e il fascismo, offrivano ai giovani un comunismo mai esistito prima e, quindi, non criticabile. Il comunismo della teoria critica è un comunismo utopico, che consentiva ai giovani contestatori di vivere la

condizione inebriante della purezza. È chiaro che chi rifiuta tutte le società esistenti si pone nella condizione di non dover giustificare la società in cui crede, che di fatto non esiste.

La teoria critica: attività di ricerca e tratti peculiari

È sempre difficile indicare i tratti salienti di un movimento culturale giacché ogni autore ha le proprie peculiarità. Tuttavia, anche la Scuola di Francoforte ha alcuni tratti tipici.

Nelle pagine finali di *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas ha scritto che l'attività di ricerca dell'Istituto per la ricerca sociale, dalla sua nascita fino agli inizi degli anni Quaranta, quando il gruppo dei suoi collaboratori si sciolse a New York, è stata caratterizzata da sei temi fondamentali[118]: a) le forme di integrazione delle società post-liberali; b) la socializzazione familiare e dell'evoluzione dell'Io; c) i mass media e la cultura di massa; d) la socio-psicologia della paralisi della protesta; e) la teoria dell'arte; f) la critica del positivismo e della scienza.

I sei temi fondamentali

Le indicazioni di Habermas sono utili per comprendere gli interessi di ricerca della prima generazione della Scuola di Francoforte, ma non i suoi tratti peculiari. Proviamo a elencare quelli che ci sembrano essere i principali:

I tratti peculiari

- *Catastrofismo radicale*. Il mondo, per i francofortesi, è precipitato in un abisso di infelicità, alienazione, ignoranza, manipolazione e corruzione morale.
- *Condanna della civiltà occidentale*. La condanna della Scuola di Francoforte inizia dal capitalismo e si estende a tutti gli aspetti della civiltà occidentale.
- *Equiparazione tra fascismo, stalinismo e liberalismo*. La società liberale viene descritta come una società totalitaria e il nazismo come uno sviluppo del liberalismo.
- *Messianesimo rivoluzionario*. Il nuovo soggetto rivoluzionario non sono più i proletari, bensì gli intellettuali dissidenti, che spezzano le catene dell'ignoranza e aiutano gli uomini a costruire una società umanamente superiore.
- *Rifiuto dell'avalutatività*. Nella prospettiva della Scuola di Francoforte, Weber è un campione dell'ideologia borghese e il suo precetto dell'avalutatività deve essere rifiutato. Il compito degli scienziati sociali non è soltanto spiegare, ma anche giudicare e condannare.
- *Il mito dell'uomo nuovo*. La rigenerazione assoluta dell'uomo si accompagna al mito dell'«uomo nuovo», che aiuta a comprendere l'interesse dei francofortesi per la psicanalisi e gli studi sulla personalità. Lo studio dell'interazione tra le pulsioni psichiche e la struttura economica è caratteristico del loro approccio.
- *Autonomia della cultura*. I francofortesi rifiutano il determinismo economico e attribuiscono una notevole autonomia alla sfera della cultura.
- *Critica della scienza e rifiuto della tecnologia*. I francofortesi criticano la scienza e vedono nella tecnologia un pericolo per la libertà.

- *Pensiero utopico*. I teorici critici della società sono utopisti, a differenza di Gramsci, che, pur avendo un'utopia, era fortemente realista.

L'industria culturale

Raramente un capitolo è più celebre del libro che lo include. È il caso dell'«industria culturale», un capitolo di *Dialettica dell'illuminismo*, pubblicato da Horkheimer e Adorno nel 1947. Con l'espressione «industria culturale», gli autori indicano il processo di mercificazione e di omologazione di tutta la vita spirituale che dominerebbe la società occidentale. L'industria culturale è considerata il punto di arrivo del liberalismo. Secondo Horkheimer e Adorno, tutto ciò che siamo abituati a considerare «culturale» sono «schifezze»[119]. Tutto ciò che si presenta ai nostri occhi è una schifezza: il cinema, la musica, la letteratura, la radio, il jazz, i settimanali. Il mondo è un luogo nauseabondo e il progresso tecnologico ha peggiorato le nostre vite. Gli autori condannano persino il passaggio dal telefono alla radio, con i suoi orrendi programmi popolari, concepiti per gratificare un pubblico democratico massificato[120]. La razionalità tecnica ha una logica intrinsecamente malvagia e sopraffattrice, che deve essere rifiutata e combattuta. Horkheimer e Adorno utilizzano una prosa altamente suggestiva, che punta a conquistare il cuore del lettore più della ragione. Le pagine scorrono nella condanna continua della civiltà occidentale, considerata una «civiltà di massa», abbrutita e instupidita dal capitale. L'uomo di Horkheimer e Adorno è un fantasma eterodiretto all'interno di un circolo manipolazione-bisogno. A muovere questi burattini è un'entità mostruosa, che gli autori chiamano il «sistema». Nelle loro parole: «La civiltà attuale conferisce a tutti i suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema. Ogni settore è armonizzato al suo interno e tutti lo sono fra loro. [...] La razionalità tecnica, oggi, è la razionalità del dominio stesso. È il carattere coatto della società estraniata a se stessa. Automobili, bombe e film tengono insieme il tutto finché il loro elemento livellatore si ripercuote sull'ingiustizia stessa a cui serviva»[121]. Tuttavia, gli individui non sono consapevoli della loro infelicità perché il sistema li stordisce con il divertimento: «L'industria culturale è l'industria del divertimento»[122], che reprime e soffoca ogni forma di libertà. Quando pensiamo di essere felici, assicurano Horkheimer e Adorno, siamo infelici; quando pensiamo di essere ricchi, siamo poveri; quando pensiamo di essere realizzati, siamo falliti e così via, in un catastrofismo radicale, dove tutti sono inconsapevolmente disperati.

La condanna della civiltà di massa

Adorno e la personalità autoritaria

Nella *Personalità autoritaria*[123] (1950), Adorno e i suoi collaboratori, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson e Nevitt Sanford, studiano l'origine dei pregiudizi e della discriminazione attraverso una serie di ricerche condotte tra il 1944 e il 1949 all'Università della California di Berkeley. Il libro, uno dei più importanti

Il rapporto tra pregiudizio e autoritarismo

studi di psicologia sociale sull'antisemitismo, pone la personalità in relazione con la struttura sociale e descrive una nuova «specie antropologica», il tipo autoritario, colui che concilia le idee di una società altamente industrializzata con una forma di pensiero istintiva e irrazionale. I soggetti con i pregiudizi più radicati provengono, per lo più, da famiglie autoritarie, i cui genitori hanno represso le loro capacità critiche sin da bambini. Adorno e i suoi collaboratori elaborano una «scala del pregiudizio etnico» basato sui punteggi attribuiti ai soggetti da loro intervistati.

Nel capitolo scritto da Else Frenkel-Brunswik, i soggetti, affetti da pregiudizi, che sono inclini alla convenzionalità e alla sottomissione verso i membri del gruppo interno, presentano una tendenza all'idealizzazione dei genitori[124], di cui glorificano l'aspetto fisico e la condotta esteriore, anziché la dimensione interiore della loro personalità. Di contro, i soggetti non affetti da pregiudizi dimostrano di saper valutare i genitori in modo più critico e oggettivo. I ricercatori riportano le risposte di alcuni soggetti che rientrano nella variante alta della scala (soggetti con molti pregiudizi). La domanda viene formulata in questo modo: «Quale genere di persona è suo padre/sua madre?».

Una donna, con un punteggio alto, descrive la madre in questo modo: «Mia madre – è una donna straordinaria – milioni di attività, aveva due cameriere a... anni or sono, ma poi non ne ha più avute – così calma – non era mai ammalata, mai – è davvero una donna bellissima». Adorno rimarca come l'intervistata si concentri sui tratti esteriori della madre, enfatizzando il fatto che sia bellissima, che non si ammali mai e che abbia la capacità di fare tantissime cose. Alla stessa domanda, un'altra donna, anch'essa con un punteggio alto, risponde così riguardo al padre: «Mio padre è un uomo meraviglioso – non potrebbe essere migliore. È sempre pronto a fare qualsiasi cosa per una persona. Ha circa... anni, è alto un metro e ottanta, ha capelli castani scuri, corporatura snella, un viso giovane e attraente, occhi verdi scuri»[125]. Anche questa donna dimostra di avere una concezione stereotipata dei genitori. Questa stessa donna, quando le viene chiesto di parlare della madre, ripete le prime due frasi dedicate al padre e poi prosegue in questo modo: «È alta circa un metro e sessantacinque, non è né magra né grassa. Ora è a dieta per dimagrire. Ha capelli scuri, occhi azzurri, un aspetto grazioso. Ha... anni»[126]. Queste risposte sono tipiche dei soggetti ad alto punteggio.

I soggetti che si pongono nella variante bassa della scala del pregiudizio etnico descrivono i genitori come persone reali, aventi qualità e difetti reali. Le loro descrizioni si concentrano soprattutto sulle caratteristiche interiori, anziché su quelle esteriori e sull'aspetto fisico. Paradossalmente, sono proprio i soggetti con i punteggi più bassi nella scala del pregiudizio etnico ad avere il rapporto più stretto e affettuoso con i genitori. Ecco la risposta di una donna con un punteggio basso: «Mia madre si interessa molto della gente; è una donna pratica e di buon senso, ma è troppo attaccata alle sue idee. Su certi punti non vado per niente d'accordo con mia madre. Mia madre vorrebbe che fossi più socievole. Vuole che mi metta il rossetto, che vada alle feste ecc. Io sono troppo pigra per fare tutte queste cose. Lei è molto buona, gentile, e sa comportarsi bene, ma a me non piace il suo temperamento. Un momento è tutta arrabbiata e il momento dopo non lo è più. Mi dà troppi consigli»[127]. Frenkel-Brunswik trova una stretta correlazione tra la glorifi-

cazione dei genitori e l'atteggiamento di sottomissione alla loro autorità e ai loro valori. Il rispetto, in questi casi, è fondato sul timore verso il padre e la madre. Ai fini della genesi e della conservazione dei pregiudizi, Frenkel-Brunswik attribuisce la massima importanza al fatto che alcuni individui siano cresciuti con genitori autoritari e che non abbiano pertanto sviluppato un'adeguata capacità di giudizio critico. Avere un padre dominatore o una madre dominatrice da bambini predispone alla sottomissione acritica all'autorità e all'identificazione con chi infligge la pena: pena che produce piacere, anziché afflizione. La sottomissione all'autorità ha ampie implicazioni per il comportamento verso coloro che esercitano il potere e verso coloro che non lo hanno. In questi soggetti, la sottomissione verso il forte si accompagna spesso alla sopraffazione verso il debole.

Secondo Adorno, la sottomissione all'autorità dei genitori può essere strettamente correlata alla sottomissione all'autorità in generale. E la sottomissione all'autorità ha, a sua volta, le più ampie implicazioni per il comportamento sociale e personale nei confronti sia di coloro che hanno potere sia di coloro che ne sono privi. Molti degli uomini ad alto punteggio, che hanno avuto genitori freddi, distaccati, rigidi e autoritari, «si trovano spesso in accordo completo con la somministrazione di punizioni severe. Essi si indentificano con la persona che li punisce e sembrano perfino godere della punizione»[128]. Adorno individua due atteggiamenti opposti: la *sottomissione all'autorità,* tipica degli individui con molti pregiudizi, e l'*indipendenza fondata sui principi*, tipica degli individui con pochi pregiudizi. Gli autori considerano la personalità fascista alla stregua di una malattia e scrivono che l'individuo fascista, se fosse liberato dalla sua ideologia patologica, si sentirebbe meglio come può sentirsi meglio un corpo guarito da una malattia. Nelle conclusioni di quest'opera assai vasta, che meriterebbe di essere letta integralmente, Adorno si domanda che cosa si possa fare per «guarire» la personalità fascista. La risposta dei ricercatori è che il «male», come lo definiscono testualmente, possa essere sconfitto soltanto cambiando, radicalmente, le basi della società. La terapia individuale, di per sé, non è sufficiente.

La personalità fascista

Nelle conclusioni a *La personalità autoritaria*, i ricercatori scrivono che gli individui aderiscono al fascismo perché sono eterodiretti. Che cosa possiamo aggiungere? La tesi che il fascismo fu imposto dall'alto ai tedeschi e agli italiani è stata smentita dai maggiori storici. Oggi sappiamo che il potere di quelle dittature non poggiava soltanto sulla minaccia dell'uso della forza contro i dissidenti. Hitler e Mussolini godevano di ampi consensi tra il popolo e le *élite*, come è già emerso dal carteggio di Pareto. Persino l'orrore dell'Olocausto ha beneficiato dei *Volenterosi carnefici di Hitler*, come ha documentato Daniel Goldhagen, nel suo libro sul consenso dei tedeschi comuni verso lo sterminio nazista degli ebrei[129]. L'idea che i tedeschi siano stati obbligati a essere nazisti è psicologicamente rassicurante per Adorno, che presenta la stessa tendenza dell'uomo comune a etichettare come «folli», «imposti dall'alto» o frutto del «lavaggio del cervello», i comportamenti ritenuti ripugnanti[130].

Il tipico individuo della Scuola di Francoforte è un individuo irrazionale, inconsapevole e mosso dall'alto. Si presti attenzione alle parole con cui Adorno spiega l'adesione degli individui al fascismo, nelle pagine finali della *Personalità autoritaria*:

> Appare quindi evidente che la modificazione della struttura potenzialmente fascista non può essere realizzata unicamente con mezzi psicologici. Il compito è comparabile con quello dell'eliminazione della nevrosi o della delinquenza o del nazionalismo dal mondo. Questi sono prodotti dell'organizzazione totale della società, e possono essere mutati soltanto mutando la società. Non spetta allo psicologo dire come debbano essere attuati questi mutamenti. Il problema richiede gli sforzi di tutti gli studiosi di scienze sociali. Ma vorremmo insistere sul fatto che lo psicologo dovrebbe avere voce in capitolo in tutte le riunioni e le tavole rotonde in cui viene considerato il problema e viene progettata una linea d'azione. Riteniamo che la comprensione scientifica della società debba includere una comprensione dei suoi effetti sull'individuo, e che si possano compiere riforme sociali, anche ampie e generali, che, pur essendo desiderabili di per sé, non muterebbero necessariamente la struttura della personalità affetta da pregiudizi. Per mutare, o anche soltanto per tenere sotto controllo il potenziale fascista, occorre un aumento nella capacità della gente di guardare a se stessa e di essere se stessa. [...] Possiamo però ritenere che *il fascismo è qualcosa di imposto agli individui*, che esso è contrario ai loro interessi fondamentali e che, quando essi saranno consapevoli di se stessi e della loro situazione, saranno capaci di comportarsi in modo realistico. [...] È proprio il fatto che *il modello potenzialmente fascista è in larga misura imposto alla gente* a consentire qualche speranza per il futuro. *Gli individui vengono continuamente modellati dall'alto*, perché ciò è necessario se deve essere mantenuto il modello economico complessivo[131].

Fromm e il valore della disobbedienza

Mentre la ragione critica di Horkheimer, Adorno e Marcuse è distruttiva, quella di Fromm è assai più costruttiva. Fromm scrive che, sebbene l'importanza di Marx sia molto superiore a quella di Freud, occorre fondere gli aspetti principali del loro pensiero per acquisire una conoscenza più profonda delle forze che muovono il mondo[132]. Fromm vorrebbe liberare gli uomini dall'alienazione e dall'egoismo per fondarlo sull'amore e l'altruismo[133]. Questo progetto umanistico è impedito dalla società capitalista, che è «un mondo pieno di finzioni»[134].

Per sperare in un cambiamento radicale, gli uomini devono imparare, in primo luogo, il valore della disobbedienza, che è il titolo di un suo saggio del 1963[135]. I miti giudaici ed ellenici insegnano che la storia dell'uomo è iniziata con un atto di disobbedienza. Adamo ed Eva rubano la mela, mentre Prometeo ruba il fuoco. Senza quei delitti, la storia umana non esisterebbe. Gli uomini evolvono attraverso atti di disobbedienza. L'umanità è cresciuta spiritualmente e intellettualmente grazie alla forza morale di quegli uomini che hanno saputo dire no ai comandi superiori. Fromm si rende conto di porsi su un terreno scivoloso e, infatti, precisa che non tutti gli atti di disobbedienza sono leciti, utili e giusti. Fromm sa bene che il precetto della disobbedienza, abbracciato senza distinguo, renderebbe impossibile qualunque convivenza. La posizione di Fromm è che la disobbedienza lodevole è quella che si oppone al conformismo della società di massa e alla logica del capitalismo, che promuove l'egoismo. La disobbedienza ha dato origine all'umanità ed è il mezzo che potrebbe salvarla. Siamo stati educati a credere che il soldato «bravo» sia quello che obbedisce ai superiori, ma la sopravvivenza del genere umano è affidata al soldato che rifiuterà di premere il tasto per il lancio della bomba atomi-

ca. Il saggio sulla disobbedienza è dominato dalla paura che una guerra nucleare cancelli ogni traccia di vita sulla Terra «entro cinque o dieci anni»[136]. Imparare a disobbedire è vitale, ma non facile, perché la società è organizzata per inculcare l'obbedienza in tutti i suoi membri, sin dalla più tenera età. Le agenzie di socializzazione, scrive Fromm, sono concordi nel celebrare l'obbedienza:

> Per secoli re, sacerdoti, signori feudali, magnati dell'industria e genitori hanno proclamato che *l'obbedienza è una virtù* e che *la disobbedienza è un vizio*. Quale premessa a un altro punto di vista, ci sia lecito contrapporre a questo atteggiamento la seguente proposizione: *la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza, ed è tutt'altro che improbabile che si concluda con un atto di obbedienza.* [...] In effetti, la libertà e la capacità di disobbedire sono inseparabili, e ne consegue che ogni sistema sociale, politico e religioso che proclami la libertà, ma che bandisca la disobbedienza, non può dire la verità[137].

Fromm indica i tre pilastri che fondano la sua teoria critica, a ognuno dei quali attribuisce una massima.

Coltivare il dubbio

Il primo pilastro è l'*atteggiamento critico*, la cui massima è *de omnibus dubitandum est*. Fromm invita a coltivare il dubbio. Ciò che pensiamo di noi stessi e degli altri è pura illusione. Gli uomini devono imparare a essere cauti, scettici, diffidenti verso le ideologie, le idee e gli ideali che fanno da paravento agli interessi economici e sociali della classe dominante. Ciò che si trova nella nostra mente non è altro che un riflesso degli interessi del capitalismo. L'atteggiamento critico è presente in Marx, ma anche in Freud, il cui metodo psicoanalitico, scrive Fromm, può essere denominato l'«arte del dubbio»[138]. Marx pensa che la struttura economica sia la dimensione fondamentale della realtà, mentre Freud crede che sia la libido dell'individuo. Tuttavia, entrambi sono diffidenti verso le razionalizzazioni, le ideologie e i luoghi comuni, che dominano la mente delle persone. L'uomo vive di illusioni ed è urgente che si svegli dal suo sonno.

La forza della verità

Il secondo pilastro è la *forza della verità*, la cui massima è *la verità ti renderà libero*. Per Marx, la verità serve a produrre il mutamento sociale; per Freud, serve a produrre il cambiamento individuale. In entrambi i casi, il fine è raggiungere la consapevolezza per liberarsi dai condizionamenti. Marx e Freud volevano risvegliare l'uomo e liberarlo dai vincoli delle illusioni.

L'umanesimo

Il terzo pilastro è l'*umanesimo*, la cui massima è *humani nihil a me alienum puto* (Terenzio), che trova espressione nell'ideale dell'uomo universale propugnato dal Rinascimento. Siccome ogni uomo rappresenta l'umanità, non c'è nulla di umano che gli sia estraneo. Ogni uomo dovrebbe immedesimarsi nelle sofferenze altrui e impegnarsi a migliorare il mondo.

Avere o essere

Una volta che abbia imparato il valore della disobbedienza, l'uomo potrà finalmente porsi consapevolmente davanti all'alternativa tra *Avere o essere*, che è il titolo di un libro di Fromm pubblicato nel 1976. La modalità esistenziale dell'essere e quella dell'avere sono due potenzialità radicate nella natura umana. La spinta biologica alla sopravvivenza tende a promuovere la modalità dell'avere[139], ma gli individui che ricercano la sicurezza nel possesso sono insicuri perché dipendono da ciò che hanno: il denaro, il prestigio e il loro *Io*[140]. Dipendono da qualcosa che

è al di fuori di loro e che possono perdere facilmente. La consapevolezza della precarietà dei loro beni più preziosi è causa di angoscia e sofferenza: «Che ne è di loro se perdono ciò che hanno? Ed è un'eventualità niente affatto remota, perché qualsiasi cosa si abbia può essere perduta, e ciò vale soprattutto per le proprietà, oltre che per la posizione sociale e gli amici; senza contare che in ogni momento si può – e prima o poi si deve – perdere la propria vita»[141]. Nella *Rivoluzione della speranza* (1968), Fromm scrive che l'uomo alienato, preoccupato soltanto di avere, non vive realmente. Questa ossessione per il possesso si manifesta anche nel linguaggio. L'uomo comune è solito dire: «"Ho l'insonnia" invece di "non riesco a dormire"; oppure "ho un problema" invece di "mi sento triste, confuso" o altro; oppure "ho un matrimonio felice", invece di "io e mia moglie ci amiamo"... L'uomo moderno *ha* tutto: una macchina, una casa, un lavoro, dei figli, un matrimonio, dei problemi, delle soddisfazioni... ma non *è* nulla... Non esistono scorciatoie psicologiche per risolvere questa crisi di identità, al di là della fondamentale trasformazione dell'uomo alienato in uomo vivente»[142]. Fromm invita l'uomo a non lasciarsi guidare dal conformismo della massa e a chiedersi: «Chi sono io?»[143].

Solitudine morale e fuga dalla libertà

L'immagine dell'uomo eterodiretto è centrale anche in *Fuga dalla libertà* (1941), in cui Fromm spiega che gli uomini sono convinti di decidere e di desiderare ciò che vogliono, «ma questa è una delle grandi illusioni che nutriamo a proposito di noi stessi. Un gran numero delle decisioni che prendiamo non sono davvero nostre, ma ci vengono suggerite dall'esterno»[144]. In *Fuga dalla libertà*, Fromm studia la «base umana del nazismo»[145] e spiega l'ascesa dei totalitarismi fascisti con la difficoltà dell'uomo ad accettare il peso della libertà. Entrando in contraddizione con la sua concezione dell'individuo eterodiretto, Fromm afferma che il nazismo non è arrivato al potere privando gli uomini della libertà; sono stati gli uomini che hanno scelto volontariamente di disfarsi della loro libertà. La svolta non è avvenuta dall'alto, ma dal basso.

Perché?

La natura umana può sopportare la solitudine fisica, spiega Fromm, ma non la solitudine morale. Il monaco rinchiuso nella cella, che crede in Dio, e il prigioniero politico, rimasto in comunione spirituale con i compagni di lotta, non sono moralmente soli. La necessità di evitare la solitudine morale è uno dei fattori «fissi e immutabili»[146] della natura umana. L'ipotesi di *Fuga dalla libertà* si sviluppa intorno a un brano contenuto nel romanzo di Balzac *Le sofferenze dell'inventore* (1843), che Fromm cita in apertura: «L'uomo ha in orrore la solitudine. E di tutte le specie di solitudine, la solitudine morale è la più terribile»[147]. Se l'uomo conquista una libertà sempre maggiore allontanandosi dagli altri uomini – si legge in *Fuga dalla libertà* – finirà con il sentirsi moralmente solo e cercherà di uscire da questa situazione insopportabile distruggendo la sua stessa libertà. Piuttosto che vivere nella solitudine morale, l'uomo preferisce sottomettersi a un potere assoluto, che lo faccia sentire integrato in una grande comunità: «Nulla riesce più difficile all'uomo medio del sopportare il sentimento di non potersi identificare con un vasto gruppo. Per quanto possa essere ostile ai principi del nazismo, un cittadino tedesco, se deve scegliere tra il restar solo e il sentire di appartenere alla Germania, per lo più sceglierà quest'ultima via»[148]. Queste condizioni psicologiche non

sono state la causa del nazismo, precisa Fromm, ma gli hanno assicurato quella base umana senza la quale il suo sviluppo non sarebbe stato possibile[149]. Fromm è critico verso la libertà messa a punto dalla società capitalista, che allontana l'individuo dai suoi simili in nome del profitto. L'alternativa di Fromm è utopistica. L'uomo «non ha davanti a sé altra alternativa che unirsi al mondo nella spontaneità dell'amore e dell'attività produttiva»[150].

Foucault e il potere invisibile

Come abbiamo visto, soprattutto grazie ai brani di Horkheimer, Adorno e Marcuse, i francofortesi concepiscono il potere come una forza onnipresente e onnipervasiva. È abituale, per loro, riferirsi al potere come a un'entità spietata e feroce, senza nome, né volto. In alcuni casi, questo approccio ha prodotto risultati molto fecondi nella storia della sociologia, come vedremo a breve, dando la parola a Michel Foucault e a Pierre Bourdieu. In altri casi, invece, è stato utilizzato per fare retorica contro il capitalismo e la società occidentale.

Il potere come forza oscura

Uno dei problemi posti dalla concezione del potere come forza cattiva e senza volto è il seguente: se la sociologia non è in grado di indicare che cosa sia il potere e chi lo detenga veramente, diventa molto difficile aiutare gli uomini alienati a rompere le «catene dell'illusione»[151]. Da dove iniziare per migliorare la società? La concezione francofortese del potere come forza oscura rischia di creare ragionamenti circolari del tipo: «Siamo circondati dal potere perché il potere ci circonda». La concezione del potere come mostro senza volto, che controlla tutti senza che nessuno se ne accorga, si trova in tutti i teorici critici. Il capitolo sull'industria culturale di Horkheimer e Adorno esonda di frasi in cui il potere è descritto come un mostro invisibile. Un altro esempio si trova in una pagina di *Marx e Freud*, dove Fromm scrive che nessuno vuole una terza guerra mondiale, ma alcune terribili forze sotterranee spingono l'umanità verso questo tragico esito: «Ancora una volta sono in atto forze emotive, economiche e sociali che hanno provocato due guerre nel giro di venticinque anni, e che probabilmente – scrive Fromm – ne provocheranno un'altra. Non che qualcuno voglia la guerra; *queste forze operano in modo sotterraneo* e portano a certi sviluppi capaci di provocare la guerra»[152].

I seguaci della teoria critica potrebbero replicare alla nostra obiezione che il potere è detenuto dalla borghesia e dai capitalisti, ma non possiamo non notare che i borghesi sono miliardi e, tra loro, ci sono anche molti rivoluzionari, come Marx e Lenin, e tra i capitalisti c'è anche Engels. Inoltre, oggi sappiamo che esistono tipi diversi di capitalismo e di capitalisti. Il capitalismo renano, praticato in Germania e nel Nord Europa, con varianti in Giappone, è diverso dal capitalismo neoamericano[153]. Forse potremmo dire che il potere responsabile della nostra ignoranza e perdizione è rappresentato dalle imprese capitalistiche, ma, anche in questo caso, non possiamo non chiedere di quali imprese stiamo parlando. Delle grandi multinazionali o anche delle imprese capitalistiche a conduzione familiare? La risposta tipica dei teorici critici è che queste distinzioni sono oziose: tutti i capitalismi e tutte le imprese, grandi o piccole, fanno parte di un unico sistema perverso. Ma questa

risposta equivale a descrivere una hegeliana «notte nera in cui tutte le vacche sono nere» e, quindi, equivale a non rispondere alla nostra obiezione: che cos'è il potere e chi lo detiene?

Foucault e la critica delle istituzioni

Tuttavia, come abbiamo anticipato, la concezione del potere come forza segreta ha prodotto anche pregevoli ricerche divenute classiche. Uno degli esempi più illustri è Michel Foucault (1926-1984), autore, tra gli altri, di *Storia della follia nell'età classica*[154] (1961), *Sorvegliare e punire*[155] (1975) e *Storia della sessualità*[156] (1976-2018). Per riassumere la posizione sul potere di Foucault nel modo più diretto ed efficace, scegliamo di tradurre, dalla sua viva voce, le parole che ha rivolto a Noam Chomsky, in un dibattito pubblico del 1971.

A Chomsky, che aveva proposto l'anarco-sindacalismo come società ideale, che avrebbe liberato gli uomini dall'oppressione del potere, Foucault risponde che esiste un potere oscuro e malvagio, che, se non viene prima snidato e combattuto, è destinato a riprodursi anche nella società vagheggiata da Chomsky: «Noi abbiamo l'abitudine – dice Foucault – almeno nelle nostre società europee, di pensare che il potere sia nelle mani del governo e che si eserciti attraverso un numero di istituzioni specifiche, che sono le amministrazioni. In Francia abbiamo l'amministrazione prefettizia, la polizia, l'esercito. Noi sappiamo che tutte queste amministrazioni sono create per trasmettere e applicare ordini e per punire coloro che non vi obbediscono. Ma credo che il potere politico si eserciti ulteriormente attraverso la mediazione di un certo numero di istituzioni, che sembrano non avere niente in comune con il potere politico, che sembrano indipendenti da esso, ma non lo sono realmente. Sappiamo che l'università e il sistema educativo in generale, che sembrano distribuire il sapere, mantengono il potere nelle mani di una determinata classe sociale per escludere un'altra classe sociale dagli strumenti del potere. Un altro esempio è la psichiatria, che in apparenza è destinata anche al bene dell'umanità, e al sapere degli psichiatri. La psichiatria è ancora, in un certo modo, un'altra via per esercitare il potere politico su una classe sociale. La giustizia è ancora un altro esempio. A me sembra che il vero compito politico in una società come la nostra sia quello di criticare il funzionamento delle istituzioni, soprattutto quelle che appaiono neutrali e indipendenti, e di attaccarle in modo tale che la violenza politica che si esercita oscuramente in esse sia finalmente smascherata così da poter essere combattuta. Se cerchiamo di avanzare subito un profilo o una formula della società futura, senza criticare a fondo ogni forma di rapporto di violenza politica, che si esercita in ogni società, corriamo il rischio di lasciare che si riproduca anche nel caso della nobile e apparente pura forma dell'anarco-sindacalismo»[157].

Charles Wright Mills

Le *élite* del potere

Charles Wright Mills (1916-1962), come i teorici della Scuola di Francoforte, concepisce il potere come coercizione e manipolazione, e attribuisce al capitalismo molte nefandezze. Tuttavia, nel suo *La élite del potere*, pubblicato nel 1956, dà un volto al potere e indica i luoghi in cui organizza le sue trame. La tesi di Mills è che la società americana è governata da piccole «consorterie» corrotte, che operano

per il proprio tornaconto e che si riproducono attraverso la cooptazione[158]. Queste *élite* hanno stabilito un'alleanza per soggiogare la massa. Le *élite* che governano la struttura sociale sono tre: i miliardari dei grandi gruppi economici, gli alti gradi militari e i massimi dirigenti politici. Le *élite* economiche, militari e politiche si tramandano il potere di padre in figlio e si coordinano tra loro per non perdere i propri privilegi. La democrazia americana è svuotata dall'interno da una pratica del potere fondamentalmente antidemocratica, condotta da piccoli gruppi in combutta tra loro contro gli interessi della maggioranza. Come appare evidente, Mills concepisce la società in modo diverso da Dahrendorf, il quale rifiuta di impostare il discorso in termini di *élite* da una parte e massa dall'altra.

Ciò che Mills vuole è:

> Mostrare come quel che gli osservatori dell'epoca progressista, fra il 1901 e il 1921, chiamarono «il governo invisibile», sia diventata ormai una cosa perfettamente visibile [...]. Studiando l'influenza dei militari, cercherò di mostrare con chiarezza come sia avvenuto che ammiragli e generali abbiano occupato posizioni di importanza politica ed economica decisiva, e come in questa loro azione abbiano trovato molti punti di interesse comune con i ricchi della finanza e coi dirigenti politici, ossia col governo «visibile». [...] Voglio dimostrare che nella nostra particolare epoca una confluenza di circostanze storiche ha fatto sorgere una élite di potenti; che sono gli uomini appartenenti ai circoli costitutivi di questa élite, da soli e collegialmente, a prendere le decisioni-chiave del nostro tempo; e che, dato l'ampiamento della centralizzazione degli strumenti di potere oggi disponibili, le decisioni che costoro prendono o non prendono producono effetti così importanti, importanti per un così gran numero di persone, come non è mai avvenuto prima, in tutta la storia dell'umanità. [...] Il sistema americano del potere è tale per cui il vertice è molto più unificato e molto più potente e la base molto più disunita e pertanto impotente, di quanto suppongano generalmente coloro che si lasciano fuorviare osservando gli strati medi del potere stesso: i quali né esprimono la volontà della base, né determinano le decisioni del vertice[159].

Mills dedica un capitolo del suo libro a ognuna delle tre *élite* citate affinché il lettore possa avere un'idea più precisa del modo in cui i potenti operano e prendono le decisioni. Ai «ricchissimi» è dedicato il capitolo V[160]; ai principali dirigenti dei grandi gruppi economici, il capitolo VI[161]; ai ricchi del ceto capitalistico superiore, il capitolo VII[162]; ai «signori della guerra», il capitolo VIII[163] e così via.

Mills non è uno dei francofortesi, ma fa sfoggio del loro stesso pessimismo, che si condensa nell'ultimo capitolo del suo libro, in cui descrive «le alte sfere» della società americana come completamente immorali, corrotte, insulse, ciniche, manipolatrici, dominate dall'«ignoranza»[164], dedite a un «micromachiavellismo»[165] antisociale, caratterizzato da una totale «assenza di intelligenza»[166]. Il capitolo conclusivo è un'invettiva morale, piena di frasi di questo tenore: «Il membro tipico delle alte sfere d'oggi intellettualmente è una mediocrità, talvolta consapevole, ma sempre una mediocrità»[167]. «Quando le istituzioni stesse sono corruttrici, molti di coloro che vivono e lavorano in esse ne vengono necessariamente contaminati»[168]. Nel corrottissimo sistema americano «non conta cosa conosci ma chi conosci»[169] e così via, in un profluvio di anatemi.

Le contraddizioni di Mills

Davanti a una situazione così degenerata, chiunque abbia letto Pareto non può non domandarsi come sia possibile che una società, con una classe governante così

corrotta, stolta e mediocre, possa esercitare, ancora oggi, cioè sessantacinque anni dopo la pubblicazione del libro di Mills, un potere mondiale. In base alla teoria della circolazione delle *élite* di Pareto, una classe dominante che marcisce nella corruzione, come quella descritta da Mills, dovrebbe crollare rapidamente al primo urto.

Trascinato dalle sue invettive, Mills non si accorge di cadere in evidenti contraddizioni.

Nella prima parte del volume, sostiene che le *élite* del potere sono in combutta. Nell'ultimo capitolo, scrive che sono prevalentemente in contrasto. Nel capitolo I, leggiamo che: «I capi di ognuno dei tre gruppi – i "signori della guerra", i grandi uomini d'affari, i dirigenti politici – tendono a marciare insieme, per formare la élite che detiene il potere in America»[170]. Nel capitolo XV, al contrario, leggiamo che le alte sfere «sono una serie complessa di consorterie che stanno tra loro in relazioni di vario genere spesso antagonistiche»[171]. Nelle ultime pagine, Mills condanna moralmente la società americana perché induce i giovani, che vogliono avere successo, a mettersi in contatto con le persone che hanno già avuto successo, da cui potrebbero essere aiutati nella carriera: «In un mondo siffatto i giovani desiderosi di successo cercano di mettersi in rapporto con coloro dai quali può dipendere il loro successo»[172]. Davanti a queste parole si resta perplessi: non si capisce in quale società, esistente ed esistita, i giovani non cerchino di avere successo stabilendo un contatto con chi è più avanti di loro nella carriera. Perché Mills pensa che questo avvenga soltanto nella società americana?

La democrazia è un ideale

Mills ha ribadito, in forma più moderata, l'idea che la società americana sia una società non democratica, anche nell'*Immaginazione sociologica,* pubblicata nel 1959: «La struttura sociale degli Stati Uniti non è del tutto democratica. Prendiamo questa affermazione come base d'accordo. Non conosco società che sia del tutto democratica: questo tipo di società rimane un ideale. Vorrei dire che gli Stati Uniti di oggi sono democratici essenzialmente nella forma e nella retorica dell'aspettativa. Nella sostanza e nella pratica sono molto spesso non democratici»[173].

Herbert Marcuse

L'idea del potere come non-volto, come forza inafferrabile che si impossessa del sistema endopsichico degli uomini, raggiunge l'acme con Marcuse, che ci riporta alla teoria critica della società, dopo una breve interruzione dedicata a Foucault e Mills.

L'uomo a una dimensione

L'uomo a una dimensione stregò molti protagonisti del Sessantotto, che trovarono in Marcuse il maestro di una nuova sinistra antiborghese, ferocemente anti-capitalista. Marcuse accoglie i suoi lettori con questo giudizio apodittico: «Questa società è, nell'insieme, irrazionale»[174]. *L'uomo a una dimensione* è, in misura preponderante, una continuazione del capitolo sull'industria culturale di Horkheimer e Adorno, sia nello stile, sia nei contenuti. Per Marcuse, tutto l'esistente è infelicità, ignoranza, patologia, immoralità, manipolazione e disumanità. *L'uomo a una dimensione* è una critica radicale di tutta la civiltà occidentale, concepita come una nuova forma di totalitarismo basato sulla tecnologia e il benessere, che

trasformerà la libertà in un «possente strumento di dominio»[175]. Marcuse chiama questa civiltà in due modi: *società tecnologica* e *società industriale avanzata.*

L'equiparazione tra socialismo reale e società liberali

L'idea che gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica siano due società differenti è respinta da Marcuse, che vede in ambedue le stesse tendenze totalitarie. La tesi è tipicamente «francofortese»: più i lavoratori, un tempo sfruttati e vessati, conducono una vita agiata e possono concedersi vacanze, ferie pagate e divertimenti, più sono infelici e disperati, senza che ne siano consapevoli. La finalità ideologica dell'*Uomo a una dimensione* è evidente: dicendo che più libertà equivale a più dittatura, e più ricchezza a più infelicità, Marcuse può evitare di confrontarsi con il fatto che la società occidentale si sia sviluppata in una direzione diversa da quella indicata da Marx. In sintesi, questa è la logica di ragionamento di Marcuse: anche se la catastrofe annunciata da Marx non si è verificata, viviamo ugualmente in una situazione catastrofica, per colpa del capitalismo. Marcuse arriva addirittura ad affermare che, nelle società liberali, la tecnologia e l'innalzamento del tenore di vita sono utilizzati al posto del Terrore (con la «T» maiuscola) per tenere a bada le «forze sociali centrifughe»[176], vale a dire il dissenso verso i modelli dominanti. La tecnologia e il benessere, assicura Marcuse, sono i pilastri del totalitarismo delle società liberali: «*In virtù del modo in cui ha organizzato la propria base tecnologica, la società industriale contemporanea tende ad essere totalitaria.* Il termine "totalitario", infatti, non si applica soltanto ad un'organizzazione politica terroristica della società, ma anche ad un'organizzazione economico-tecnica, non terroristica, che opera mediante la manipolazione dei bisogni da parte di interessi costituiti. Essa preclude per tal via l'emergere di una opposizione efficace contro l'insieme del sistema»[177]. Secondo Marcuse, anche il pluralismo politico, la libertà di stampa, la libertà di parola, le libere elezioni, il bilanciamento dei poteri lavorano per il rafforzamento di un sistema totalitario.

È vero che i media agiscono sempre per rafforzare il sistema contro la libertà degli individui e dei popoli? Leonardo Morlino, autore di studi fondamentali sulle trasformazioni della democrazia, ha recentemente ricordato il potere di liberazione che i media hanno giocato nelle cosiddette primavere arabe. Aggiungiamo pure che le radio e le televisioni delle società liberali fanno il gioco dei terroristi impegnati a rovesciare il «sistema» denunciato da Marcuse. In questo senso: «Possiamo chiaramente affermare – ha scritto Morlino – che i terroristi, per essere efficaci, dipendono totalmente dai media che anche non volendo diventano lo strumento più importante per un impatto più efficace delle loro azioni»[178].

Marcuse trasforma i meriti delle società libere in demeriti e i loro progressi in regressi. Si presti attenzione a queste sue parole: «Alla negazione della libertà, e perfino della possibilità della libertà, corrisponde la concessione di libertà atte a rafforzare la repressione»[179]. Secondo la logica di ragionamento di Marcuse, ogni cittadino europeo, anziché gioire per la crescita dei propri diritti civili, politici e sociali, dovrebbe rattristarsi perché il fatto di essere più libero comporta il fatto di essere più oppresso: «Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità»[180].

L'anatema contro la società tecnologica

Il brano con cui Marcuse introduce l'argomento dell'*Uomo a una dimensione* esemplifica il catastrofismo radicale della prima generazione della Scuola di Francoforte ed esprime bene la concezione del potere come potenza senza volto e senza

nome: «Entro il medium costituito dalla tecnologia – scrive Marcuse – la cultura, la politica e l'economia si fondono in un sistema onnipresente». Il brano, riportato qui sotto, rende evidente anche quella che ci piace chiamare la «concezione sacerdotale dell'intellettuale», che attribuisce il ruolo di svelare misteri, annunciare catastrofi e redimere le anime in vista della costruzione dell'«uomo nuovo».

Questo è l'anatema di Marcuse contro la società tecnologica, che Habermas rifiuterà, come vedremo a breve:

> L'analisi è centrata sulla società industriale avanzata [...]. In questa società l'apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali. [...] La tecnologia serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli. La tendenza totalitaria di questi controlli sembra affermarsi in un altro senso ancora – diffondendosi nelle aree meno sviluppate persino nelle aree preindustriali del mondo, creando aspetti simili nello sviluppo del capitalismo e del comunismo. *Di fronte ai tratti totalitari di questa società*, la nozione tradizionale della neutralità della tecnologia non può più essere sostenuta. La tecnologia come tale non può essere isolata dall'uso cui è adibito; la società tecnologica è un sistema di dominio che prende ad operare sin dal momento in cui le tecniche sono concepite ed elaborate. [...] Come universo tecnologico, la società industriale avanzata è un universo politico, l'ultimo stadio della realizzazione di un progetto storico specifico, vale a dire l'esperienza, la trasformazione, l'organizzazione della natura come un mero oggetto di dominio. Via via che il progetto si dispiega, esso plasma l'intero universo del discorso e dell'azione, della cultura intellettuale e di quella materiale. Entro il medium costituito dalla tecnologia, la cultura, la politica e l'economia si fondono in un sistema onnipresente che assorbe e respinge tutte le alternative. La produttività e il potenziale di sviluppo di questo sistema stabilizzano la società e limitano il progresso tecnico mantenendolo entro il quadro del dominio. La razionalità tecnologica è divenuta razionalità politica[181].

9.7 Jürgen Habermas

Habermas può essere considerato un neomarxista, ma è diventato sempre più difficile attribuirgli una simile etichetta e collocarlo in un paradigma preciso.

Un neomarxista critico

Habermas entra nel 1956 nell'Istituto per la ricerca sociale come assistente alla ricerca di Adorno, ma poi assorbe molti elementi della sociologia di Weber, Durkheim, Parsons, Schütz, Husserl, Mead, Austin e molti altri. Tuttavia, i suoi interpreti principali sono convinti che il marxismo sia stata la corrente di pensiero di gran lunga più influente su di lui[182]. D'altra parte, nell'aprile 1983, lo stesso Habermas, nella *Prefazione* a *Dialettica della razionalizzazione*, scrive che Marx e Hegel sono i filosofi da cui è stato più influenzato: «Marx, e la tradizione che risale a Marx e ad Hegel, sono stati – e restano fino ad oggi – il punto di riferimento più importante, perché più ricco di insegnamenti, del mio pensiero»[183]. Dopo avere scritto queste parole, Habermas aggiunge di voler tenere in vita la tradizione del

marxismo, analizzando i problemi attuali attraverso la sua luce e «se ciò non fosse più possibile, allora quella luce si spegnerebbe»[184].

Rimanendo alla storia del marxismo, uno dei fatti più singolari della vita di Habermas è che proprio Horkheimer, che aveva scritto tanto in favore di una società più libera, abbia inviato una lettera ad Adorno per allontanare Habermas dall'Istituto poiché temeva che il suo primo saggio importante – una rassegna del dibattito su Marx nel dopoguerra – potesse mettere in difficoltà l'Istituto a causa del numero di volte in cui appariva la parola «rivoluzione». Rientrato a Francoforte dagli Stati Uniti, e riaperto ufficialmente l'Istituto come suo rettore nel 1951, Horkheimer pensava che l'Istituto dovesse nascondere ogni riferimento alle sue idee rivoluzionarie del passato, a causa dell'anticomunismo che si era diffuso nella Germania democratica. Horkheimer non sopportava nemmeno le battaglie del giovane Habermas contro il riarmamento della Germania e aggiungeva che, se avesse avuto la possibilità di influenzare gli studenti con la sua filosofia confusa e difettosa, avrebbe potuto condurre l'Istituto alla rovina. Dal canto suo, Habermas riteneva che Horkheimer fosse un opportunista politico. Ad ogni modo, Adorno difese Habermas[185], che avrebbe pubblicato il saggio nel 1957, sulla rivista «Philosophische Rundschau», diretta da Hans-Georg Gadamer.

I contributi di Habermas sono numerosi. Noi ci occuperemo della sua teoria della *colonizzazione del mondo vitale*, che insiste sul conflitto tra il mondo vitale, che resiste per conservare la propria autonomia relativa, e il sistema, che cerca di colonizzarlo. In essenza, come vedremo, il conflitto tra il sistema e il mondo vitale è il conflitto tra l'agire strategico e l'agire comunicativo. Ci affideremo, soprattutto, a tre opere di Habermas, pubblicate in successione: *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), *Etica del discorso* (1983) e *Il discorso filosofico della modernità* (1985). Gli ultimi due libri sono una raccolta di saggi. Habermas ha utilmente riassunto la sua tesi sul conflitto tra sistema e mondo vitale, nel capitolo XII del *Discorso filosofico della modernità*, e ha riassunto anche la sua teoria dell'agire comunicativo, nel capitolo IV di *Etica del discorso*.

La colonizzazione del mondo vitale

Habermas concepisce la società come una struttura concettuale a due livelli, formata dal *sistema* e dal *mondo vitale*[186].

Agire strategico e agire comunicativo

Il sistema e il mondo vitale sono caratterizzati da due tipi di agire, che, pur nella loro diversità, sono complementari: l'*agire strategico* o strumentale del sistema e l'*agire comunicativo* del mondo vitale. Nelle società arcaiche, il sistema e il mondo della vita intrattenevano un rapporto dialettico, condizionandosi e fecondandosi a vicenda, mentre oggi sono sempre più disgiunti, a causa di un processo di separazione, che ha avuto impulso con il passaggio dalle società di classi stratificate del feudalesimo europeo alle società di classi economiche della prima modernità.

Lo schema conflittuale della colonizzazione del mondo vitale è dicotomico: da una parte, c'è il sistema, retto dall'agire strategico, con cui gli individui cercano di

far avanzare i loro interessi egoistici; dall'altra, c'è il mondo vitale, retto dall'agire comunicativo, con cui gli individui cercano di raggiungere un'intesa per coordinare i loro piani di azione in modo libero e cooperativo. La colonizzazione del mondo vitale è il processo attraverso cui i media principali del sistema, il denaro e il potere, «penetrano con i loro imperativi nel nucleo del mondo vitale»[187], limitando la libertà degli individui di discutere in modo approfondito per raggiungere il consenso sul vivere comune e migliorare la loro reciproca capacità di comprensione. Il sistema, con i suoi imperativi economici e amministrativi, tronca le discussioni nel mondo vitale, le limita fortemente oppure le coarta. Esempi di strutture del sistema sono la famiglia, lo Stato, il sistema giuridico e l'economia.

Habermas scrive che la sua etica del discorso «si serve di argomenti trascendentali»[188]. Questa astrattezza ci impone di ricorrere a un esempio che non si trova nella sua opera, ma che speriamo aiuti a comprendere meglio gli effetti della colonizzazione del mondo vitale.

Immaginiamo un gruppo di amici, tutti professori universitari, che si incontri per discutere, in modo libero e aperto, il progetto di fondare un quotidiano gratuito sulla politica internazionale, che, oltre a creare nuovi posti di lavoro, arricchirebbe il dibattito culturale e innalzerebbe il livello di informazione dei cittadini su questioni drammatiche. Uno dei partecipanti alla discussione comunica agli amici che una legge proibisce alle Università di essere proprietarie di una testata giornalistica e ai professori universitari di dirigerle. E, così, il gruppo di amici si scioglie e desiste dalla discussione libera per realizzare un progetto che arricchirebbe sia il mondo vitale sia il sistema. Ecco che il sistema ha colonizzato il mondo vitale, svuotandolo dei suoi contenuti più fecondi. Il nostro gruppo di amici non ha potuto raggiungere il consenso attraverso una comunicazione libera e aperta.

Le pretese di validità dell'atto linguistico

Una volta chiarito che il sistema interviene coattivamente sulla libera discussione nel mondo vitale, abbiamo l'urgenza di rispondere a questa domanda: che cos'è una discussione libera?

La condizione discorsiva ideale

A partire dal suo saggio *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, tradotto in italiano nel 1973[189], Habermas sviluppa il concetto di *condizione discorsiva ideale*, con cui indica una condizione in cui gli attori discutono liberamente al riparo da qualunque forza esterna. In una condizione di discorso ideale, ogni individuo è libero di presentare le prove che ritiene più opportune per difendere il proprio punto di vista in modo che prevalga l'argomentazione più convincente. Il che significa che l'argomentazione migliore non è quella che riproduce fedelmente la realtà, ma quella che raccoglie più consensi, e il consenso dovrebbe poggiare «*in ultima analisi* sull'autorità dell'argomento migliore»[190] e non su una disposizione del sistema monetario-burocratico. Nel mondo vitale, gli attori dovrebbero arrivare a prendere le loro decisioni argomentando liberamente, senza che alcun potere esterno interferisca nelle loro discussioni: «Il concetto di mondo vitale [...] suggerisce l'indipendenza della cultura da coazioni esterne. [...] Dalla visuale

di soggetti agenti in modo comunicativo, dietro il simbolismo culturale non può celarsi un'autorità *estranea*»[191]. In una situazione discorsiva ideale, i partecipanti cooperano con l'intento di ricercare la verità attraverso la discussione critica, avendo le stesse possibilità di intervenire e senza sottostare ad alcuna forma di manipolazione o di pressione esterna. In una *condizione discorsiva ideale*, i partecipanti sono intenzionati a convincere il pubblico soltanto con la forza delle loro argomentazioni.

Le pretese di validità

La *condizione discorsiva ideale* è caratterizzata da una serie di *pretese di validità*, che qualunque individuo sincero e onesto non potrebbe non condividere come criteri da rispettare in una discussione. Sono, per questo motivo, universali. Con le *pretese di validità*, Habermas, nemico dello scetticismo etico, vuole individuare i requisiti etici che consentono di definire libera una discussione, ma vuole anche chiarire che la società non può essere ridotta a puri rapporti di potere. Le pretese di validità possono essere accettate e condivise dagli uomini di qualunque società[192].

Le pretese di validità sono:

- la *pretesa di comprensibilità*: chi parla deve utilizzare espressioni linguistiche comprensibili per assicurare la comprensione reciproca. Un'espressione linguistica deve essere compresa in modo identico da due o più soggetti capaci di linguaggio e di azione;
- la *pretesa di correttezza o giustezza normativa*: il parlante deve utilizzare un'espressione corretta o giusta rispetto a un sistema di norme e di valori condiviso anche dall'ascoltatore;
- la *pretesa di veridicità soggettiva*: chi parla deve esprimere le sue reali intenzioni in modo sincero e veritiero affinché chi ascolta possa fidarsi di lui;
- la *pretesa di verità proposizionale*: il parlante deve comunicare contenuti veri affinché l'ascoltatore possa condividere ciò che realmente gli viene comunicato.

Habermas non è interessato soltanto a indicare le condizioni per una discussione basata sulla libertà di critica e di espressione[193], ma anche a mettere in guardia dagli sconfinamenti del sistema. Egli vuole anche spiegare la riproduzione dell'ordine sociale attraverso il rapporto individuo-società. Le interazioni sociali, secondo Habermas, sono possibili grazie agli atti linguistici. Se ci accorgiamo che un'azione linguistica è non giusta, non veridica o non vera, possiamo criticarla o respingerla e non dare seguito all'interazione. L'interazione sociale viene così a dipendere dall'interazione linguistica: niente interazione linguistica, niente interazione sociale, nessuna riproduzione della società. Habermas propone l'esempio di un professore, che, durante un seminario, rivolge la seguente preghiera a un partecipante: «Per favore, mi porti un bicchier d'acqua». Il professore, precisa Habermas, non sta cercando di imporre la sua volontà: l'atteggiamento con cui sta compiendo il suo atto linguistico è orientato all'intesa. Per stabilire un'eventuale intesa, il partecipante dovrà decidere se l'espressione del professore è giusta, vera e veridica. Se contesta soltanto uno di questi aspetti di validità, l'intesa non sarà raggiunta.

Se il professore utilizza un'espressione comprensibile, il partecipante ha davanti a sé tre possibilità:

a) può contestare la giustezza normativa dell'espressione del professore e rimproverargli di volerlo trattare come un suo dipendente. In questo caso, afferma che l'espressione del professore è non-giusta in quel contesto normativo;
b) può sostenere che il professore non abbia realmente bisogno di un bicchier d'acqua, rimproverandogli di volerlo mettere in cattiva luce davanti agli altri partecipanti al seminario. In questo caso, afferma che l'espressione del professore è non-veridica;
c) può sostenere che il rubinetto più vicino sia talmente lontano da non permettergli di tornare alla riunione prima della fine. In questo caso, afferma che alcune premesse di esistenza dell'espressione sono non-vere[194].

L'esempio del professore che chiede il bicchier d'acqua vale per tutte le azioni linguistiche orientate all'intesa. Nell'agire comunicativo, le azioni linguistiche possono essere sempre respinte sotto ognuno dei tre aspetti rivendicati da chi parla: sotto l'aspetto della giustezza, sotto l'aspetto della veridicità o sotto l'aspetto della verità. Habermas chiama «perlocuzione» qualunque atto discorsivo non confessabile o non ammissibile.

Che cos'è la perlocuzione?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo richiamare la teoria degli atti comunicativi del filosofo del linguaggio John L. Austin, che Habermas recupera e ripropone. È, infatti, Austin che introduce il concetto di perlocuzione, utilizzato da Habermas[195].

Austin e la teoria degli atti linguistici

Nel 1955, Austin (1911-1960) espone ad Harvard le proprie intuizioni filosofiche sul linguaggio ordinario, oggi contenute nel suo *Come fare cose con le parole*[196], pubblicato postumo nel 1962.

Secondo Austin, i filosofi hanno ritenuto, per troppo tempo, che il compito delle asserzioni fosse quello di descrivere il mondo e che tale descrizione potesse essere soltanto vera o falsa. Austin riconosce l'esistenza delle asserzioni descrittive, che chiama *constative*. Tuttavia, osserva che molti enunciati non forniscono alcuna informazione su fatti o avvenimenti. Le proposizioni etiche, per esempio, sono concepite per suscitare emozioni, per proibire certe condotte o per influenzarle. Molti enunciati non descrivono e non riportano niente, e non sono né veri, né falsi. Sono enunciati particolari, in cui l'atto di enunciare la frase costituisce l'esecuzione di un'azione. Austin li chiama *enunciati performativi*, *frasi performative* o, più semplicemente, *performativi*, dall'inglese «*to perform*», eseguire. Le frasi performative non si limitano a dire qualcosa: eseguono qualcosa. La frase performativa non è un resoconto di qualcosa; è una frase che fa qualcosa.

Un esempio di frase performativa, proposto da Austin è: «Sì, prendo questa donna come mia legittima sposa», pronunciata nel corso di una cerimonia nuziale. Il secondo esempio è: «Battezzo questa nave Queen Elizabeth», pronunciato quando il cerimoniere rompe la bottiglia contro la prua. Questi enunciati, che non descrivono e non constatano niente, sono performativi giacché l'atto di enunciare

la frase costituisce l'esecuzione di un'azione. Dire: «Sì» all'altare non è descrivere un matrimonio o raccontarlo; è farlo[197]. Un altro esempio di frase performativa è: «Dichiaro guerra». Insomma, non è vero che dire qualcosa è sempre e soltanto *asserire* qualcosa.

Un'altra differenza tra gli enunciati *constativi* e gli enunciati *performativi* è che i primi possono essere veri o falsi, mentre i secondi possono essere *felici* o *infelici*. Gli enunciati performativi si dicono felici quando portiamo felicemente la nostra azione a compimento e infelici nei casi contrari. È un performativo infelice, ad esempio, il fatto che un individuo battezzi la nave, non avendo l'autorità per farlo. Austin individua sei tipi di infelicità, su cui non indugiamo. Alla fine, la teoria delle infelicità di Austin arriva alla conclusione che non sia possibile distinguere nettamente tra enunciati constativi e enunciati performativi, ma a noi interessa soltanto quella parte della filosofia del linguaggio di Austin che ci consente di comprendere meglio l'agire comunicativo di Habermas. Volevamo spiegare che cosa sia la perlocuzione e siamo finalmente giunti al punto.

Atti linguistici locutori, illocutori e perlocutori

Austin distingue tra atti linguistici *locutori*, *illocutori* e *perlocutori*, che corrispondono alle tre dimensioni dell'uso di una frase.

Modificando leggermente gli esempi di Austin, possiamo dire che:

- un atto locutorio è l'atto di dire qualcosa che abbia un senso: «C'è un toro pericoloso»;
- un atto illocutorio è l'esecuzione di un atto nel dire qualcosa: «Nel dire c'è un toro pericoloso, lo stavo mettendo in guardia»;
- un atto perlocutorio è l'esecuzione di un atto con il dire qualcosa: «Con il dire c'è un toro pericoloso, l'ho persuaso a cambiare strada».

Riassumiamo.
Nel dire qualcosa, possiamo eseguire:

a) un *atto locutorio* quando pronunciamo una frase che abbia un senso in un contesto;
b) un *atto illocutorio* quando informiamo, ordiniamo, avvertiamo o ci impegniamo a fare qualcosa;
c) un *atto perlocutorio* quando convinciamo, persuadiamo, tratteniamo e persino quando sorprendiamo o inganniamo.

Nell'atto illocutorio, diciamo: «Nel dire quella cosa lo stavo avvertendo della presenza di un toro pericoloso»; nell'atto perlocutorio, diciamo: «Con il dire quella cosa l'ho trattenuto dal camminare in direzione del toro». L'atto perlocutorio include sempre delle conseguenze. Quando tratteniamo qualcuno dal fare qualcosa, informandolo delle conseguenze che avrebbe la sua azione, compiamo un atto perlocutorio, che, ripetiamolo, è l'ottenere certi effetti con il dire qualcosa[198]. Un atto perlocutorio si considera eseguito se raggiunge effettivamente uno scopo. Chi dice qualcosa, scrive Austin, produce certi effetti sui sentimenti, i pensieri e le azioni di chi ascolta, di chi parla o di altre persone e «può essere fatto con lo sco-

po, l'intenzione, il proposito di produrre questi effetti»[199]. La perlocuzione produce effettivamente certe conseguenze extralinguistiche. Per conoscere l'esito della perlocuzione, occorre attendere i suoi effetti. Dire «ti convinco che» o «ti allarmo che» non è un atto perlocutorio, perché l'uso del verbo convincere o allarmare non è sufficiente a convincere o allarmare.

Proviamo, adesso, a distinguere la dimensione locutoria, illocutoria e perlocutoria della frase: «Restituirò il libro».

Con il dire: «Restituirò il libro» sto facendo un'affermazione di senso compiuto (atto locutorio), una promessa (atto illocutorio) e sto anche cercando di raggiungere il fine di rassicurare il proprietario diffidente sulla mia affidabilità (atto perlocutorio).

La perlocuzione è un atto strategico

Secondo Habermas, la perlocuzione è un caso di agire strategico. Per agire comunicativamente, dovremmo esprimerci così: «Vedo che ti stai domandando se restituirò il tuo libro e ti assicuro che lo farò»[200]. In questo modo, rendiamo chiaro il nostro fine e non utilizziamo le nostre parole in modo strategico, dissimulando o manipolando l'interazione comunicativa. Per Austin, dire è agire. Anche per Habermas.

Dal momento che il «dire», che sta a cuore a Habermas, è soprattutto quello che si svolge nel mondo vitale, abbiamo bisogno di approfondire il significato di quest'ultimo concetto.

Mondo vitale e agire comunicativo

Il mondo vitale si riferisce alla vita quotidiana degli individui e alle loro relazioni intersoggettive, che si basano su uno «stock di conoscenze condivise» ovvero su un bagaglio di significati che gli attori danno per scontati perché fanno parte della cultura in cui sono immersi e da cui non riescono ad assumere un distacco critico. Il mondo vitale offre il vantaggio pratico di poter dare per scontati i significati che emergono durante l'interazione. Dare per scontato fluidifica la vita sociale. Il mondo vitale è il mondo dell'ovvio: «Il comune mondo della vita – scrive Habermas nell'*Etica del discorso* – offre una scorta di *ovvietà culturali* dalla quale i soggetti che partecipano alla comunicazione attingono modelli interpretativi leciti per svolgere i loro sforzi interpretativi»[201]. Il mondo della vita, con le sue tradizioni, i suoi valori condivisi e i significati trasmessi dalle generazioni precedenti, sorregge l'agire comunicativo e gli fa da sfondo. I passi in cui Habermas spiega che cosa sia il mondo vitale sono numerosi. Il mondo della vita, scrive, contiene gli «assunti di sfondo culturalmente consueti»[202]; «il *mondo della vita* costituisce dunque il *contesto* intuitivamente precompreso della situazione dell'azione»[203]. Tuttavia, la definizione più nota di mondo vitale si trova in *Teoria dell'agire comunicativo*:

Definizione di mondo vitale

> Il mondo vitale è per così dire il luogo trascendentale nel quale parlante ed ascoltatore si incontrano, nel quale possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino col mondo (quello oggettivo, sociale o soggettivo) e nel quale essi possono criticare e confermare queste pretese di validità, esternare il proprio dissenso e raggiungere l'intesa[204].

Le tre strutture del mondo vitale

Secondo Habermas, il mondo vitale si compone delle seguenti componenti strutturali: a) la *cultura*, cioè la tradizione culturale, che dà forma agli schemi interpretativi degli attori e ai loro criteri di valore; b) la *società* o, per meglio dire, l'ordine istituzionale di una società. Oltre a questi elementi interpretativi e normativi, Habermas propone una terza struttura fondamentale del mondo vitale, ovvero c) la *struttura di personalità*.

Una persona che voglia intraprendere una certa attività professionale deve acquisire le abilità e le giuste motivazioni per svolgere quel tipo di lavoro. In una società capitalista, chi vuole diventare imprenditore deve sviluppare l'abilità di comandare, organizzare, tirare sul prezzo, oltre all'abilità di calcolare i rischi e cercare nuove opportunità di guadagno. Deve anche acquisire la giusta motivazione per rinunciare ai guadagni di breve periodo in favore degli obiettivi di lungo termine. In altre parole – come ha spiegato Hugh Baxter, un interprete di Habermas – deve assumere quella condotta di vita disciplinata, metodica e razionale, su cui si basa il successo in una società capitalista[205]. Tutte queste capacità e motivazioni sono parte della *struttura della personalità*, da cui l'attore attinge le risorse per l'azione sociale. In sintesi, l'azione sociale dipende da queste tre strutture del mondo vitale: cultura, società e personalità.

Il concetto di agire comunicativo

Per acquisire una conoscenza più approfondita del pensiero di Habermas, abbiamo bisogno di leggere anche la sua definizione di agire comunicativo, a cui gli attori ricorrono per stabilire una relazione interpersonale alla ricerca di un accordo sul modo in cui coordinare i loro piani di azione. Ripetiamolo: nell'agire comunicativo, l'individuo persegue uno scopo stabilendo un'intesa con l'interlocutore in modo onesto, corretto e trasparente[206]. Il fine della comunicazione interpersonale è l'intesa comunicativa, cioè il raggiungimento del consenso tra gli attori attraverso la comprensione reciproca, che richiede modi razionali di argomentare. Sedurre, affascinare, ingannare non è agire comunicativamente, come emerge chiaramente dalla definizione di agire comunicativo, contenuta in *Teoria dell'agire comunicativo*:

> Il concetto di agire comunicativo infine si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale. Gli attori cercano un'intesa attraverso la situazione di azione per coordinare di comune accordo i propri piani di azione e quindi il proprio agire. Il concetto centrale di *interpretazione* si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazioni suscettibili di consenso. In tale modello di azione il linguaggio viene ad assumere, come vedremo, un posto preminente[207].

Con la distinzione tra sistema e mondo vitale, Habermas si propone di tenere insieme la teoria dell'azione, incentrata sull'attore, e la teoria dei sistemi, incentrata sulle strutture. Anche Habermas, come Parsons, vuole tenere insieme individuo e società, micro e macro, attore e sistema. La sua teoria si basa su una «integrazione di paradigmi»[208], come Habermas scrive, rispondendo ai suoi critici. Approfondiamo, adesso, il concetto di sistema.

Sistema e agire strategico

Le caratteristiche dell'agire strategico

Il sistema è il luogo dell'*agire strategico* o *strumentale*, tipico dell'economia e della politica. Anche nell'agire strategico l'individuo persegue uno scopo, ma sfrutta la cooperazione per far avanzare i suoi calcoli egoistici. Nell'agire strategico, gli individui sono cooperativi per avere successo, cioè per favorire il loro egocentrico calcolo di utilità[209]. L'azione comunicativa è orientata a raggiungere un fine tramite un'intesa; l'azione strategica è orientata ad avere la meglio sull'interlocutore con la perlocuzione. L'agire strategico include persino la possibilità di ricorrere alla forza e alle minacce verso l'interlocutore.

Queste sono le parole con cui Habermas definisce l'agire strategico:

> Gli attori, nella misura in cui sono orientati esclusivamente verso il *successo*, cioè verso le *conseguenze* del loro agire, tentano di conseguire gli scopi delle loro azioni influenzando dall'esterno, con le buone o con le cattive, con minacce o allettamenti, la definizione della situazione e le decisioni o i motivi della controparte. La coordinazione delle azioni dei soggetti che in tal modo si trattano a vicenda *strategicamente*, dipende dalla maniera in cui si intrecciano fra loro i calcoli utilitari egocentrici. Il grado di cooperazione e di stabilità risulta allora dalle situazioni di interesse dei soggetti partecipanti. Io parlo, invece, di agire *comunicativo* quando gli attori si impegnano a concordare internamente l'uno con l'altro i loro piani d'azione e a perseguire i loro rispettivi scopi soltanto alla condizione di un *accordo*, esistente o da patteggiare, sulla situazione e sulle conseguenze che se ne attendono. In entrambi i casi, la struttura teleologica dell'azione è presupposta, in quanto si attribuisce agli attori la capacità di agire in vista di fini e l'interesse ad attuare i loro progetti d'azione. Ma il *modello strategico dell'azione* può accontentarsi di descrivere strutture dell'agire orientato immediatamente verso il successo, mentre il *modello dell'agire orientato verso l'intesa* deve necessariamente specificare le condizioni di un accordo raggiunto comunicativamente, in base alle quali Alter può collegare le sue proprie azioni con quelle di Ego. [...] L'accordo non può essere ingiunto all'altra parte, non può essere imposto alla controparte per via di manipolazione: ciò che ha luogo *manifestamente* per via di un influsso esterno, non può *essere considerato* come un accordo. L'accordo si fonda sempre su convinzioni comuni[210].

Anche il tentativo di ammaliare o di ottenere l'ammirazione degli interlocutori sono esempi di agire strategico. Se un individuo A si mette in mostra e cerca di ottenere l'ammirazione di un individuo B, utilizzando un tono enfatico e suggestivo, o ricorrendo ad altre strategie, allora A non sta comunicando davvero con B. In una lunga nota di *Teoria dell'agire comunicativo*[211], Habermas, riproducendo un brano di Otfried Höffe[212], ha indicato i quattro elementi di un gioco strategico: giocatori, regole, risultato finale e strategie. Nell'agire comunicativo, non ci sono strategie: le mosse non vengono studiate a tavolino per avere la meglio sull'interlocutore.

Dopo avere letto le definizioni di mondo vitale, di agire comunicativo e di agire strategico, ci confrontiamo con un altro aspetto del pensiero di Habermas: la critica dell'ideologia tecnocratica, che ci aiuterà a comprendere le sue differenze con Marcuse, in merito al ruolo della scienza e della tecnica nella società moderna.

Critica dell'ideologia tecnocratica

Habermas non è contrario alla scienza e alla tecnica, ma all'ideologia tecnocratica, cioè all'idea che i tecnocrati possano governare in virtù delle loro competenze specialistiche, eliminando qualunque problema legato all'eticità della vita in nome della crescita economica a tutti i costi[213]. Il problema è ormai chiaro: se aumenta il potere dei tecnocrati, aumenta anche la colonizzazione del mondo vitale da parte del sistema.

Tecnocrazia e tardo-capitalismo

La società del tardo-capitalismo, come Habermas la chiama, utilizza lo stato sociale e i mezzi di comunicazione per spoliticizzare le masse, a cui dà benefici economici tramite lo stato sociale, in cambio dell'accettazione dell'ordine costituito. Tuttavia, queste ricompense economiche non eliminano i conflitti di classe, che continuano a covare allo stato latente. Quando i giovani erano in fermento, Habermas pensava che il movimento studentesco potesse giocare un ruolo positivo nel ripoliticizzare la sfera pubblica, purché non riproponesse i vecchi schemi del marxismo. La protesta degli studenti, pensava, avrebbe forse potuto mettere in discussione l'etica della competizione e della prestazione, indebolendo le basi di legittimazione della società tardo-capitalista. Tuttavia, Habermas era severo verso l'ingenuità e la sprovvedutezza di certe frange del movimento studentesco, che si illudevano di vivere in una situazione prerivoluzionaria, scambiando l'occupazione delle aule universitarie per chissà quale inebriante trionfo in vista della conquista del potere. Un movimento non è rivoluzionario – scrive Habermas – per il solo fatto di definirsi tale.

Habermas intrattenne un dibattito molto libero e aperto con i capi del movimento studentesco, a cui non risparmiò critiche severe.

Il 9 giugno 1967, fu invitato a parlare a un convegno del movimento studentesco, che si tenne subito dopo il funerale dello studente Benno Ohnesorg, ucciso, il 2 giugno, per mano di un poliziotto, durante una dimostrazione contro la visita dello scià di Persia, Mohammad Reza Pahlavi, a Berlino Ovest. L'uccisione segnò una svolta nel processo di radicalizzazione del movimento studentesco di sinistra in Germania. Habermas condannò le violenze della polizia, lusingando gli studenti, il cui leader, Rudi Dutschke, prese la parola e paventò la possibilità di utilizzare la violenza come strategia di lotta. Habermas si allarmò, ma non reagì. Superata la mezzanotte, ormai in auto per tornare a casa, ripensò alle parole di Dutschke e tornò velocemente al congresso per bollarle come un esempio di «fascismo di sinistra». Fu applaudito da alcuni e fischiato da altri[214]. Stefan Müller-Doohm ha ricordato che, nei furori del Sessantotto, Habermas si schierò dalla parte dei movimenti socialisti riformisti, che si proponevano di modificare la struttura economica del capitalismo attraverso lo stato sociale, e non dalla parte dei movimenti di estrema sinistra. Müller-Doohm ricostruisce bene anche la condanna pubblica che Habermas fece, sia delle violenze della polizia, sia delle violenze degli estremisti di sinistra. La posizione di Habermas, che si oppose anche all'approvazione di leggi autoritarie da parte del Parlamento, si potrebbe definire come moderata.

Più che alla rivoluzione, Habermas pensa a rivitalizzare la democrazia, opponendosi all'idea che tutte le questioni sociali possano essere ridotte a problemi tecnici.

Queste idee si trovano anche nella *Prefazione* alla prima edizione di *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), dove Habermas rimprovera ai neoconservatori di voler mantenere inalterato il modello capitalistico della modernizzazione economica e sociale a qualsiasi prezzo. I neoconservatori danno la priorità assoluta alla crescita economica tutelata dal compromesso con lo stato sociale, senza dire che le conseguenze collaterali di tale crescita sono socialmente disgreganti[215].

Differenze tra Habermas e Marcuse

Habermas teme le derive tecnicistiche ed economicistiche; teme che, nel capitalismo avanzato, il sistema prenda decisioni sottratte al libero dibattito, colonizzando il mondo della vita con la razionalità strumentale dell'agire strategico. Il mondo della vita ha una propria razionalità, la razionalità comunicativa, che Habermas difende contro tutti i colonizzatori, tra cui figurano anche i tecnocrati. Questo significa che Habermas condanni la tecnica e la scienza, come Marcuse? È stato lo stesso Habermas a chiarire le sue differenze con Marcuse, suo caro amico, grazie a un saggio che gli dedicò in occasione del settantesimo compleanno[216].

Come sappiamo, lo sviluppo delle forze produttive, per Marx, ha una potenzialità rivoluzionaria. Per Marcuse, invece, le forze produttive sono diventate uno strumento di legittimazione dell'ordine sociale: la società capitalista si legittima proprio attraverso il suo incessante progresso tecnologico. Da qui la sua denuncia contro la scienza e la tecnologia, strumenti di dominio e non di liberazione. Il problema, per Marcuse, non è l'uso della scienza e della tecnica da parte del capitalismo; bensì la scienza e la tecnica in quanto tali, giacché la razionalità della scienza e della tecnica è, immanentemente, una razionalità di dominio.

Habermas si oppone a questa idea. A suo dire, la razionalità tecnico-scientifica non è intrinsecamente sopraffattrice, né sarebbe possibile una scienza qualitativamente diversa da quella che conosciamo. Secondo Habermas, la scienza e la tecnica sono radicate nell'agire razionale rispetto allo scopo. Habermas non vuole rinunciare alla tecnica per nessun motivo.

Queste sono le parole che oppone a Marcuse:

> Se ci si rende conto che lo sviluppo tecnico segue una logica corrispondente alla struttura dell'agire razionale rispetto allo scopo e controllata in base al risultato, e quindi alla struttura del *lavoro*, non si capisce come potremmo dover mai rinunciare alla tecnica, e precisamente alla *nostra* tecnica a favore di una tecnica qualitativamente diversa, finché non si modifica l'organizzazione della natura umana finché insomma dobbiamo conservare la nostra vita per mezzo del lavoro sociale e con l'aiuto dei mezzi che lo sostituiscono. Marcuse ha in mente un atteggiamento alternativo verso la natura, ma da esso non si può ricavare l'idea di una *Tecnica Nuova*[217].

La scienza non è neutrale

Dunque, Habermas rifiuta la condanna della scienza e della tecnica di Marcuse, ma, nello stesso tempo, critica l'idea che la scienza e la tecnica siano neutrali. La tesi della loro presunta neutralità, spiega, è figlia di un processo di depoliticizzazione della sfera pubblica funzionale alla legittimazione dell'ordine costituito nelle società tardo-capitalistiche. Ci sono modi diversi di utilizzare la tecnica e la scienza. Il modo migliore è quello di utilizzarle per difendere la ricchezza del mondo vitale. Habermas difende anche lo sviluppo delle forze produttive, ma contesta l'idea che abbia sempre e soltanto effetti positivi. Per questo motivo, non bisognerebbe

affidare le decisioni che riguardano il vivere sociale agli imperativi del progresso tecnico-scientifico e della crescita economica: imperativi che diventano sempre più autonomi e indiscutibili. In sintesi, a Habermas non piacciono né la demonizzazione della scienza e della tecnica, né la loro esaltazione, tipica del positivismo.

È utile richiamare anche una differenza importante con Weber, a cui riconosce di essersi reso conto che il mondo vitale deve pagare un caro prezzo alla modernizzazione capitalistica per un nuovo livello di differenziazione sistemica[218].

Sul rapporto tra Habermas e la razionalizzazione, dobbiamo soffermarci brevemente.

Habermas ha un'idea negativa della razionalizzazione?

L'idea di razionalizzazione in Habermas

Come ha messo bene in luce Herbert Schnädelbach, i teorici di sinistra, ma anche quelli conservatori e liberali, che hanno segnato la filosofia critica tedesca degli anni Venti e Trenta, sono stati uniti nel dare un giudizio negativo della razionalizzazione. Siccome la modernizzazione europea è avvenuta sull'onda dell'economia di mercato capitalistica, la critica alla moderna cultura della razionalità nel Ventesimo secolo ha coinciso largamente con la critica al capitalismo[219]. Nella cultura occidentale, scrive Schnädelbach, la parola razionalismo è diventata una «parolaccia»[220]. Non fa eccezione a questa regola, continua Schnädelbach, nemmeno Weber, secondo cui il processo di razionalizzazione prefigura la formazione di una «gabbia d'acciaio», di cui abbiamo già parlato nella prima parte del volume.

Habermas recupera la tematica weberiana della razionalizzazione, ma ritiene che la razionalità strumentale, che preoccupa Weber, non sia l'unica forma di razionalità su cui concentrare la nostra attenzione. Esiste anche la razionalità comunicativa, che non conduce affatto verso una gabbia d'acciaio. Per chiarire il suo pensiero sulla razionalizzazione, Habermas distingue il processo di razionalizzazione nel mondo della vita dal processo di razionalizzazione nel sistema.

La razionalizzazione del mondo della vita è un fatto positivo. Essa implica che la comunicazione, tra chi parla e chi ascolta, si basa sempre più su una serie di presupposti condivisi affinché possa prevalere l'argomento più convincente. La razionalizzazione del sistema, invece, comporta la differenziazione delle strutture, che diventano più complesse e autonome, ponendosi nella condizione di controllare, in modo sempre più pervasivo ed efficace, il mondo della vita. In conclusione, potremmo dire che, per Habermas, la razionalizzazione del mondo della vita è un fatto positivo, mentre la razionalizzazione del sistema diventa un fatto negativo nel momento in cui si verifica una «disgiunzione tra sistema e mondo vitale»[221], che dà l'avvio al processo di colonizzazione.

Ci sono due ultime questioni che dobbiamo affrontare.

La critica di Luhmann

Parlando di Luhmann, abbiamo anticipato quanto sia stato importante il dibattito che questi ha avuto con Habermas. Luhmann ha scritto che Habermas ha una concezione irenica e consensuale del mondo della vita del tutto ingiustificata e priva di fondamento nella realtà. Secondo Luhmann, il mondo della vita è il mondo del dissenso e del conflitto: «Habermas – scrive Luhmann – sviluppa questo punto come se ci fosse una specie di mondo della vita che si basa primariamente su idee di consenso, un mondo della vita al quale si può ricorrere come a una riserva non articolata di consenso, col quale si può lavorare, al quale si può ricorrere, se si

riescono a limitare i discorsi ragionevoli a determinate tematiche, a determinate controversie, a determinate questioni discusse. Ma ci si può anche immaginare che nel mondo della vita ci sia solo dissenso, e l'esperienza ci dice che quanto più consenso, tanto più dissenso; quanti più temi sono attuali, tanto più facilmente si trova gente che è contro. La questione di un consenso preesistente può essere rovesciata altrettanto bene in un dissenso preesistente. Si potrebbe allora capire già in anticipo chi è di un'opinione e chi probabilmente di un'altra»[222].

Quattro critiche a Habermas

Durante una conferenza tenuta nel 1986 a Heidelberg, Luhmann è arrivato ad affermare che la teoria dell'agire comunicativo di Habermas «è già solo sul piano empirico semplicemente falsa. Si può anche comunicare per marcare dissenso, si può aver voglia di litigare, e non c'è alcun motivo stringente per considerare la ricerca del consenso più razionale della ricerca del dissenso. Ciò dipende completamente dai temi e dagli interlocutori»[223]. Luhmann ha anche dichiarato di trovare assurda l'idea che possa mai esistere un mondo della vita che non sia, in qualche misura, penetrato dal sistema sociale. Habermas ha ricevuto molte altre critiche. Ne elenchiamo soltanto quattro. La prima è che l'agire comunicativo prevede una parità tra gli interlocutori che non potrebbe esistere in nessuna società reale per il semplice fatto che alcuni individui hanno una personalità fragile e bisognosa di seguire le opinioni altrui (barriera psicologica), mentre altri individui hanno un bagaglio culturale più povero di altri (barriera sociologica). Il fatto che due individui abbiano la possibilità di esprimersi liberamente non implica che siano su un piano paritario e che le loro opinioni abbiano le stesse possibilità di affermarsi in base all'argomento migliore, giacché la capacità di argomentare in modo chiaro ed esaustivo dipende anche dalla personalità, dal livello di istruzione e dalla classe sociale di appartenenza dell'interlocutore. La seconda critica è che Habermas ha insistito tanto sull'importanza della comprensione nella comunicazione per poi scrivere in modo incomprensibile per quasi tutti i suoi lettori. La terza critica è che due individui, liberi di esprimersi nel mondo della vita, possono comprendersi e, nello stesso tempo, non essere d'accordo tra loro. L'accordo implica la comprensione, ma la comprensione non implica l'accordo. La quarta critica è che le teorie di Habermas non sono basate su alcun tipo di ricerca empirica: Habermas si occupa del mondo sociale attraverso la sola speculazione proponendo un tipo di comunicazione più utopistica che realistica.

L'ultima questione riguarda la continuità del pensiero di Habermas, il quale aveva iniziato a occuparsi del libero dibattito nella sfera pubblica sin da *Storia e critica dell'opinione pubblica*, pubblicato nel 1962. Bisogna stare attenti a non fraintendere ciò che Habermas intende per «sfera pubblica» e «opinione pubblica». La sfera pubblica non è la sfera sottoposta al controllo diretto dello Stato; non è la sfera istituzionale. È il luogo in cui i cittadini si incontrano per discutere liberamente e razionalmente di politica e di ciò che i loro governi fanno, creando una forza, l'opinione pubblica, che limita il potere dei governi. Nella sfera pubblica non ci sono rapporti gerarchici o imposizioni: «La sfera pubblica borghese può essere concepita in un primo momento come la sfera dei privati riuniti come pubblico»[224]. Nella sfera pubblica, idealmente, tende a prevalere l'argomento migliore. La sfera pubblica è un luogo di discussione critica che si è sviluppato, per azione della bor-

ghesia, nei caffè e nei circoli del Settecento. Habermas è pessimista sin da questa sua prima opera. A suo giudizio, la sfera pubblica ha perso molto della sua autonomia e della sua libertà a causa dei centri di potere politici ed economici, che utilizzano i mezzi di comunicazione di massa per interferire e distorcere la formazione del consenso tra i privati cittadini. Il problema è che l'opinione pubblica si forma nella sfera pubblica. Sin da questa prima opera, Habermas prefigura un processo di colonizzazione del mondo della vita. Bisogna sempre ricordare l'importanza della dimensione normativa in Habermas: la sfera pubblica, intesa come luogo libero di discussione, è soprattutto un concetto normativo, un ideale al quale tendere.

9.8 Pierre Bourdieu e la riproduzione dissimulata del potere

Bourdieu (1930-2002) è uno dei maggiori esponenti della teoria critica contemporanea[225]. I concetti fondamentali della sua sociologia del conflitto sono numerosi. Ne studieremo otto: *campo*, *capitale*, *habitus*, *potere simbolico*, *violenza simbolica*, *isteresi*, *distinzione* e *riproduzione*. Inizieremo a familiarizzare con il vocabolario di Bourdieu per poi studiare il modo in cui ha impiegato questi concetti-chiave nelle sue ricerche. Per quanto Bourdieu sia un pensatore complesso, il lavoro che abbiamo svolto con Gramsci, Foucault e Dahrendorf rende più agevole avvicinarsi alla sua opera.

Concetti chiave in Bourdieu

Come Gramsci, Bourdieu ricorre a un linguaggio militare e attribuisce un'importanza decisiva alla lotta che si svolge nella sovrastruttura, con particolare riferimento al sistema di istruzione, ai fini della riproduzione del potere della classe dominante. Come Foucault, alla cui opera riconosce «un immenso potere di attrazione»[226], Bourdieu è interessato alla dimensione nascosta del potere della classe dominante, concepito come una forza sotterranea, che si riproduce segretamente attraverso la dissimulazione per confondere i dominati sulle sue finalità. Anche Bourdieu vede combattimenti dappertutto e, non a caso, definisce la sociologia come un «combattimento simbolico, che permette di difendersi contro le differenti forme di violenza simbolica che possono esercitarsi sui cittadini»[227]. Vedremo che cosa sia la violenza simbolica. Per ora, anticipiamo che Bourdieu, come i francofortesi, concepisce la teoria sociologica come un mezzo per liberare gli uomini dall'oppressione o, perlomeno, per rendere meno afflittivo il dominio a cui sono sottoposti. Tuttavia, in Bourdieu, sono assenti gli eccessi retorici di Marcuse e quell'utopismo rivoluzionario del totalmente altro.

Bourdieu ha avuto il merito di riassumere gli aspetti fondamentali del suo pensiero in poche pagine. Per il pubblico accademico, ci sembra che la sua sintesi migliore sia contenuta in un articolo di dieci pagine, intitolato *Social Space and Symbolic Power*, pubblicato nel 1989 sulla rivista «Sociological Theory»[228]; per un pubblico non strettamente accademico, la sua sintesi più divulgativa è contenuta in *Questa non è un'autobiografia*, pubblicato in Francia nel 2004 e tradotto in

italiano nel 2005[229], ma anche in *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, che raccoglie una serie di interviste con studiosi francesi e internazionali[230].

Il campo

Iniziamo dal concetto di campo, dal quale Bourdieu fa dipendere ogni conoscenza, compresa quella di sé: «Capire significa capire innanzitutto il campo con il quale e entro il quale ci si è fatti»[231].

L'immagine della società di Bourdieu non è molto diversa da quella di Dahrendorf.

Dahrendorf immagina la società come un insieme di associazioni, in cui si svolge una lotta incessante per il potere. Per Dahrendorf, la società è fatta di associazioni imprenditoriali, accademiche, sportive ecc. In modo analogo, Bourdieu immagina la società come un insieme di campi, dove gli uomini lottano per il potere: il campo imprenditoriale, accademico, sportivo e così via. Bourdieu ha esposto la genealogia intellettuale della nozione di campo nel libro *Le regole dell'arte*[232] (1992), ma è tornato ripetutamente su questo concetto, fornendo un numero consistente di definizioni. In sintesi, *il campo è un insieme di posizioni oggettive, che formano una rete di relazioni di potere*[233]. Bourdieu ricorre a un linguaggio militare, che ha molte assonanze con quello di Gramsci: «Il campo è anche un campo di battaglia»[234], fatto di «posizioni strategiche [...] da difendere e da conquistare in un campo di lotte»[235]. Ognuno, nel proprio campo, lotta per mantenere o acquisire una posizione dominante.

Definizione e attributi di campo

Cerchiamo di riassumere, schematicamente, gli attributi del campo.

Primo, ogni campo è dotato di relativa autonomia rispetto agli altri campi ed è regolato da leggi caratteristiche. Secondo, le posizioni del campo sono oggettive e, pertanto, non dipendono dalla volontà individuale. Le posizioni sono «date» e l'individuo si muove all'interno di un campo di forze largamente strutturate e predeterminate. Terzo, il campo è un concetto relazionale, nel senso che ciò accade al suo interno è un fatto dinamico, che dipende dalle relazioni tra i suoi agenti: «Il reale – scrive Bourdieu – è relazionale»[236]. Quarto, il campo politico è in posizione dominante rispetto agli altri campi e condiziona la loro strutturazione. Non a caso, quando Bourdieu indica le tre mosse fondamentali per condurre un'analisi di campo, chiarisce che la *prima mossa* consiste nel definire il rapporto tra il campo studiato e il campo politico. La *seconda mossa* prevede di studiare le posizioni di potere all'interno del campo. La *terza mossa* consiste nello studio dell'*habitus*, cioè degli schemi percettivi, che caratterizzano gli agenti che occupano le posizioni del campo.

È giunto il momento di leggere una delle definizioni di campo di Bourdieu. Avendo l'imbarazzo della scelta, citeremo le parole che ha impiegato in una conferenza del 1995, nel finale della sua carriera intellettuale, per essere sicuri di cogliere la definizione più matura e meditata di questo suo concetto. Alcune ripetizioni sono dovute al fatto che l'intervento di Bourdieu è stato trascritto rispettando il suo «parlato».

Ogni campo è:

> Un mondo autonomo, un microcosmo inserito e vivente all'interno del macrocosmo sociale. [...] È una sorta di piccolo universo che vive all'interno delle leggi di funzionamento del grande universo sociale di cui fa parte, e tuttavia è dotato di una autonomia relativa all'interno di questo grande universo e obbedisce alle sue proprie regole, al suo proprio *nomos*, alla sua propria legge che si caratterizza per essere, in una parola, indipendente. [...] Parlare di campo significa nominare questo microcosmo che è anche un universo sociale [...]. Questo microcosmo è un universo quasi a parte, dotato di sue proprie regole, di un suo proprio *nomos*, di una sua propria legge di funzionamento, e però non del tutto indipendente dalle leggi esterne[237].

Capitale e «habitus»

I quattro tipi di capitale

Il capitale è la risorsa fondamentale per partecipare alla lotta nel campo. Nelle sue opere, Bourdieu cita vari tipi di capitale, incluso il capitale accademico e quello scientifico o intellettuale[238]. Quattro, però, sono i tipi principali: il capitale economico, sociale, culturale e simbolico. Il *capitale economico* è dato dal denaro e dalla proprietà; il *capitale sociale* risulta dalle relazioni sociali e dalle reti di influenza; il *capitale culturale* è il bagaglio di conoscenze e di titoli formali, rilasciati dal sistema di istruzione; il *capitale simbolico* si basa sul prestigio e sull'onore. Nella lotta nel campo, conta anche l'*habitus*, la struttura mentale o cognitiva attraverso cui l'individuo interpreta il mondo. L'*habitus* «è un'acquisizione e anche un bene che può in certi casi funzionare da capitale»[239]. L'*habitus* è lo schema percettivo che l'individuo acquisisce dalla classe a cui appartiene. Nell'articolo, *Social Space and Symbolic Power* (1989), l'*habitus* è definito come «il prodotto dell'interiorizzazione delle strutture»[240] del mondo sociale.

La definizione di *habitus*

Come accade con il concetto di campo, Bourdieu definisce l'*habitus* in modi diversi, senza però creare confusione, perché le sue definizioni cambiano nella forma, ma non nella sostanza. In una delle sue opere maggiori, *La distinzione*, pubblicata nel 1979, Bourdieu si riferisce all'*habitus* utilizzando otto termini diversi in un brano di poche righe. Gli *habitus* sono: *strutture cognitive*, *strutture sociali incorporate*, *schemi di classificazione*, *forme di classificazione*, *strutture mentali*, *forme simboliche*, *schemi storici di percezione e di valutazione*, *criteri di divisione*.

L'*habitus*, come sembra emergere dalle parole che stiamo per leggere, è un concetto molto simile al «senso comune» di Gramsci.

Scrive Bourdieu:

> Le strutture cognitive attivate dai soggetti per conoscere in forma pratica il mondo sociale costituiscono delle strutture sociali incorporate. La conoscenza pratica del mondo sociale presupposta da una condotta «ragionevole» in questo stesso mondo attiva degli schemi di classificazione (o, se preferiamo, delle «forme di classificazione», delle «strutture mentali», delle «forme simboliche», tutte espressioni che, a prescindere dalle rispettive connotazioni, sono più o meno equivalenti), degli schemi storici di percezione e di valutazione, che sono il risultato della divisione oggettiva in classi (classi di età, classi sessuali, classi sociali), e che entrano in funzione prima di arrivare alla coscienza,

> o all'ordine del discorso. Essendo il risultato dell'incorporazione delle strutture fondamentali di una determinata società, questi criteri di divisione sono condivisi dall'insieme dei soggetti di questa società e rendono possibile la produzione di un mondo comune e dotato di senso, cioè di un mondo di senso comune[241].

Habitus come interiorizzazione della propria classe sociale

Insomma, l'*habitus* è l'interiorizzazione della propria classe sociale. Ne consegue che l'*habitus* influenza il modo di vestire, di parlare, di camminare, di stare a tavola e molto altro. Il suo fine non è la conoscenza, ma l'agire pratico. La regolarità che scandisce il ritmo della vita quotidiana – spiega Bourdieu nel *Senso pratico* (1980) – è fondata su una logica pratica, cioè una logica teorica e, nello stesso tempo, orientata alla prassi, che ci guida nelle azioni e nei giudizi sul mondo[242].

Quando l'individuo si aggira in un campo con un *habitus* inadeguato e assume atteggiamenti non conformi alle regole dominanti, Bourdieu dice è colpito dall'*isteresi*, contro cui le fazioni in posizione dominante scagliano la loro violenza simbolica, forma leggera di violenza, esercitata sui dominati *con la loro stessa complicità*. I dominati sono complici della violenza leggera esercitata su di loro nella misura in cui l'organizzazione gerarchica del campo appare ai loro occhi come un fatto «naturale». Accettando le regole del campo, le fazioni dominate legittimano il dominio delle fazioni dominanti e i colpi che ricevono da queste. Legittimare le regole del campo implica anche la legittimazione della violenza simbolica.

Vi è un'altra importante considerazione da fare riguardo all'*habitus*.

Habitus come elemento di disuguaglianza

L'*habitus* può determinare non soltanto l'insuccesso di un'impresa, ma può anche indurre a non tentarla. La rinuncia, che è una forma di sconfitta preventiva, può verificarsi anche quando l'interiorizzazione della propria classe subalterna abbia forgiato un *habitus* che induce l'individuo a ritenere di non essere all'altezza delle sfide per scalare la piramide sociale. È il caso del ragazzo che, venendo da una famiglia con capitali molto scarsi, rinunci o non prenda in considerazione la possibilità di iscriversi all'Università perché pensa di non essere all'altezza. L'individuo porta il proprio *habitus* con sé in tutti i campi in cui si muove: non ci si può spogliare della propria classe sociale con un semplice atto della volontà. Come ha scritto Elizabeth M. Lee, l'*habitus* è una componente critica della perpetuazione della disuguaglianza[243].

Tuttavia, Bourdieu non concepisce l'*habitus* come una prigione a vita. A suo giudizio, l'*habitus* non implica alcun tipo di determinismo. L'*habitus* predispone e non determina l'azione. Bourdieu riconosce all'individuo un livello relativo di autonomia. L'attore sociale può agire contro le disposizioni del proprio *habitus*, che può essere modificato.

Conciliare strutturalismo e costruttivismo

Bourdieu ha utilizzato i concetti di campo e di *habitus* per superare la contrapposizione tra strutturalismo e costruttivismo. Il campo rappresenta il fattore oggettivo, mentre l'*habitus* rappresenta l'elemento soggettivo. La teoria dei fatti sociali di Durkheim è citata come esempio di oggettivismo[244], mentre la fenomenologia, l'etnometodologia e l'interazionismo simbolico sono citati come esempio di soggettivismo. Secondo Bourdieu, l'oggettivismo trascura l'importanza dell'attore sociale per concentrarsi sulla forza delle strutture, mentre il soggettivismo trascura la forza delle strutture per concentrarsi sugli schemi percettivi con cui gli individui

costruiscono la realtà sociale. Bourdieu ha scritto che la sua sociologia è un caso di «strutturalismo costruttivista» o di «costruttivismo strutturalista»[245]. Con questa formula, Bourdieu vuole esaltare lo strutturalismo mediante il campo e il costruttivismo mediante l'*habitus*.

Nelle sue parole:

> Per strutturalismo o strutturalista, intendo dire che esistono, nel mondo sociale stesso e non soltanto nei sistemi simbolici (linguaggio, miti, ecc.), strutture oggettive indipendenti dalla coscienza e dalla volontà degli agenti, che sono capaci di guidare e di forzare le loro pratiche e le loro rappresentazioni. Per costruttivismo, intendo dire che esiste una doppia genesi sociale, da una parte [c'è la genesi] degli schemi di percezione, di pensiero e di azione, che sono costitutivi di ciò che chiamo habitus, e dall'altra parte [c'è la genesi] delle strutture sociali, e in particolare [la genesi] di ciò che chiamo campi e gruppi, specialmente quelli che ordinariamente chiamiamo classi sociali[246].

Nella storia del pensiero sociologico, è celebre la frase di Bourdieu, secondo cui l'habitus è *una struttura strutturante* e, nello stesso tempo, *una struttura strutturata*[247]. Bourdieu intende dire che l'*habitus* è strutturato dal mondo sociale e, nello stesso tempo, lo struttura. L'individuo di Bourdieu in parte ragiona con la propria testa e, in parte, ragiona con quella della classe a cui appartiene. Egli è infatti dotato di creatività, ma è anche pervaso da forze oggettive.

Leggiamo attentamente questo brano di Bourdieu sull'*habitus*:

> Struttura strutturante, che organizza le pratiche e la loro percezione, l'*habitus* è anche una struttura strutturata: il principio di divisione in classi logiche, che organizza la percezione del mondo sociale, è a sua volta il prodotto dell'incorporazione della divisione in classi sociali. [...] Ciò significa che negli atteggiamenti dell'*habitus* si trova inevitabilmente iscritta tutta la struttura del sistema delle condizioni, che si realizza nell'esperienza di una condizione collocata in una posizione particolare di questa struttura[248].

Se gli individui di Bourdieu agiscono ed elaborano le loro strategie in base agli schemi mentali della classe a cui appartengono, lo spazio per l'autonomia individuale si riduce necessariamente. Per questo motivo, più che il pieno superamento della contrapposizione tra oggettivismo e soggettivismo, lo strutturalismo genetico di Bourdieu compie forse un progresso in questa direzione, a cui anche Anthony Giddens si è dedicato nel suo *La costituzione della società*[249]. Il «forse» è d'obbligo in quanto ci sono autorevoli studiosi che non riconoscono a Bourdieu i meriti che questi si attribuiva. Ad esempio, Jeffrey C. Alexander ha sostenuto che i libri di Bourdieu sono troppo poveri e deterministici. Secondo Alexander, il ritratto che Bourdieu ha tracciato della società moderna non fornisce né le risorse teoriche, né le risorse empiriche per comprendere o apprezzare le dimensioni pluralistiche e democratiche delle società contemporanee. Bourdieu, incalza Alexander, non ha attribuito alcuna reale autonomia alla cultura, esaltando eccessivamente il potere della posizione di classe nelle azioni degli individui. La sintesi tra soggettivismo e oggettivismo di Bourdieu, ha concluso Alexander, è una «sintesi fallita»[250].

Dal canto suo, Bourdieu è stato molto critico verso l'individualismo metodologico di Raymond Boudon[251], a cui ha indirizzato strali avvelenati, anche sul pia-

no personale[252]. Non stupisca: parlando di sé, Bourdieu si è attribuito «un brutto carattere», «un tratto di rissosità un po' teatrale» e «la tendenza a indignarmi per nulla»[253]. Ad ogni modo, il suo strutturalismo appare più accentuato del suo costruttivismo in molti punti della sua opera, per esempio, nella pagina delle *Regole dell'arte*, in cui descrive il capitale come l'elemento decisivo nelle traiettorie di vita degli artisti. Bourdieu fa dipendere il coraggio, la creatività e l'originalità degli artisti dai loro capitali giacché, come scrive, il capitale «è una forza inscritta nell'oggettività delle cose, che fa sì che non tutto sia allo stesso modo possibile o impossibile»[254].

Il rapporto tra creatività e capitale

Gli artisti che hanno più coraggio nella sperimentazione, cioè coloro che abbandonano la strada vecchia per tentare quella nuova, sono gli artisti più ricchi in capitale economico, culturale e sociale: una condizione, scrive Bourdieu, che sembra verificarsi in tutti i campi e non soltanto in quello artistico. Bourdieu cita l'esempio di Paul Bourget, che abbandona la poesia simbolista in favore di un tipo nuovo di romanzo. La disposizione all'audacia e l'indifferenza verso il denaro degli artisti sono favorite dalle condizioni di esistenza associate alla loro origine altolocata. Di contro, la scarsezza di capitali spinge gli scrittori delle classi popolari verso il conformismo. In sintesi, se un artista è ricco di capitale economico, culturale e sociale, sarà maggiormente disposto a correre il rischio di sperimentare per conquistare il capitale in cui scarseggia, quello simbolico, che spera di accrescere, conquistando il successo in un genere inesplorato, dove la concorrenza è ancora scarsa.

Nelle parole di Bourdieu:

> Le condizioni di esistenza che sono associate a un'origine altolocata favoriscono disposizioni come l'audacia e l'indifferenza ai profitti materiali, o il senso dell'orientamento sociale e l'arte di presagire le nuove gerarchie, che predispongono a spingersi verso le posizioni più esposte dell'avanguardia e verso gli investimenti più rischiosi, poiché anticipano la domanda, ma anche, molto spesso, più redditizi simbolicamente e a lungo termine, quantomeno per i primi investitori. Il senso del buon investimento sembra essere una delle disposizioni più strettamente legate all'origine sociale e geografica, e di conseguenza, tramite il capitale sociale loro correlato, una delle mediazioni attraverso le quali gli effetti dell'opposizione tra le origini sociali, e soprattutto fra l'origine parigina e quella provinciale, si esercitano nella logica del campo. *I primi a portarsi verso le posizioni nuove sono, in generale, i più ricchi in capitale economico, in capitale culturale e in capitale sociale (situazione che si verifica sembra, in tutti i campi, sia nell'economia sia nella scienza); è il caso degli scrittori che, come Paul Bourget, abbandonano la poesia simbolista in favore di un tipo nuovo di romanzo, in rottura con la tradizione del romanzo naturalista e più adatto alle attese del pubblico colto.* Al contrario, un cattivo senso dell'investimento, legato alla marginalità sociale o geografica, spinge gli scrittori provenienti dalle classi popolari o dalla piccola borghesia e i provinciali o gli stranieri a portarsi verso le posizioni dominanti nel momento in cui i profitti che esse assicurano tendono a diminuire per il fatto stesso dell'attrazione che esse esercitano (a causa per esempio dei profitti economici che esse procurano, nel caso del romanzo naturalista, o dei profitti simbolici che promettono, nel caso della poesia simbolista) e della più intensa concorrenza di cui esse sono il terreno. Lo stesso cattivo senso dell'investimento incoraggia a mantenersi in posizioni declinanti o pericolanti in un momento in cui i più avveduti le abbandonano[255].

Tuttavia, poche pagine più avanti, Bourdieu attenua il suo strutturalismo, chiarendo che una posizione dominante può essere sfruttata soltanto con un *habitus* adeguato: «È attraverso le disposizioni, più o meno aggiustate alle posizioni, che si realizzano queste o quelle potenzialità insite nelle posizioni»[256]. Che cosa vuole dirci Bourdieu con queste parole? Vuole dirci, ad esempio, che un uomo che si trovi a occupare una posizione dominante per una serie di circostanze fortunate difficilmente durerà a lungo nel suo ruolo senza un *habitus* all'altezza della sfida.

Il gusto come arma

Le ricerche di Bourdieu consentono di afferrare facilmente gli aspetti peculiari del suo approccio. Prenderemo in considerazione la ricerca sul gusto culturale e quella sul sistema di istruzione.

La distinzione

In *La distinzione* (1979), Bourdieu spiega che gli individui delle classi superiori utilizzano i gusti culturali per distinguersi, laddove, per *distinzione*, deve intendersi l'uso della cultura per tenere a distanza i gruppi subalterni: è il meccanismo descritto da Simmel nel «gioco della moda». Ad esempio, uno studente che conosca la musica classica gode di un prestigio sociale superiore rispetto ai coetanei che ascoltano soltanto la musica popolare. Un discorso analogo vale per il cinema, la letteratura, l'arte, la storia.

Come contribuisce tutto questo alla riproduzione dell'ordine sociale in favore delle classi dominanti? Troviamo la risposta di Bourdieu in un'altra delle sue opere maggiori, *La riproduzione*, pubblicata con Jean-Claude Passeron nel 1970.

Istruzione e riproduzione dell'ordine sociale

Gli studenti delle classi superiori credono che il loro successo scolastico dipenda dalle loro qualità individuali. Lo studente crede in ciò che vede: è stato esaminato e ha superato le prove brillantemente. In realtà, la partita decisiva si gioca a monte. I genitori operai hanno un capitale culturale limitato e, di conseguenza, i loro figli dispongono di mezzi limitati per affrontare la lotta per il titolo di studio. Questa lotta avviene anche per mezzo dell'*habitus*. La scuola considera educato, colto e bello, ciò che è tale per la classe dominante. Ne consegue che i figli delle classi superiori non avranno particolari difficoltà a raggiungere i canoni dell'eccellenza, giacché i gusti e le condotte ritenute eccellenti dai loro genitori sono eccellenti anche per i professori. I figli delle classi superiori, avendo l'impressione che l'ordine sociale si riproduca in modo equo e legittimo, finiranno per giudicare equa e legittima anche la posizione dominante della loro classe. Questo consente la *riproduzione dell'ordine sociale* senza particolari turbamenti, giacché l'ordine che avvantaggia i dominatori avviene con la partecipazione dei dominati, che accettano di partecipare a un gioco, dove alcuni hanno i mezzi per correre e altri a malapena quelli per camminare. Si pensi, ad esempio, a quello che accade a una società in cui bisogna accumulare sempre più titoli di studio per ambire a un lavoro prestigioso. Se aumenta il numero dei dominati che riesce a laurearsi, la classe dominante può stabilire un nuovo sistema di regole che richiede più di una laurea per ottenere un buon lavoro. Siccome i figli laureati delle famiglie benestanti hanno le risorse per studiare più a lungo, ecco che il divario tra loro e i figli

laureati delle classi subalterne torna a crescere. Persino gli uomini più svantaggiati – scrive Bourdieu in *Social Space and Symbolic Power* – tendono a percepire il mondo come naturale e ad accettarlo molto più facilmente di quanto si possa immaginare. Quando gli svantaggiati guardano il mondo con gli «occhi sociali» della classe dominante, la riproduzione sociale può avvenire senza ingombri[257] e l'ordine può considerarsi «insediato anche nei cervelli»[258].

A ben vedere, siamo alle prese con il senso comune di Gramsci: le persone accettano i modelli dominanti, che danno per scontati. Ma ritroviamo anche l'idea di Dahrendorf, secondo cui la scuola è fondamentale nell'assegnazione dei ruoli di potere e, quindi, nella mobilità sociale, che attende i giovani studenti. Con una differenza importante: Dahrendorf pensa che la scuola favorisca il talento individuale e tende all'ottimismo; Bourdieu pensa che la scuola non crei pari condizioni di partenza e tende al pessimismo. Bourdieu ha cercato di documentare la sua tesi studiando i meccanismi di selezione per accedere alla Grande École, che prepara i figli delle classi superiori francesi a entrare nell'«aristocrazia di Stato». I suoi dati confermano che la selezione viene vinta, in misura preponderante, dagli studenti che provengono da pochi licei prestigiosi e dai figli dell'alta borghesia, poiché «l'origine sociale predetermina il destino scolastico»[259]. Bourdieu, sarcasticamente, chiama questi ragazzi gli «eletti» o gli «oblati miracolati»[260], ricordando, però, che egli stesso è stato ammesso alla Grande École Normale Supérieure di rue d'Ulm nel 1951[261].

È interessante notare che Bourdieu, che è un sociologo del conflitto, si è occupato dello stesso tema di ricerca di Parsons: la riproduzione dell'ordine sociale[262], con la differenza, però, che Bourdieu si è occupato della riproduzione che si fonda sul conflitto, mentre Parsons si è occupato della riproduzione che si basa sul consenso.

La dissimulazione della violenza simbolica

Nella *Riproduzione*, Bourdieu porta a maturazione oltre dieci anni di riflessioni sulla violenza simbolica e sul modo in cui la società dissimula questo tipo di violenza. *La riproduzione* ci conduce, nuovamente, al discorso di Foucault sul potere nascosto della classe dominante: «*Ogni potere di violenza simbolica, cioè ogni potere che riesce a imporre dei significati e a imporli come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza, aggiunge la propria forza, cioè una forza specificamente simbolica, a questi rapporti di forza*»[263]. Questo brano, che apre *La riproduzione*, afferma che la violenza simbolica della classe dominante cresce nella misura in cui riesce a tenere nascosti i propri propositi alla classe dominata, la quale, non afferrando i meccanismi della riproduzione dei privilegi della classe dominante, accetta i suoi significati. Torna alla mente la lezione fondamentale di Gramsci: una classe è davvero dominante quando riesce a trasformare la propria concezione del mondo in senso comune, portando i dominati dalla propria parte. In tal modo, i dominati si ritrovano a difendere il modello di società che garantisce i privilegi della classe dominante.

Che si tratti del modo di presentare il cibo o di disporre i coperti, o che si tratti di abiti, romanzi, teatro, vini, automobili e programmi televisivi, la classe dominante è la sede del «criterio dominante di dominio»[264] imposto nella lotta. Il gusto funziona come un sistema di differenze, di «scarti differenziali»[265], che permette di manifestare le differenze sociali più radicali attraverso una battaglia simbolica.

Fotografia e potere

Bourdieu ricerca il potere delle classi dominanti anche nella fotografia, a cui dedica un volume, *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, pubblicato nel 1965. Lo scatto del fotografo sembra un gesto tecnico, un semplice automatismo, ma le inquadrature e i soggetti sono una sua scelta, la quale è tutt'altro che abbandonata all'anarchia dell'improvvisazione individuale. Ogni fotografia incorpora un intero universo sociale, basato sulla divisione della società in classi, interiorizzato dal fotografo. Gli scatti del fotografo sono «indissociabili dal sistema di valori impliciti propri di una classe, una professione o una scuola artistica, e di cui l'estetica fotografica costituisce sempre un aspetto malgrado la sua disperata protesta d'autonomia»[266]. Ma è nel suo *Homo Academicus*, pubblicato nel 1984, che Bourdieu si occupa del campo che dichiara di disprezzare più profondamente, il campo accademico, con cui ha un rapporto ambivalente e controverso, giacché Bourdieu, in quanto accademico, dichiara di nutrire un certo disprezzo anche verso se stesso e i suoi migliori allievi[267]. Dietro un'analisi sociologica rigorosa, *Homo Academicus* cela un profondo disgusto per le cosiddette «dinamiche accademiche», che sono modi di pensare e di agire che rispettano leggi particolari, e per le lotte con cui i professori cercano di acquisire un capitale simbolico sempre più cospicuo, cioè le lotte che conducono per diventare più famosi dei propri colleghi. Nelle pagine ricchissime di quest'opera, Bourdieu non manca, ovviamente, di analizzare il modo in cui i professori universitari esercitano il loro controllo sui concorsi pubblici con cui reclutano i loro nuovi colleghi, notando come spesso i professori che giudicano sono meno titolati dei candidati che vengono giudicati. Abbiamo indicato quattro tipi di capitale, ma, in realtà, Bourdieu pensa che esistano tanti tipi di capitali quanto sono i campi. Esiste anche un capitale accademico, che i professori devono replicare per riprodurre il potere che esercitano nel loro campo. Bourdieu descrive anche il modo in cui i professori ordinari utilizzano il proprio capitale accademico per sottomettere i dottorandi alla loro volontà, nella speranza di controllarli quando diventeranno i professori-dominatori di domani:

Campo accademico e capitale accademico

> Il capitale accademico si ottiene e mantiene occupando posizioni che consentono di dominare altre posizioni e coloro che le occupano, come tutte le istituzioni deputate al controllo dell'accesso al corpo, quali le commissioni di concorsi all'École Normale Superiéure e dell'*agrègation* o del dottorato o ancora il CCU. Questo potere sulle istanze di riproduzione del corpo accademico assicura ai suoi detentori un'autorità statutaria, una specie di attributo funzionale che è molto più legato alla posizione gerarchica che a proprietà straordinarie dell'opera o della persona e che si esercita non solo sul pubblico, in rapida rotazione, degli studenti, ma anche sui loro protetti che si candidano al dottorato, tra cui poi si recluteranno in via ordinaria gli *assistants* e con i quali si stabiliscono ampie e prolungate relazioni di dipendenza[268].

La lezione fondamentale di Bourdieu è che non esiste potere più grande di un potere che si riproduce senza opposizioni. Possiamo stare certi – anche questa è una lezione di Bourdieu – che tutte le volte che l'ordine sociale ci appare come un fatto naturale, il potere si è insediato nelle nostre teste. Questo discorso riguarda anche la sessualità, i rapporti di coppia e il modo di concepire la famiglia. Tutto ciò che è naturale non deve giustificarsi.

Il dominio maschile

Nel *Dominio maschile*, pubblicato nel 1998, Bourdieu spiega che il potere dell'uomo si trasforma in dominio assoluto sui corpi, nel momento in cui riesce a presentarsi come un ordine naturale: «La forza dell'ordine maschile si misura dal fatto che non deve giustificarsi: la visione androcentrica si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discorsi miranti a legittimarla. L'ordine sociale funziona come un'immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile sul quale esso si fonda»[269]. Le donne – spiega Bourdieu, recuperando le sue ricerche condotte sul finire degli anni Cinquanta in Algeria sulle strutture androcentriche dei cabili[270] – sono vittime di una concezione del mondo che fa apparire naturale un ordine frutto di una costruzione mentale, con cui l'uomo appaga la propria sete di dominio. Le donne integrano questa concezione androcentrica nel loro modo di pensare, che si traduce nell'accettazione inconscia della loro inferiorità.

La sociologia della sociologia

Bourdieu ha anche sostenuto l'importanza di una «sociologia della sociologia», di una sociologia che sappia essere critica verso se stessa, smascherando il modo in cui i sociologi ricorrono ad argomenti metodologici per nascondere i loro tentativi di accrescere il potere simbolico di cui sono avidi. Ciò che i sociologi affermano essere il modo migliore di fare ricerca è, molto spesso, soltanto il modo di fare ricerca a loro più congeniale. Un sociologo che lavori con le tecniche e le metodologie in cui è più abile troverà più facile scrivere libri e articoli scientifici. Ancor meglio, poi, se il suo modo di intendere la sociologia diventa dominante e viene utilizzato per stabilire i criteri per decidere a chi debbano essere assegnati i premi scientifici più prestigiosi e le cattedre universitarie. In questo modo, i limiti personali di un sociologo – il fatto che abbia poca dimestichezza con la storia, con la teoria, con la ricerca sul campo ecc. – vengono trasformati nei pregi dai suoi colleghi o dai giovani aspiranti studiosi. Un discorso analogo vale per quegli studiosi che dedicano la propria esistenza a studiare un singolo pensatore. È ovvio, per fare un esempio, che chi studia Gramsci abbia un interesse a vivere in un mondo in cui tutti siano convinti che Gramsci sia stato il più grande pensatore della storia. Se una simile narrazione riesce a imporsi su quelle concorrenti, l'interprete di Gramsci, vivendo di luce riflessa, vedrà crescere il proprio prestigio. Il discorso, ovviamente, vale anche per chi dedichi la propria vita a studiare qualunque altro pensatore, incluso Bourdieu.

A tale riguardo, è utile, anzi, prezioso, leggere le parole di Bourdieu, contenute in *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva* (1987):

> I sociologi pretendono di imporre come unica maniera legittima di fare sociologia quella che per loro è la più accessibile. Così, inevitabilmente «parziali», essi cercano di imporre una definizione parziale della loro scienza: penso a quei censori che fanno uso repressivo o castratore del riferimento all'empiria (quando neanche essi praticano ricerca empirica). E che, sotto l'apparenza di valorizzare le modeste prudenze contro le audacie dei teorici, domandano all'epistemologia del risentimento, che sostiene la metodologia positivista, giustificazioni per affermare che non bisogna fare quello che essi stessi non sanno fare e per imporre agli altri i loro limiti personali. Detto in altri termini, penso che una buona parte di lavori detti di «teoria» o di «metodologia» non siano che ideologie giustificatrici di una forma particolare di competenza scientifica. E un'analisi del campo della sociologia mostrerebbe forse che vi è una forte correlazione tra il tipo di capitale di

cui dispongono i differenti ricercatori e la forma di sociologia che essi difendono come l'unica dotata di legittimità[271].

Secondo Bourdieu, la «sociologia della sociologia» è una delle condizioni primarie della sociologia.

9.9 La nostra ricerca sulla violenza simbolica in un ospedale italiano

Tra il 2018 e il 2019, l'autore di questo volume ha condotto una ricerca etnografica, con la tecnica dell'osservazione partecipante, nel reparto di pediatria di un ospedale pubblico dell'Italia centrale, per studiare il rapporto tra le immigrate incinte di religione islamica e i ginecologi. La ricerca voleva studiare il conflitto che nasce tra i mariti delle donne islamiche, che non vogliono che le loro mogli si spoglino davanti ai medici e chiedono il rispetto del loro sentimento religioso, e i ginecologi e gli specializzandi maschi, che chiedono il rispetto del loro diritto a esercitare la propria professione, senza essere discriminati in base al sesso[272].

Nella maggioranza dei casi, i ginecologi e le ginecologhe del reparto avevano escogitato alcuni metodi informali per accontentare le coppie islamiche, ma la loro disponibilità si scontrava con una serie di problemi. In primo luogo, il regolamento dell'ospedale proibisce alle partorienti di decidere il sesso del ginecologo da cui saranno visitate. Inoltre, la richiesta dei coniugi islamici ostacolava la formazione degli specializzandi di sesso maschile e questo scatenava una serie di conflitti, molteplici e intrecciati, tra numerosi attori in posizioni diverse del campo ospedaliero. Vi erano almeno tre conflitti principali: a) un conflitto tra i ginecologi intransigenti e i coniugi islamici; b) un conflitto tra i ginecologi accomodanti e i ginecologi intransigenti; c) un conflitto tra i ginecologi accomodanti verso la richiesta degli islamici e gli specializzandi maschi preoccupati di essere discriminati. Nelle parole di uno di questi specializzandi: «Io mi sento mortificato nella mia professionalità tutte le volte che vengo lasciato fuori alla porta. Sono un medico, mica un guardone».

La nostra attenzione si è concentrata sui ginecologi intransigenti. Abbiamo notato che tutti loro avevano specializzandi maschi tra i loro assistenti. Abbiamo intervistato una ginecologa intransigente e, per spingerla ad aprirsi, abbiamo sostenuto le ragioni dei musulmani. La ginecologa, molto contrariata, ha detto, con un tono della voce pieno di disprezzo: «Mi scusi, questi atteggiamenti mi sembrano molto arretrati. Le sue idee mi sembrano arretrate come quelle dei pakistani che non vogliono che le loro mogli si spoglino davanti agli specializzandi». Come possiamo interpretare una simile risposta?

Citiamo un brano tratto dal nostro taccuino etnografico:

> La mia impressione è che la ginecologa [nome omesso], occupando una posizione dominante nel campo ospedaliero, cerchi di imporre i propri significati, i significati «giusti»,

> stigmatizzando gli habitus che giudica non adeguati alle regole del gioco. La tecnica di lotta dei ginecologi intransigenti consiste nel tentativo di mortificare i mariti islamici, facendoli sentire culturalmente arretrati.

Tuttavia, i mariti musulmani continuavano a opporsi, privando la violenza simbolica della sua efficacia. È importante distinguere tra l'uso e l'efficacia della violenza simbolica. Secondo Bourdieu, gli elementi fondamentali della violenza simbolica sono due: il dominio e la complicità. I mariti musulmani erano forse dominati, ma non erano complici. Per nessuno di loro era naturale che la propria moglie incinta si denudasse davanti a un medico.

Durante la nostra ricerca, abbiamo raccolto anche l'opinione di alcune donne italiane non musulmane. Una di queste ha detto: «Ho sempre vissuto con moltissima vergogna il fatto di dover rimanere nuda davanti agli specializzandi quando ero incinta. Avrei voluto essere visitata da una donna. E poi avevo paura di rivelare il mio imbarazzo per paura di sembrare arretrata o fuori luogo. Però alla fine mi sono resa conto che anche gli specializzandi devono potersi formare come le specializzande».

La testimonianza di questa donna italiana non musulmana, che si spoglia davanti ai medici contro la propria volontà, può essere interpretata come un caso di interiorizzazione delle regole del gruppo in posizione dominante da parte di un attore in posizione subalterna.

Citiamo un altro commento dal nostro taccuino etnografico:

> Mi sembra di cogliere una contraddizione del sistema culturale. La società italiana inculca nei bambini un forte senso della differenza di genere, ad esempio, separando i bagni delle bambine da quelli dei bambini sin dalle scuole materne. Questa separazione contribuisce a plasmare un particolare senso del pudore nel bambino, al quale viene insegnato che è disdicevole farsi vedere nudo dai coetanei dell'altro sesso. Quando, però, la bambina diventa adulta, ed entra nel reparto di ginecologia in stato di gravidanza, le viene richiesto di annullare il senso del pudore che le è stato inculcato.

La ricerca è stata interrotta a causa delle disposizioni contro il Covid-19, che ha limitato drasticamente gli accessi negli ospedali.

Percorso di autoverifica

1. Quali sono le tre idee fondamentali alla base della teoria del conflitto?
2. Parla della teoria dell'egemonia culturale di Gramsci.
3. Parla della reificazione in Lukács.
4. Parla della teoria del conflitto di Dahrendorf.
5. Quali sono le principali funzioni sociali del conflitto secondo Coser?
6. Parla della teoria critica della società.
7. Parla della teoria dell'agire comunicativo di Habermas.
8. In che cosa consiste la colonizzazione del mondo vitale?
9. Parla della teoria degli atti linguistici di Austin.
10. Sai spiegare i concetti di campo, *habitus* e capitale in Bourdieu?
11. Che cos'è la violenza simbolica?
12. Parla della ricerca sulle partorienti musulmane nell'ospedale italiano.

Capitolo 10

Interazionismo simbolico

10.1 Introduzione

L'interazionismo simbolico è un approccio incentrato sullo studio dell'interazione tra gli individui. Il concetto fondamentale di questa scuola è il sé, sviluppato da Charles Horton Cooley (1864-1929) e George Herbert Mead (1863-1931), prima che la parola *interazionismo simbolico* fosse coniata da Herbert Blumer (1900-1987) in *Man and Society*[1], pubblicato nel 1937.

Questo capitolo è diviso in tre parti.

Nella prima, studieremo i concetti fondamentali sviluppati da quattro autori: Cooley, Mead, Blumer e Erving Goffman (1922-1982), che però non è un interazionista simbolico: il suo approccio è detto «drammaturgico», come vedremo più avanti.

Nella seconda, ci dedicheremo alle tecniche di base della ricerca qualitativa per mostrare come avvenga il lavoro sul campo degli interazionisti simbolici e di Goffman. In questa parte, parleremo anche della ricerca di comunità condotta in Italia da Edward Banfield (1919-1999), sfociata nel libro *Le basi morali di una società arretrata.*

Nella terza parte, ci occuperemo della maggiore opera teorica di Goffman, *Frame Analysis*, e del modo in cui David A. Snow ha utilizzato il concetto di *frame* per rinnovare gli studi sui movimenti sociali.

Il capitolo si conclude con la teoria micro-sociologica di Collins sulla violenza «faccia a faccia».

10.2 Charles Horton Cooley e il sé riflesso

Il processo di auto-rispecchiamento

Nel suo *Human Nature and The Social Order*[2] (1902), Cooley espone il concetto di «sé riflesso» o «sé-specchio» (*looking glass-self*), che indica la capacità dell'uomo di osservarsi e giudicarsi dall'esterno. Il *sé riflesso è la percezione di sé, che deriva dai giudizi delle persone con cui comunichiamo* o processo di auto-rispecchiamento. Per Cooley, la società è un processo mentale, in cui il giudizio degli altri è decisivo nello sviluppo della nostra personalità: se il giudizio è negativo, sviluppiamo un sé mortificato; se è positivo, sviluppiamo autostima. In sintesi, l'ordine sociale emerge dal sé e il sé è plasmato dal processo di comunicazione attraverso un processo in tre fasi: 1) immaginiamo quale sia il nostro aspetto agli occhi degli altri; 2) immaginiamo ciò che gli altri pensano del nostro aspetto; 3) sviluppiamo un senso del nostro sé in base al giudizio degli altri. Questo processo in tre fasi ci aiuta a comprendere quanto sia afflittivo e destabilizzante, per la vita di un individuo, appartenere a un gruppo sociale circondato da pregiudizi e discriminazione: circondati da disprezzo, è probabile che finiremo per disprezzarci, talvolta in modi sottili e perversi.

Il gruppo primario

Nella sua opera successiva, *Social Organization* (1909), Cooley introduce un altro concetto, destinato a entrare nella storia della sociologia: il concetto di *gruppo primario*, con cui indica i primi gruppi che l'individuo incontra nella vita. I gruppi primari sono caratterizzati da rapporti intimi e fusionali, che hanno un impatto fondamentale sullo sviluppo delle idee, delle credenze e dei valori dei suoi membri, in altre parole, sul loro sé. La coscienza sociale, o consapevolezza della società, è inseparabile dall'autoconsapevolezza poiché l'uomo non può pensare a se stesso senza fare riferimento a un gruppo sociale di qualche tipo, così come non può pensare a un gruppo senza fare riferimento a se stesso. Il gruppo primario è il primo tramite tra l'individuo e la società.

La mente come un tutto organico

In *Social Organization,* Cooley dichiara di concepire la mente come un *tutto organico*. Il fatto che questa venga suddivisa in parti è uno stratagemma per studiarla più facilmente. Le menti agiscono insieme in un tutto vitale (*vital whole*), da cui l'individuo non è mai realmente separato. Cooley ritiene che il suo modo di concepire la mente sia coerente con l'approccio dominante nella scienza moderna, secondo cui non esiste niente che sia isolato in natura.

Nelle sue parole:

> La mente è un tutto organico fatto di individualità che cooperano, in qualche modo nello stesso modo in cui la musica dell'orchestra è fatta di suoni divergenti, ma collegati. Nessuno penserebbe che sia necessario o ragionevole dividere la musica in due tipi, quella fatta dal tutto e quella degli strumenti particolari, e non ci sono due tipi di mente, la mente sociale e la mente individuale. Quando studiamo la mente sociale concentriamo semplicemente la nostra attenzione sugli aspetti e le relazioni più ampie piuttosto che su quelli più ristretti della psicologia ordinaria[3].

La causazione reciproca

Quando Cooley usa l'espressione «unità della mente sociale», non intende dire che tutte le menti abbiano le stesse idee. Intende dire che le menti sono inserite in

un'organizzazione, che crea il fenomeno dell'*influenza* o *causazione reciproca*. Per mezzo dell'influenza reciproca, ogni cosa che accade è connessa con qualcos'altro ed è il risultato di un tutto. Cooley ricorre all'esempio dell'orchestra, il cui suono è l'espressione di una cooperazione vitale. Allo stesso modo, tutto ciò che diciamo, e che pensiamo, influenza ed è influenzato da ciò che gli altri hanno detto o pensato.

Cooley distingue due tipi di relazioni nella mente sociale: *consce* e *inconsce*.

La gran parte delle influenze che operano su di noi sono inconsce: il nostro linguaggio, le nostre arti meccaniche, il governo e altre istituzioni ci provengono, principalmente, da persone alle quali siamo collegati indirettamente e inconsciamente. Secondo Cooley, la parte conscia della mente ha una presa ancora molto limitata sulla vita degli uomini. A questo punto, Cooley verga una frase, che diventerà un'idea essenziale dell'interazionismo simbolico:

> Il sé e la società sono gemelli, conosciamo l'uno non appena conosciamo l'altro, e la nozione di un Ego indipendente è un'illusione. Questa concezione, che a me sembra piuttosto in accordo con il senso comune, non è quella più comunemente condivisa. Gli psicologi e i sociologi sono ancora infettati dall'idea che l'auto-consapevolezza sia in qualche modo primaria o antecedente rispetto alla coscienza sociale[4].

Vi è un brano di Cooley, che merita un'attenzione particolare, perché ci aiuterà a comprendere meglio la teoria di Goffman, che, proprio a questo brano, si è ispirato.

In *Human Nature and the Social Order*, Cooley spiega che gli uomini presentano la caratteristica di voler apparire sempre migliori di ciò che sono:

> Se non tentassimo mai di mostrarci un poco migliori di quello che effettivamente siamo, come potremmo migliorarci o svilupparci interiormente traendo spunti dal mondo esterno? Ed è lo stesso impulso di mostrare al mondo un aspetto migliore e più idealizzato di noi stessi che trova poi espressione organizzata nelle varie classi e professioni, ciascuna delle quali ha in certo modo, un gergo ed un atteggiamento che ognuno dei suoi membri assume perlopiù inconsciamente, ma che ha lo stesso effetto di un complotto per far leva sulla credulità altrui. Esiste un linguaggio non soltanto della teologia e della filantropia, ma anche della giurisprudenza, della medicina, dell'insegnamento e perfino della scienza[5].

Per l'importanza dei suoi studi sull'auto-rispecchiamento, Cooley è considerato un precursore dell'interazionismo simbolico.

10.3 La scuola di Chicago

Approccio empirico e ricerca sul campo

Blumer ha rivendicato il suo legame con la cosiddetta scuola di Chicago, che, negli anni Venti e Trenta, si distinse per il suo approccio empirico e le sue ricerche qualitative sul campo, con la tecnica dell'osservazione partecipante[6]. È proprio

nell'Università di Chicago che Albion Small fonda il primo dipartimento di sociologia nel 1892. William I. Thomas (1863-1947), Robert E. Park, ma anche George Herbert Mead, che però era un filosofo, hanno dato un contributo formidabile allo sviluppo della scuola di Chicago.

Tra le ricerche più celebri di questa scuola, figurano quelle di Nels Anderson sugli uomini senza fissa dimora, di Frederic M. Trasher sulle bande di giovani delinquenti, e di Louis Wirth sui ghetti, pubblicate, rispettivamente, nel 1923, 1927 e 1928[7]. La città è il laboratorio principale della scuola di Chicago, il cui approccio è detto anche «ecologico». L'ecologia è quella branca della biologia che studia le relazioni tra gli organismi e il loro ambiente naturale. Analogamente, la scuola di Chicago attribuisce grande importanza alla relazione tra i fenomeni sociali e l'ambiente fisico della città come, ad esempio, la densità degli abitanti, l'organizzazione degli spazi, delle strade, delle piazze ecc. Uno dei lasciti maggiori della scuola di Chicago è rappresentato dal volume *La città*[8] (1925), una raccolta di saggi di Robert E. Park, Ernest W. Burges e Roderick D. McKenzie. I fautori della scuola di Chicago rimproveravano a Parsons di essere troppo teorico, mentre i seguaci di Parsons rimproveravano a Park e ai suoi colleghi di esserlo troppo poco. Entrambe le critiche appaiono ingenerose. Sappiamo che Parsons ha condotto alcune importanti ricerche sul campo, mentre Park si era dotato di una «preparazione teorica solida»[9], recandosi in Germania, tra il 1899 e il 1903, dove aveva frequentato i corsi di Simmel a Berlino e dove aveva scritto la tesi di dottorato sotto la guida di Wilhelm Windelband, poi pubblicata in tedesco nel 1904, con il titolo *La folla e il pubblico*[10].

10.4 Mead e la formazione del sé

Mente, sé e società

All'Università di Chicago, come abbiamo accennato, insegnava anche George Herbert Mead, che Howard S. Becker ha giustamente incluso tra i principali fondatori della scuola di Chicago[11]. Nel suo *Mente, sé e società* (1934), Mead ha elaborato la teoria del sé più influente sull'interazionismo simbolico. La sua interpretazione del sé è ritenuta più interazionista di quella di Cooley per il peso maggiore attribuito ai ruoli sociali, che gli individui imprimono nella loro mente sin da bambini, rendendo possibile l'organizzazione della società. Mead ha denominato il suo approccio «psicologia sociale comportamentista», o «behaviorismo sociale», per chiarire che la sua teoria dà pari importanza all'esperienza interiore della persona e al comportamento esteriore:

> La psicologia sociale è comportamentista nel senso che prende le mosse da un'attività osservabile – il processo sociale dinamico e gli atti sociali che sono i suoi elementi costitutivi – e tale attività viene studiata ed analizzata scientificamente. Ma non è comportamentista nel senso di ignorare l'esperienza interiore dell'individuo – la fase interiore del processo e dell'attività. Al contrario, essa si occupa in modo particolare del sorgere di questa esperienza all'interno del processo complessivo. Essa, semplicemente, procede

> dall'esterno verso l'interno, invece che dall'interno verso l'esterno, nell'intento di determinare in quale modo questa esperienza scaturisca nel corso del processo[12].

Secondo Mead, il sé non è un dato, un'entità inserita nella persona sin dalla nascita, ma un processo, che prende corpo attraverso la comunicazione con il mondo circostante. Quando parla di comunicazione, Mead intende la «comunicazione di simboli significativi»[13] e non qualunque tipo di comunicazione. Senza il linguaggio, il sé non potrebbe svilupparsi. Comunicazione, linguaggio e simbolo sono un trittico fondamentale: affinché si abbia la comunicazione intesa da Mead, è necessario che un simbolo susciti nel sé dell'attore la reazione che suscita nel sé degli altri. Il simbolo deve essere universale, nel senso di avere lo stesso significato per ogni persona che si trovi nella stessa situazione. C'è linguaggio quando uno stimolo produce sull'individuo un effetto pari a quello che produce sugli altri: «Il linguaggio in senso pregnante – scrive Mead – è quel tipo di gesto vocale che tende a far sorgere nell'individuo l'atteggiamento che esso fa sorgere negli altri»[14]. La comunicazione richiede il linguaggio, che richiede, a sua volta, un sistema di simboli condiviso dalle persone coinvolte in un'interazione. Finché l'individuo non è in grado di mettersi in comunicazione con le altre persone, attraverso un insieme di simboli che susciti in lui le stesse risposte che suscita negli altri, non è possibile conseguire quel contenuto mentale che Mead chiama il sé:

Comunicazione, linguaggio e simbolo

> Il processo del linguaggio è un elemento essenziale per lo sviluppo del sé. [...] Il se è qualcosa che ha uno sviluppo; non esiste alla nascita, ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso[15].

Non è il sé che crea la società; è la società che forma il sé. Tuttavia, una volta che il sé abbia preso forma, si conserva, anche se l'individuo fuoriesce dalla società: «Una volta che il sé è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita»[16]. Secondo Mead, ogni individuo è portatore di una molteplicità di sé particolari, ognuno dei quali si attiva in base al tipo di comunicazione in cui l'individuo si trova coinvolto: «Noi smembriamo i nostri sé in differenti sé, di tutti i generi, in relazione ai nostri conoscenti. Discutiamo di politica con uno e di religione con un altro. Vi sono sé differenti, di ogni sorta, corrispondenti a tutti i tipi delle diverse reazioni sociali»[17]. La personalità è molteplice. Questa concezione è coerente con l'impostazione complessiva di Mead, secondo cui non esiste un sé disgiunto dal processo sociale: «È il processo sociale stesso a essere responsabile della comparsa del sé»[18]. Tuttavia, Mead è anche convinto che questa molteplicità di sé si organizzi nell'individuo, in modo da formare un «sé complessivo»[19], capace di armonizzarsi con la comunità, a cui appartiene, e con la situazione, in cui si trova.

La molteplicità del sé

Mead ripete, un gran numero di volte, che *il tratto distintivo del sé è di essere oggetto a se stesso*, con una precisazione: non tutto ciò che l'uomo fa coinvolge il suo rapporto con il sé. Mead ricorre all'esempio dell'uomo che corre per scappare da un inseguitore. In questo caso, l'uomo in fuga è interamente impegnato nella corsa

Il sé è oggetto a se stesso

e il sé resta escluso dalla sua esperienza, che si esaurisce negli oggetti circostanti[20].

Scrive Mead:

> *Il sé si caratterizza con l'essere oggetto a sé stesso.* [...] Ciò che voglio mettere in chiaro è la caratteristica del sé di essere oggetto a se stesso. Questa caratteristica è messa in evidenza dalla stessa parola sé (*self*): si tratta di un riflessivo e indica ciò che può essere al contempo soggetto e oggetto. [...] Come può un individuo porsi al di fuori di sé (sperimentalmente) in modo tale da divenire oggetto a se stesso? Questo è il fondamentale problema psicologico della personalità o della coscienza del sé e la sua soluzione va trovata ricorrendo al processo della condotta, o dell'attività sociale nella quale la persona presa in considerazione o l'individuo è inserito. [...] È, quindi, necessario, perché si abbia una condotta razionale, che l'individuo assuma un atteggiamento obiettivo, impersonale nei confronti di se stesso, che divenga oggetto rispetto a se stesso. [...] L'individuo ha esperienza di se stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità alla quale egli appartiene. [...] e diventa oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento. [...] Quando qualcuno parla e replica a se stesso allo stesso modo in cui l'altra persona replica a lui; allora noi abbiamo un tipo di comportamento nel quale gli individui diventano oggetti a se stessi. [...] Il sé, proprio in quanto può essere oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale. [...] *Una volta che il sé è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita,* ma che ha ancora come compagno se stesso, ed è in grado di pensare e conversare con se stesso allo stesso modo in cui prima ha comunicato con gli altri. [...] Si può parlare con il proprio sé nella stessa misura con cui si potrebbe parlare con un'altra persona[21].

Imitazione, gioco semplice e gioco organizzato

Per quanto riguarda il processo di formazione del sé, Mead individua tre fasi fondamentali, che coinvolgono il rapporto tra il bambino e la società circostante: la fase dell'*imitazione*, la fase del *gioco semplice* e la fase del *gioco organizzato*.

Nella fase dell'*imitazione*, il bambino si limita a imitare i gesti dei genitori senza capire che cosa stia facendo.

Nella fase del *gioco semplice* (*play*), il bambino inizia ad assumere i primi ruoli giocando a fare la mamma, il maestro, il poliziotto. Un esempio di gioco «semplicissimo»[22] è il nascondino, che prevede l'esistenza di due soli ruoli in opposizione tra loro: il ruolo di chi cerca e il ruolo di chi si nasconde. Mead precisa che il *gioco puro e semplice* serve ad assumere le funzioni degli altri, ma questo non è sufficiente per giungere alla coscienza del sé nel pieno senso del termine. Occorre di più: occorre imparare a organizzare la divisione delle funzioni.

Nella fase del gioco organizzato (*game*), il bambino capisce che il suo ruolo deve interagire con gli altri ruoli in maniera sempre più complessa. Mead cita l'esempio della squadra di baseball. Ogni giocatore, per rendersi utile alla squadra, deve imparare ad armonizzare il proprio ruolo con quello dei compagni. Tutto questo richiede che il bambino impari a capire che gli altri hanno delle aspettative verso di lui, o meglio, verso il suo ruolo:

> Se poniamo a confronto il «giocare» puro e semplice con la situazione che si presenta in un gioco organizzato, notiamo una differenza essenziale nel fatto che il bambino che

> prende parte a un «gioco organizzato» deve essere pronto ad assumere la parte di tutti gli altri partecipanti a quel «gioco», e che questi ruoli differenti devono trovarsi in rapporto ben determinato tra loro. [...] In un gioco a cui partecipi un determinato numero di individui, il bambino che ricopre un ruolo deve essere pronto ad assumere il ruolo di qualsiasi altro bambino. Se gioca in una squadra di baseball egli deve poter assumere ogni posizione che ha relazione con la sua stessa posizione. Deve sapere ciò che ciascun altro sta per fare per portare avanti il suo gioco. Egli deve assumere ciascuna di queste posizioni diverse. [...] Nel gioco organizzato, quindi, esiste un insieme di risposte degli altri partecipanti così organizzato, che il modo di agire dell'uno provoca gli appropriati modi di agire dell'altro[23].

Vorremmo dire che, sugli studi di Mead, è possibile costruire un criterio sociologico per stabilire quando una persona sia «matura». Il criterio è il seguente: una persona può essere considerata matura quando impara a gestire correttamente i propri ruoli in base alle aspettative della società in cui vive. Ad esempio, è immaturo il neolaureato che, sul luogo di lavoro, continui ad avere gli atteggiamenti che aveva da studente, come quello di arrivare tardi in ufficio o di giustificare le violazioni degli obblighi contrattuali ricorrendo a scuse legate a problemi familiari o a improbabili motivi di salute. In questi casi, il datore di lavoro dice che quella persona è «immatura», volendo intendere che non è ancora uscita dal ruolo di studente per entrare nel ruolo di professionista regolarmente stipendiato.

L'altro generalizzato

L'acquisizione dell'identità sociale

Se la fase del gioco organizzato viene superata con successo, nasce, nel bambino, una persona senza volto, che Mead chiama *l'altro generalizzato*. Il bambino non ha più bisogno di interagire direttamente con le persone per capire che cosa debba fare nei vari momenti della sua giornata. L'altro generalizzato lo accompagna sempre, anche quando è solo. Con lo sviluppo dell'altro generalizzato, il bambino acquisisce finalmente un'identità sociale: egli è ciò che gli altri si aspettano che egli sia. Come appare evidente, si tratta di una teoria dello sviluppo della personalità piuttosto diversa da quella di Durkheim. Mead vede lo sviluppo della personalità come un processo relativamente armonioso tra il bambino e la società. Di contro, Durkheim pensa che il bambino sia in conflitto con la società e che il ricorso alla forza nella sua prima socializzazione sia imprescindibile: la volontà del bambino, per Durkheim, deve essere piegata.

L'altro generalizzato non è altro che il gruppo sociale che si inserisce nella mente e, quindi, nella vita di ciascuno dei suoi membri.

Nelle parole di Mead:

> La comunità o il gruppo sociale organizzato che dà all'individuo la sua unità in quanto sé, si può denominare l'«altro generalizzato». L'atteggiamento dell'«altro generalizzato» è l'atteggiamento dell'intera comunità. Così, ad esempio, nel caso di un gruppo sociale quale può essere la squadra di baseball, la squadra è l'«altro generalizzato», in quanto essa – come processo organizzato o attività sociale – si inserisce nell'esperienza di ciascuno dei suoi singoli membri. [...] È sotto la forma dell'altro generalizzato che

> il processo sociale influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è in questo modo che il processo sociale o la comunità si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare dell'individuo. Nel pensiero astratto l'individuo assume l'atteggiamento dell'altro generalizzato nei propri confronti, trascurando l'espressione di esso in altri particolari individui [...]. Ma solo con l'assumere, nell'uno o nell'altro di questi casi, l'atteggiamento dell'altro generalizzato nei propri confronti, egli può pensare; in quanto solo così il pensiero – o il discorso di gesti interiorizzato che costituisce il pensiero – può verificarsi. [...] Il «gioco organizzato» ha una logica di tal genere che in esso è resa possibile una tale organizzazione del sé: vi è un fine determinato da raggiungere; le azioni dei diversi individui sono tutte correlate l'un l'altra in riferimento a quel fine, in modo tale da non entrare in conflitto tra di loro: un giocatore non è in conflitto con se stesso se, giocando assume l'atteggiamento funzionale tipico di un altro giocatore. [...]. Il «gioco organizzato» è quindi un esempio esplicativo della situazione dalla quale sorge una personalità organica. Il bambino, in quanto assume l'atteggiamento dell'altro e lascia che l'atteggiamento dell'altro determini ciò che sta per fare in riferimento ad un fine comune da raggiungere, diventa un membro organico della società. Egli sta rilevando la morale della società e sta diventando un membro essenziale di essa. Appartiene ad essa in quanto lascia che il modo di agire dell'altro, che egli assume come suo, regoli la sua stessa immediata espressione. Siamo in presenza di un certo tipo di processo organizzato[24].

Di particolare interesse è l'analisi di Mead della figura del militante politico e del suo rapporto con il partito. Nel momento in cui il partito conquista la mente del suo adepto, questi si relaziona agli altri membri della comunità in base agli orientamenti del partito, che diventa, in tal modo, uno schema mentale, che filtra il rapporto con gli altri:

> In politica, per esempio, l'individuo identifica se stesso con tutto un partito politico e fa propri gli atteggiamenti organizzati di tutto quel partito nei confronti degli altri appartenenti alla comunità sociale e dei problemi che il partito deve fronteggiare all'interno di una data situazione sociale; e, conseguentemente, reagisce o risponde entro i limiti degli atteggiamenti organizzati del partito come complesso. Egli entra così in una particolare serie di relazioni sociali con tutti gli altri individui che appartengono a quel partito politico; e, per questa stessa via, egli entra in diverse altre serie di relazioni sociali, rispettivamente con altre classi di individui, mentre gli individui appartenenti a ciascuna di queste classi sono membri di qualcuno degli specifici sottogruppi organizzati – definiti in termini socialmente funzionali – dei quali è membro egli stesso entro l'intera società data o comunità sociale[25].

L'Io e il Me

In Mead il sé, cioè la personalità, si articola in due istanze: l'Io e il Me. L'Io è l'idea che abbiamo di noi stessi, da cui dipende il modo in cui ci poniamo verso gli altri e il mondo in generale. Il Me è il modo in cui gli «altri significativi» – genitori, amici ecc. – ci vedono. L'Io reagisce al Me attraverso un dialogo mentale. Se, ad esempio, Io penso di essere generoso, reagisco negativamente al fatto che gli altri pensino di Me che Io sia egoista. In tal caso, dico: «Io non sono ciò che gli altri dicono di Me». L'Io è la parte più originale e creativa del sé, la parte in grado di improvvisare e di stupire, ed è pertanto fondamentale per il mutamento sociale. Il Me, invece, è la parte conformista del sé. L'Io rappresenta l'individuo; il Me rap-

presenta la società. Sappiamo, da Durkheim, che nessuna società potrebbe esistere senza una certa misura di conformismo. Troviamo questa tesi anche in Mead, ma con argomenti diversi.

Siccome la distinzione di Mead tra Me e Io è stata molto importante per gli sviluppi della sociologia, può essere utile porla in maggiore risalto, leggendo questo brano di Habermas, che si distingue per la sua chiarezza. In *Teoria dell'agire comunicativo*, Habermas ha dedicato un capitolo a Mead, a cui ha attribuito un posto d'onore tra i fondatori della sociologia moderna accanto a Weber e Durkheim: «Mead e Durkheim appartengono come Weber alla generazione dei padri fondatori della sociologia moderna»[26].

In questo brano, Habermas paragona il Me di Mead al super-Io di Freud e scrive:

> Mead analizza la formazione dell'identità sotto il titolo di una relazione fra Me e Io. L'espressione Me designa la prospettiva dalla quale il bambino, assumendo egli stesso nei propri confronti le aspettative dell'Altro generalizzato, costituisce un sistema di controlli comportamentali interni. Attraverso l'interiorizzazione dei ruoli sociali si forma una struttura di super-io gradualmente integrata, che consente all'agente di orientarsi in base a pretese di validità normativa. Contemporaneamente a questo super-io – il Me –, si forma l'io, il mondo soggettivo delle esperienze vissute accessibili in modo privilegiato. [...] Mead concepisce l'io come la capacità generalizzata di trovare soluzioni creative per le situazioni nelle quali sia in gioco qualcosa di simile all'autorealizzazione della persona[27].

Il comportamentismo sociale

Uno dei tanti preziosi chiarimenti offerti da Habermas riguarda le differenze metodologiche tra il comportamentismo e il «comportamentismo sociale» o «behaviorismo sociale» di Mead.

In primo luogo, il comportamentismo è interessato al comportamento del singolo organismo che reagisce agli stimoli dell'ambiente, mentre Mead rivolge la sua attenzione all'interazione nella quale almeno due organismi si rapportano l'uno all'altro e interagiscono reciprocamente.

In secondo luogo, il comportamentismo concepisce il comportamento come reazione comportamentale osservabile, mentre Mead vuole che il comportamento sia inteso anche come comportamento orientato simbolicamente per consentire la ricostruzione delle strutture universali di interazione mediate attraverso il linguaggio. Insomma, scrive Habermas: «Mead si interessa ai simboli linguistici solo in quanto essi mediano le interazioni, i modi di comportamento e le azioni di più individui. [...] Mead si prefigge il compito di cogliere le caratteristiche strutturali dell'interazione mediata simbolicamente»[28].

Un altro chiarimento di Habermas riguarda la differenza tra l'autorità dell'«altro generalizzato» di Mead e l'autorità che si basa soltanto sul potere di ricorrere alle sanzioni: l'autorità dell'*altro generalizzato* – precisa Habermas – poggia sul consenso. Grazie all'*altro generalizzato*, l'individuo considera le sanzioni del gruppo come le proprie sanzioni rivolte da se stesso contro se stesso, e questo presuppone il consenso dell'individuo verso la norma, per la cui violazione viene punito[29].

Cooley e Mead sono considerati due fondatori della psicologia sociale. Molti lavori dei sociologi e degli psicologi sociali traggono ispirazione dai loro concetti di *sé-specchio* e di *altro generalizzato*. Tuttavia, come è stato opportunamente notato

da vari autori[30], tra cui lo stesso Habermas[31], sia Cooley, sia Mead hanno avuto il loro grande ispiratore nel lavoro di William James (1842-1910), che nel suo *Principi di psicologia*[32], pubblicato nel 1890, ha considerato, per la prima volta, il sé come l'elemento centrale di collegamento tra il mondo mentale dell'individuo e il mondo esterno. Cooley e Mead hanno ripreso e rielaborato la concezione sociale del sé di James[33]. Mead, nel suo *Mente, sé e società*, riconosce il proprio debito verso James. Dopo averlo citato con parole lusinghiere, Mead precisa che le novità sorgono nell'Io, dove si trovano i valori più importanti.

10.5 Herbert Blumer

Mead è stato celebrato da Blumer, nel suo libro *Interazionismo simbolico* (1969), che esalta la ricerca sul campo con la tecnica dell'osservazione partecipante. Recuperando la lezione della scuola di Chicago, Blumer respinge la ricerca quantitativa e scrive che l'interazionista simbolico deve studiare i movimenti studenteschi, le sette religiose ecc. in modo ravvicinato. Il suo rifiuto del comportamentismo, e dei metodi di ricerca che studiano il comportamento umano al chiuso di un laboratorio oppure dietro a una scrivania, è esplicito[34]. Per quanto riguarda la critica teorica al comportamentismo, Blumer ritiene che, tra lo stimolo e l'azione, ci sia l'interpretazione. Gli uomini non agiscono automaticamente e non sono paragonabili ai cani, che ripetono lo stesso comportamento, fino a quando vengono premiati con il cibo. L'uomo considera anche le intenzioni degli altri. Il significato delle cose per gli individui ha una centralità assoluta nell'interazionismo simbolico. Blumer arriva addirittura a scrivere che ignorare il significato soggettivo equivale a «falsificare»[35] il comportamento. Secondo Blumer: «Una società consiste di individui che interagiscono. Le attività dei suoi membri si determinano soprattutto nella risposta di uno a un altro o in un rapporto reciproco»[36].

Le tre premesse dell'interazionismo simbolico

L'interazionismo simbolico di Blumer poggia su tre premesse: a) *gli individui agiscono verso le cose in base al significato che esse hanno per loro*; b) *il significato delle cose sorge dall'interazione sociale di ciascuno con i propri simili*; c) *questi significati sono trattati e modificati attraverso un processo interpretativo usato dalla persona nel rapporto con le cose che incontra.*

Blumer riconosce che l'interazionismo simbolico non può pensare di distinguersi affermando semplicemente che gli individui agiscono verso le cose in base al loro significato, giacché questo principio è difeso anche da altri approcci. La differenza decisiva si trova nella seconda premessa, cioè nel modo in cui l'interazionismo simbolico spiega le origini del significato: un modo originale, assicura Blumer, che si contrappone alle due spiegazioni tradizionali.

Per la prima tradizione, il significato si trova nelle cose: una sedia è una sedia e una mucca è una mucca. Secondo questo approccio, caratteristico del realismo filosofico, il significato emana dalla cosa.

Per la seconda tradizione, il significato non si trova nella cosa, ma nella psiche. In questo caso, il significato delle cose viene collocato negli elementi psicologici della persona. Questo approccio trascura il processo di formazione dei significati nella mente.

Per l'interazionismo simbolico, invece, i significati si formano durante l'interazione. Il significato non emerge da parametri prestabiliti, ma nel corso dell'azione.

Nelle parole di Blumer:

> L'interazionismo simbolico ritiene che il significato abbia un'origine differente da quella indicata dalle due visioni dominanti sinora considerate. Non ritiene che emani dalla composizione intrinseca della cosa che ha significato né che derivi da una fusione di elementi psicologici della persona. Lo vede invece sorgere dal processo di interazione tra le persone. Per cui il significato di una cosa, per una persona, nasce dal modo in cui altre persone agiscono nei suoi confronti rispetto a quella cosa: le loro azioni contribuiscono infatti a definire la cosa per la persona. Perciò l'interazionismo simbolico vede i significati come prodotti sociali, creazioni formate e determinate dalle attività di definizione svolte dalle persone nel loro interagire.

I significati si formano nell'attore attraverso un processo di interpretazione, diviso in due fasi. Nella prima fase, l'attore interagisce con se stesso, precisando il significato delle cose verso cui sta agendo. Nella seconda, continua a essere impegnato in un processo di comunicazione con se stesso, ma adesso i significati iniziano a trasformarsi in base alle sue stesse azioni e alla situazione in cui è coinvolto. Mentre interagisce, l'attore seleziona, controlla, sospende, raggruppa e trasforma i significati. In sintesi, il significato può essere collocato: a) nella cosa; b) nella psiche; c) nell'azione sociale: quest'ultimo è il caso dell'interazionismo simbolico, secondo cui l'attore gestisce i significati in modo flessibile durante la sua azione. Come in Cooley e in Mead, anche in Blumer il processo di auto-interazione è fondamentale nell'azione.

Le immagini originali

Lo schema della società, e della condotta umana, dell'interazionismo simbolico si basa su sei idee fondamentali, che Blumer chiama anche «immagini originali»[37].

La natura della società umana o della vita del gruppo umano.

Secondo Blumer, la società o i gruppi umani esistono fondamentalmente nell'azione e devono essere considerati in base ai suoi caratteri. La società umana è azione. La cultura, le consuetudini, le tradizioni, le norme, i valori, le regole derivano da quello che la gente fa. Allo stesso modo, la posizione sociale, lo *status*, il ruolo, l'autorità e il prestigio, in una parola, la struttura sociale, derivano dal modo in cui la gente interagisce: «Un principio cardinale dell'interazionismo simbolico è che uno schema empiricamente orientato della società umana, quale ne sia l'origine, deve rispettare il fatto che, in prima e ultima istanza, è composta da individui impegnati nell'azione»[38].

La natura dell'interazione sociale

Secondo Blumer, gli individui devono tenere conto di ciò che ognuno di loro fa o sta per fare. Ciò che gli altri fanno contribuisce a formare la nostra condotta e questo ci impone di accordare le nostre azioni a quelle degli altri. Gli altri non sono un

palcoscenico su cui conduciamo una serie di azioni, programmate in precedenza. Ciò che faremo dipende da ciò che faranno gli altri: «L'interazione sociale è un processo che forma la condotta umana»[39].

Interazione non simbolica e simbolica

Blumer distingue tra *interazione non simbolica*, che si verifica quando rispondiamo all'azione altrui senza interpretarla, e *interazione simbolica*, che implica il ricorso all'interpretazione. Come esempio di interazione non simbolica, Blumer cita l'esempio del pugile che solleva il braccio automaticamente per pararsi dal colpo dell'avversario. Se però il pugile intende il movimento dell'avversario come una finta, allora l'interpretazione è simbolica. Blumer scrive che gli individui sono impegnati notevolmente nell'interazione non simbolica, ma il loro modo tipico di interagire è simbolico. La condizione necessaria per agire simbolicamente è l'assunzione reciproca di ruolo «L'interazione simbolica rende di fatto la vita del gruppo umano un processo costituente e non solo l'arena dove esprimere i fattori preesistenti»[40].

La natura degli oggetti

Oggetti fisici, sociali e astratti

Abbiamo detto che l'interazionismo simbolico è il processo attraverso cui l'attore sociale attribuisce significato agli oggetti, che Blumer distingue in: a) *oggetti fisici*: come sedie, alberi o biciclette; b) *oggetti sociali*, come studenti, preti e amici; c) *oggetti astratti*, come principi morali, dottrine filosofiche, idee come giustizia, sfruttamento, compassione. Un oggetto è qualunque cosa suscettibile di essere identificata e a cui si possa fare riferimento. Il significato che attribuiamo agli oggetti nasce dal modo in cui li vediamo definiti dalle persone con cui interagiamo. Una stella del cielo, scrive Blumer, è molto diversa per un astrofisico moderno rispetto a un pastore dei tempi antichi.

L'individuo come organismo agente

Il sé è un oggetto

Gli individui hanno un sé, grazie al quale possono interagire con se stessi. Anche il sé è concepito come un oggetto. Ciò diventa evidente quando siamo arrabbiati con noi stessi, quando ci rimproveriamo, quando ci poniamo delle domande, a cui diamo delle risposte, o quando ci diamo delle indicazioni per programmare le nostre attività. Assumendo il ruolo degli altri, possiamo vederci con i loro occhi. Ne deriva che: «Ci vediamo in base a come gli altri ci vedono e definiscono»[41].

La natura dell'azione umana

Azione individuale e azione collettiva

L'individuo dell'interazionismo simbolico costruisce e guida la propria azione. Egli è un protagonista assoluto di quello che gli accade e di ciò che accade agli altri. L'azione umana consiste nel prendere in considerazione gli oggetti del mondo sociale, interpretarli e darsi una linea di condotta coerente con quell'interpretazione, che peraltro è sempre in evoluzione. Per comprendere l'azione di un individuo, dobbiamo immedesimarci nel processo con cui definisce gli oggetti. Blumer precisa che i principi dell'interazionismo simbolico si applicano non soltanto ai comportamenti individuali, ma anche a quelli collettivi: «Così tanto che la collettività sia un esercito impegnato in una campagna, una corporazione che cerca di espandere le sue operazioni o una società che cerca di correggere un bilancio di vendite sfavorevoli, deve costruire la propria azione attraverso un processo di inter-

pretazione di quanto sta accadendo nella sua area di attività. [...] L'azione comune o collettiva è un prodotto di quel processo di interazione interpretativa»[42].

I collegamenti dell'azione

Quando l'interazionismo simbolico parla di azione comune, si riferisce non alla semplice aggregazione delle azioni individuali, bensì a un insieme di azioni connesse e articolate. Blumer precisa che il compito dello scienziato sociale è sempre lo studio dell'azione comune e delle collettività: «Un'azione comune, fatta dalle azioni di componenti distinte che entrano nella sua formazione, differisce da ciascuna di loro e da una loro semplice aggregazione. L'azione comune ha una sua specificità»[43]. Secondo l'interazionismo simbolico, un'azione comune deve essere strutturata ogni volta come nuova. La società non è un ordine vivente costituito, precedente e indipendente rispetto ai propri membri. Blumer rifiuta l'idea che gli individui aderiscano, meccanicamente, a un sistema di valori, norme, regole e sanzioni, che dica loro cosa fare. Gli individui devono ripartire daccapo tutti i giorni: ogni volta che si incontrano, danno vita al mondo sociale, formando e usando i significati.[44]

Blumer esprime l'idea che gli individui ricreino continuamente l'ordine sociale in questa pagina di *Interazionismo simbolico*, particolarmente preziosa perché riassume le sue idee fondamentali:

La metodologia dell'interazionismo simbolico

> Voglio considerare anzitutto le situazioni ripetitive e stabili dell'azione comune. Nella società, particolarmente in una società strutturata, la maggior parte delle azioni ha la forma di modelli ricorrenti di azione comune. Nella maggior parte delle situazioni nelle quali la gente agisce reciprocamente ha già prima chiaro come agire e come agiranno gli altri. Condividono significati comuni e prestabiliti di ciò che ci si aspetta dall'azione dei partecipanti e così ognuno è in grado di orientare il proprio comportamento in base a tali significati. [...] Nella vita del gruppo sorgono costantemente nuove situazioni problematiche rispetto alle quali le regole esistenti sono inadeguate. [...] va riconosciuto che anche nel caso di un'azione comune prescritta e ripetitiva, ogni sua parte va ristrutturata. I partecipanti dovranno costruire di nuovo le rispettive direttrici di azione e adattarle reciprocamente nel processo attuale della designazione e dell'interpretazione. [...] L'azione comune ha una vita che gli scienziati sociali possono difficilmente continuare a ignorare [...]. Una istituzione, una rete non funzionano automaticamente, per dinamiche interne o per esigenze del sistema, ma perché le persone, in differenti luoghi, fanno alcune cose che derivano dalle loro definizioni della situazione nella quale agiscono. [...] I partecipanti coinvolti nella formazione di una nuova azione comune vi riverseranno sempre il mondo degli oggetti, il gruppo di significati e gli schemi di interpretazione che già posseggono. Così la nuova forma di azione comune emerge sempre da, ed è connessa a un suo contesto precedente[45].

La metodologia dell'interazionismo simbolico scaturisce direttamente dalle sue numerose premesse di fondo, che proviamo a riassumere come segue: la società umana è un processo dinamico di attività in divenire, in cui tutti interpretano tutto e agiscono in base ai significati che le cose hanno per loro.

Come possiamo tradurre queste idee in una ricerca tra persone viventi?

Blumer risponde a questa domanda nel capitolo dedicato alla metodologia dell'interazionismo simbolico, in cui esalta l'osservazione partecipante, tipica della scuola di Chicago.

La metodologia dell'interazionismo simbolico

Il coinvolgimento diretto del ricercatore

Per rispettare i principi della scienza empirica, l'interazionismo simbolico deve fornire una conoscenza verificabile della vita di gruppo. Siccome la società è una rete di rapporti tra individui viventi, il ricercatore deve condurre le proprie ricerche sul campo, osservando, ascoltando e rivolgendo domande alle persone oggetto della sua ricerca. *Il ricercatore deve studiare il mondo sociale per coinvolgimento personale diretto.* Se vuole studiare l'uso delle droghe da parte dei giovani, deve entrare in rapporto intimo con le loro aree di vita. Quando i ricercatori si avvicinano a una realtà sociale che non conoscono, fanno uso di pregiudizi e di idee prestabilite. È comprensibile che accada: i ricercatori sono uomini come tutti gli altri e l'unico modo che l'uomo ha di avvicinarsi all'ignoto è quello di fare ricorso a immagini già possedute. Un ricercatore deve essere sempre consapevole di essere posseduto da una grande quantità di luoghi comuni: in questo modo potrà recarsi sul campo con il giusto spirito scientifico, che impone di rivedere i propri schemi mentali di partenza in base all'esperienza. Ecco perché il ricercatore deve stare molto vicino ai gruppi sociali che vuole studiare. Soltanto in questo modo potrà acquisire una conoscenza di prima mano della loro vita sociale e guardare il loro mondo in profondità. Blumer cita a più riprese Darwin, come studioso esemplare da imitare, e chiama «esame naturalistico diretto del mondo sociale empirico»[46] il tipo di ricerca che propugna contro le procedure standardizzate di tipo statistico. Tuttavia, scendere sul campo per condurre un esame naturalistico diretto non è affatto facile. Per agire proficuamente, Blumer suggerisce di dividere la ricerca sul campo in due fasi fondamentali: l'*esplorazione* e l'*ispezione*, che rappresentano, rispettivamente, la fase della descrizione e quella dell'analisi.

L'esplorazione

La fase della descrizione

Nella fase dell'esplorazione, il ricercatore si reca per la prima volta in un ambiente a lui sconosciuto e cerca di farsi un'idea, la più precisa possibile, dei suoi significati e del suo modo tipico di interagire. La ricerca esplorativa è molto flessibile. Il ricercatore deve sentirsi libero di seguire qualsiasi pista e di passare da un'idea all'altra, mentre raccoglie il maggior numero possibile di informazioni in modo ravvicinato per correggere le proprie idee preconcette. Durante l'esplorazione, il ricercatore deve preoccuparsi soprattutto di descrivere l'ambiente in cui si muove, prendendo molti appunti perché la memoria è soggetta al fenomeno dell'erosione dei ricordi. Il ricercatore deve ricorrere all'osservazione diretta, intervistare le persone, ascoltare le loro conversazioni, acquisire i resoconti delle loro storie di vita, utilizzare lettere e diari, consultare registri pubblici. Blumer attribuisce particolare importanza all'«informatore», quella persona particolarmente inserita in un certo gruppo sociale, da cui il ricercatore può attingere una grande quantità di informazioni per vedere il mondo sociale con gli occhi dei suoi membri. Blumer scrive cha la vita sociale è coperta da «veli»[47], che il ricercatore deve sollevare. Il ricercatore

deve utilizzare la ricerca esplorativa per imparare a muoversi nel nuovo ambiente come se fosse a casa propria, e ragionare in base ai fatti e non alle ipotesi. Terminata l'esplorazione, ha inizio l'ispezione, cioè la fase dell'analisi, giacché limitarsi a descrivere non è fare scienza.

L'ispezione

La fase dell'analisi

L'ispezione richiede due operazioni: un esame accurato del materiale raccolto durante la fase dell'esplorazione e un'analisi del rapporto esistente tra gli elementi accumulati. L'ispezione richiede di osservare un elemento specifico da molte angolazioni diverse e porsi un gran numero di domande articolate. Blumer fa l'esempio dell'uomo comune alle prese con un oggetto fisico, di cui ricerchi il senso. Lo solleva, lo guarda da vicino, lo ruota mentre lo guarda e avanza delle ipotesi su che cosa potrebbe essere. Anche nell'ispezione, il ricercatore deve essere creativo, flessibile, fantasioso e sentirsi libero di prendere nuove direzioni. L'esplorazione e l'ispezione rappresentano il cuore dell'investigazione naturalistica. Blumer ripete di essere nemico dei protocolli predeterminati di ricerca empirica, dei modelli matematici o logici fissi, della costruzione degli studi per la sperimentazione di laboratorio, che finiscono per separare gli individui dalla loro vita reale.

La considerazione reciproca alla base dell'associazione umana

Prima di passare alla teoria di Goffman, lasciamo che Blumer spieghi quale sia, a suo giudizio, la caratteristica più importante dell'associazione umana. Per Dahrendorf è il potere.

Per Blumer, invece:

> Ritengo il fatto che i partecipanti *si prendano reciprocamente in considerazione* la caratteristica più importante dell'associazione umana. Dire questo può sembrare ridondante e inutile, ma in realtà lo ritengo cruciale. Prendere in considerazione un'altra persona è più che essere solo in sua presenza o risponderle. Due persone che dormono in un letto possono rispondersi reciprocamente mentre si spostano nelle posizioni di riposo, ma non si stanno prendendo in considerazione. Prendere in considerazione un'altra persona significa averne consapevolezza, in qualche modo identificarla, darne un giudizio o una valutazione, riconoscere il senso delle sue azioni, cercare di dedurre cosa penso di capire cosa vuole fare. La consapevolezza di un'altra persona, in questo prendere in considerazione lei e le sue azioni, è occasione per orientarsi e indirizzare il proprio comportamento. Si considerano l'altra persona e la sua azione non solo nel contatto iniziale, ma lungo tutta l'interazione. Si deve affiancare l'azione dell'altro notando cosa dice, ora e in seguito, o interpretando il susseguirsi dei suoi movimenti. Percepire, definire e giudicare l'altro e le sue azioni e organizzarsi in base a quelle definizioni e a quei giudizi rappresenta un processo continuo o consecutivo. Il fatto che ciascuno dei due individui del nostro esempio stia prendendo continuamente in considerazione l'altro è molto importante. Significa che i due sono spinti a un rapporto da *soggetto a soggetto*, non da oggetto a oggetto, né da soggetto a oggetto. Ciascuno deve, in qualche misura, vedere il comportamento dell'altro dal punto di vista di quello[48].

È interessante notare quanto gli interpreti del pensiero sociologico possano avere opinioni opposte anche sulle questioni più elementari. Per Randall Collins, la differenza tra Mead e Blumer è che il primo sottolinea principalmente il Me, mentre Blumer enfatizza l'Io[49].

Per George Ritzer, è vero esattamente il contrario.

Dato che i concetti di Sé, Me e Io, sono fondamentali nella storia dell'interazionismo simbolico, ogni opportunità di approfondire il loro significato è un'occasione da cogliere. Vale la pena leggere con attenzione questa pagina di Ritzer, che si distingue per profondità e chiarezza:

> Mead pone in grande rilievo l'io per quattro ragioni: 1) si tratta di una fonte importantissima di novità nel processo sociale; 2) Mead ritiene che sia nell'io che si collochino i nostri valori più importanti; 3) l'io costituisce qualcosa che tutti noi cerchiamo: la realizzazione del sé, perché è l'io che permette di sviluppare una «personalità definita»; infine 4) Mead scorge un processo evolutivo nella storia, nel quale le persone delle società primitive sono dominate dal me, mentre nelle società moderne prevale l'io. L'io fornisce al sistema teorico di Mead una dinamicità e una creatività quanto mai necessarie. Senza di esso gli attori di Mead sarebbero totalmente dominati da controlli interni ed esterni. Grazie a esso Mead è in grado di dar conto dei cambiamenti che si svolgono non soltanto attraverso i grandi personaggi della storia (per esempio Einstein) ma anche attraverso gli individui ordinari nella quotidianità. È l'io che rende possibili questi cambiamenti. Dal momento che ogni personalità è un misto di io e di me, si presume che i grandi personaggi storici abbiano in proporzione più io di quanto ne abbiano gli altri. Ma nelle situazioni quotidiane, l'io di chiunque è capace di affermarsi e di promuovere un mutamento dell'assetto sociale. L'unicità è altresì inserita nel sistema di Mead tramite l'articolazione biografica dell'io e del me di ciascun individuo; ossia, le esigenze specifiche della vita di ognuno forniscono un misto unico di io e di me. L'io reagisce contro il me, che è «la serie organizzata di atteggiamenti di altri che ciascuno assume per sé». In altri termini, il «me» è l'interiorizzazione dell'altro generalizzato. A differenza dell'io, gli individui sono consapevoli del me; il me implica responsabilità cosciente. Come dice Mead, «il me è un individuo convenzionale, abituale». I conformisti sono dominati dal me, sebbene ognuno, qual che sia il suo grado di conformità, ha necessariamente un me sostanziale. È attraverso il me che la società domina gli individui. Infatti Mead definisce l'idea del «controllo sociale» come il potere dell'espressione del «me» sull'espressione dell'io. [...] Mead prende in considerazione l'io e il me anche in termini pragmatici. Il me consente all'individuo di vivere senza problemi nel mondo sociale, mentre l'io rende possibili i cambiamenti. La società necessita di una quantità sufficiente di conformismo per funzionare, ma d'altra parte infonde continuamente nuove stimolazioni per evitare la stagnazione. L'io e il me sono dunque parti dell'intero processo sociale e consentono agli individui e alla società di funzionare in modo più efficace[50].

10.6 Erving Goffman

Anche Erving Goffman ha dato un contributo fondamentale allo studio del sé, sebbene egli non sia un interazionista simbolico, come abbiamo anticipato. Goffman studia sì l'interazione faccia a faccia, ma ritiene che la struttura sociale sia prioritaria rispetto alla coscienza soggettiva. Per quanto pensi che l'interazione non sia interamente determinata dalla struttura sociale, Goffman, che studia la mi-

crointerazione sotto l'influenza della teoria dei rituali di Durkheim, crede nell'esistenza di un ordine sociale esterno e coercitivo. Secondo Goffman, lo studio dell'interazione deve tenere conto di una serie di costrizioni esterne. Questa idea si ritrova anche nella sua ultima opera, *Forme del parlare* (1981) e nell'articolo *The Interaction Order*, pubblicato postumo sull'«American Sociological Review» nel 1983. Goffman ha una concezione dinamica e plurale del sé. Ogni persona è dotata di una molteplicità di sé, che possono attivarsi, in modo alternato, nel corso di una stessa conversazione. In breve, l'individuo non ha un solo sé centrale, stabile e onnipresente. La molteplicità dei sé, di cui ogni individuo è portatore, dipende dalla complessità della struttura della società moderna, che impone di assumere ruoli diversi nell'arco della stessa giornata. Il passaggio da un ruolo all'altro comporta il bisogno di attivare un sé diverso. Proprio perché l'individuo occupa più ruoli, può prendere le distanze da ognuno di essi. Un esempio di «distanza dal ruolo» è il bambino che, salendo sul cavallino della giostra, ostenta indifferenza verso quel divertimento: egli guarda altrove e si mostra un po' assente per indicare che è ormai troppo grande per quel gioco da «bimbetti». Per Goffman gli individui hanno sé molteplici e mutevoli.

Goffman nasce a Manville, in Canada, in una famiglia ebraica, nel 1922. Dopo avere conseguito la laurea all'Università di Toronto nel 1945, decide di trasferirsi all'università di Chigaco in un ambiente che, come sappiamo, era fortemente influenzato da Simmel, da Mead e dall'osservazione partecipante. Qui consegue la laurea specialistica e il dottorato nel 1951, sotto la supervisione di W. Lloyd Warner, con una ricerca etnografica condotta sull'isola di Unst nelle Shetland Islands, un gruppo di isole a nord-est della Scozia. Ebbe due matrimoni, il primo dei quali si concluse in modo tragico. La sua prima moglie, la psicologa Angelica Choate, con cui fu sposato dal 1952 al 1964 e da cui ebbe un figlio, si suicidò a 35 anni, apparentemente, per problemi di salute mentale. Il che aiuta a comprendere il grande interesse di Goffman per le cliniche psichiatriche, a cui ha dedicato una delle sue opere maggiori, *Asylums*, che analizzeremo più avanti. Dal secondo matrimonio con Gillian Sankoff, ha avuto una figlia, Alice, che ha acquisito fama internazionale, in anni recenti, grazie alla pubblicazione di una ricerca etnografica, intitolata *On the run*, che citeremo nella sezione di questo capitolo dedicata alla ricerca qualitativa. Molti particolari della vita di Goffman si possono trovare nel libro di Michael Hviid Jacobsen e Sören Kristiansen, *The Social Thought of Erving Goffman* (2015). Tra questi dettagli, uno dei più importanti è il fatto che Goffman sia nato in una famiglia ucraina immigrata in Canada. Il padre, Max, era stato obbligato a prestare servizio come «ebreo coscritto» nell'Armata rossa, da cui disertò per scappare in Canada, alla ricerca di una nuova vita. Erving, che aveva la percezione di essere diverso dagli altri coetanei, dovette confrontarsi con i tipici problemi di costruzione dell'identità dei bambini che crescono in una terra straniera per i propri genitori e, quindi, almeno in parte, straniera anche per loro[51]. Come lo stesso Goffman disse, in uno dei suoi rari commenti sulla propria infanzia: «Tu dimentichi che io sono cresciuto (di lingua yiddish) in una città dove parlare un'altra lingua significava essere sospettato di essere omosessuale»[52].

Il tema del sé, cioè dell'identità, è centrale nell'opera di Goffman.

Il funzionamento del sé

Secondo Goffman, il funzionamento del sé diventa più chiaro se immaginiamo la vita sociale come una rappresentazione teatrale, in cui gli individui si trovano a recitare un ruolo su un palcoscenico davanti a un pubblico. L'attore di Goffman, il cui approccio è detto anche «drammaturgico», è strategico. Il suo obiettivo è dare al pubblico un'immagine positiva di sé.

Ricorrendo a un brano di Cooley, Goffman spiega che gli uomini vogliono apparire migliori di quel che sono ed elaborano un gran numero di strategie per indurre gli altri a credere che la loro rappresentazione sia vera. L'attore si sforza di curare tutti i dettagli, inclusi quelli relativi al contesto materiale in cui recita. *L'uomo di Goffman è colui che finge di non fingere*. Questo gli impone di tenere nascosta l'*informazione distruttiva*, cioè quei fatti che, notati durante uno spettacolo, screditerebbero l'impressione che gli attori cercano di dare. Il controllo delle informazioni presiede al controllo delle impressioni[53].

La vita quotidiana come rappresentazione

In sintesi, la sociologia di Goffman nega, in modo tanto implicito quanto radicale, che l'agire comunicativo di Habermas sia possibile, giacché l'individuo, nella vita pubblica come in quella privata, è continuamente impegnato a persuadere, confondere, dissimulare, stupire e mentire. Il semplice incontro tra due individui scatena un gioco teatrale: «Quindi, per riassumere, parto dal presupposto che quando un individuo è in presenza di altri abbia molte ragioni per cercare di controllare le impressioni che essi ricevono dalla situazione»[54]. Il brano appena citato è tratto dalla *Vita quotidiana come rappresentazione*, pubblicata in Scozia nel 1956 e negli Stati Uniti nel 1959. In queste pagine, Goffman presenta una sorta di manuale delle tecniche più comunemente adoperate dagli individui per mantenere le impressioni che vogliono dare di sé. Che si tratti di un incontro tra amici intimi, o di un colloquio di lavoro, l'attore è chiamato a fronteggiare una serie di sfide drammaturgiche per dare agli altri l'immagine più conveniente del proprio sé.

Nella *Prefazione* a *La vita quotidiana come rappresentazione,* Goffman si richiama a Simmel e scrive:

> La prospettiva che viene usata in questo lavoro è quella della rappresentazione teatrale; i principi che ne derivano sono di tipo drammaturgico. Prenderò in esame il modo in cui un individuo, in normali situazioni di lavoro, presenta se stesso e le sue azioni agli altri, il modo in cui guida e controlla le impressioni che costoro si fanno di lui, e il genere di cose che può o non può fare mentre svolge la sua rappresentazione in loro presenza[55].

Anche l'osservatore è strategico, non soltanto l'attore.

Mentre l'attore recita, l'osservatore presta attenzione ai dettagli che possono smentire o confermare la rappresentazione in corso. Quando un individuo viene a trovarsi in presenza di altre persone, queste cercano di raccogliere una serie di informazioni su di lui, il più delle volte per motivi molto pratici. In alcuni casi, possono appagare la loro curiosità con domande dirette e precise; in altri casi, invece, devono utilizzare una serie di tecniche indirette.

Una delle strategie più diffuse, per orientarsi in situazioni ambigue, è il ricorso agli stereotipi. In questo caso, chi cerca le informazioni si basa sull'apparenza fisica, la condotta o altri elementi segnici provenienti dall'attore, per condurre confronti e paragoni tra la persona che ha davanti e altre persone simili incontrate nel

passato. Il ricorso allo stereotipo è una delle strategie per raccogliere informazioni in modo indiretto. In questi casi, l'*espressività*, cioè la capacità dell'individuo di fare impressione sui terzi, diventa decisiva.

Il ruolo dell'espressività

L'espressività può basarsi sulle *espressioni assunte intenzionalmente* e le *espressioni lasciate trasparire*.

Le espressioni intenzionali corrispondono alla comunicazione nel senso tradizionale e ristretto del termine: l'individuo usa deliberatamente soltanto quei simboli verbali che gli sembrano più utili per esprimere il proprio sé.

Le espressioni lasciate trasparire, invece, sono considerate sintomatiche dell'attore. In entrambi i casi, l'individuo può comunicare informazioni fuorvianti ricorrendo all'inganno o alla finzione. La condizione dell'osservatore è complicata dal fatto che la vita sociale si basa sulla fiducia. Nella gran parte dei casi, il modo in cui un individuo si presenta può essere verificato soltanto dopo che abbia abbandonato la scena e questo comporta il dovergli dare credito fintantoché è davanti a noi. Tutto questo significa che la vita quotidiana è quasi esclusivamente basata su deduzioni. Citando un brano di William I. Thomas, Goffman ricorda che, nello svolgimento della nostra vita quotidiana, prendiamo le nostre decisioni, e raggiungiamo i nostri fini, basandoci su deduzioni e non su statistiche o considerazioni scientifiche[56]. Quando invitiamo a casa un professore prestigioso, non possiamo affermare, su basi scientifiche, che non ci ruberà il denaro dai cassetti. Tuttavia, deduciamo che non lo farà e, di conseguenza, lo accettiamo come ospite.

Mentre l'osservatore è intento a indagare, l'attore è tutto preso a recitare in base all'obiettivo che vuole raggiungere.

L'attore può desiderare sinceramente che gli altri lo stimino oppure può desiderare di imbrogliarli, confonderli, ingannarli o insultarli. Per avere successo nella sua impresa strategica, l'attore deve arrivare a controllare le impressioni altrui. La vera posta in gioco è la definizione della situazione, di cui abbiamo parlato nel capitolo su Merton (Cap. VIII). Controllare il modo in cui gli altri definiscono la situazione significa poter influenzare, o addirittura controllare, le loro scelte, spingendoli ad agire volontariamente, secondo la nostra volontà. Chiunque appaia in pubblico ha, generalmente, qualche buon motivo per comunicare agli altri l'impressione che è suo interesse diffondere. Goffman cita l'esempio delle studentesse dei collegi universitari che amano essere chiamate spesso al telefono per dare l'impressione di essere molto ricercate. Alcune di loro si fanno telefonare di proposito affinché sia ben visibile a tutti il numero di volte in cui devono recarsi nella stanza del collegio per rispondere.

Le espressioni non intenzionali

Tra i due tipi di comunicazione, le espressioni trasmesse volontariamente e le espressioni lasciate trapelare, *La vita quotidiana come rappresentazione* si occupa delle seconde, quelle più interessanti per un sociologo del sospetto, un'etichetta che si attaglia bene anche a Goffman.

La comunicazione basata sulle espressioni lasciate trapelare ha uno spiccato carattere teatrale e contestuale, ed è di genere non verbale e presumibilmente non intenzionale, anche quando la comunicazione è costruita strategicamente. Goffman cita il caso di chi, volendo dare un'immagine colta di sé, passeggi sulla spiaggia avendo cura di tenere la copertina del libro rivolta verso l'esterno affinché tutti

possano notare che si tratta di una lettura impegnata.

Ad ogni modo, per quanti sforzi l'attore possa fare per controllare la propria messa in scena, non può controllare tutto, per via del fatto che anche la comunicazione intenzionale contiene sempre qualche elemento non intenzionale.

Nelle parole di Goffman:

> Quando un individuo compare di fronte ad altri, le sue azioni influenzano la definizione che questi danno della situazione. A volte l'individuo agirà in modo del tutto calcolato, esprimendosi in una determinata maniera solo per dare agli altri il tipo di impressione che ha probabilità di sollecitare in loro la particolare reazione che egli ha interesse ad ottenere. Altre volte egli agirà per calcolo, pur non essendone relativamente consapevole, altre volte si esprimerà intenzionalmente e coscientemente in un determinato modo soprattutto perché la tradizione del suo gruppo, o il suo status sociale, lo richiedono, e non per ottenere una particolare reazione (a parte una vaga accettazione o approvazione). Infine, altre volte ancora, le tradizioni implicite nel ruolo dell'individuo lo porteranno a dare un'impressione ben precisa, malgrado egli non cerchi, consciamente o inconsciamente, di creare tale impressione. Gli altri, a loro volta, possono essere adeguatamente impressionati dai tentativi fatti dall'individuo per comunicare loro qualcosa, o possono non comprendere la situazione ed arrivare a conclusioni diverse da quelle volute dall'individuo o non giustificate dai fatti. Ad ogni modo, fintantoché altri agiscono «come se» l'individuo avesse trasmesso una particolare impressione, possiamo adottare una prospettiva funzionale o pragmatica e dire che l'individuo ha «realmente e efficacemente» proiettato una data definizione della situazione[57].

Gli osservatori, sapendo che l'attore cerca sempre di presentarsi in una luce favorevole, elaborano le loro controstrategie e dividono la scena in due parti: la parte che l'attore controlla bene, e in cui fa le proprie affermazioni verbali, e quella delle espressioni che lascia trasparire e che controlla male. L'osservatore ascolta e osserva l'attore, concentrandosi soprattutto sugli aspetti non controllabili del suo comportamento espressivo per verificare la fondatezza di quanto trasmette con gli aspetti controllabili. Il processo di comunicazione, dunque, è dominato da un'asimmetria di fondo. Chi parla sembra essere cosciente soltanto del livello della comunicazione consapevole, mentre chi ascolta è consapevole di due livelli della comunicazione. Goffman cita l'esempio della cuoca che riceve i complimenti sul cibo da un avventore appena entrato nel locale. Tuttavia, la cuoca, non fidandosi completamente di quelle parole così cortesi, osserverà di nascosto le espressioni del viso dell'avventore mentre mastica, senza lasciarsi sfuggire la velocità con cui consuma le pietanze.

Goffman descrive la società come una trama di relazioni fondata sull'agire strategico.

Finora abbiamo parlato dell'osservatore che osserva l'attore. Tuttavia, anche l'osservatore può essere osservato.

Osservando l'osservatore, che non sa di essere osservato, una terza persona può capire ciò che una persona pensa di un'altra durante un ricevimento. Se una donna vuole sapere ciò che il suo conoscente A pensa di un altro suo conoscente B, può osservare il modo in cui A osserva B mentre B è impegnato in una conversazione con C. Il conoscente A può lasciarsi andare a un certo tipo di espressioni mentre

osserva B che parla con C, da cui la padrona di casa può desumere ciò che A pensa realmente di B. Per ogni strategia, Goffman indica una controstrategia. Può allora capitare che A, trovandosi a interagire in un contesto altolocato, sia particolarmente attento a non tradire le proprie espressioni nemmeno quando osserva B che parla con C. Esistono addirittura individui che riescono a controllare quella parte della loro condotta che tutti giurerebbero essere incontrollata.

Tecniche protettive e tecniche difensive

L'individuo prova vergogna quando la sua rappresentazione viene smascherata, mentre il pubblico prova imbarazzo, disagio, sconcerto, quando un attore viene sbugiardato. Tuttavia, non sempre il pubblico è così impietoso nello stigmatizzare gli stratagemmi dell'attore quando qualcosa va storto nella sua recitazione. In alcuni casi, il pubblico solidarizza con lo sventurato e corre in suo aiuto. In questo caso, Goffman parla di *tecniche protettive* o *tatto* degli osservatori, mentre definisce *tecniche difensive* le tecniche utilizzate dall'attore per difendere la sua definizione della situazione. Un esempio di *tatto* è il far finta di nulla in presenza di un elemento di disturbo, che precipita l'attore nel discredito.

Nonostante questo grande intreccio di strategie e controstrategie, Goffman pensa che l'arte di smascherare chi finge sia più sviluppata della capacità di fingere. Gli strumenti di controllo sul comportamento di chi parla sono davvero numerosi. Generalmente, l'osservatore è avvantaggiato rispetto all'attore, a causa dell'iniziale asimmetria del processo di comunicazione, di cui abbiamo detto.

Goffman si occupa anche della strategia della prima impressione.

Chi è impegnato in attività di servizio al pubblico sa bene quanto conti la prima impressione. Nel primo giorno di lezione, è importante che l'insegnante mantenga l'iniziativa nelle proprie mani, mettendo subito in chiaro chi comanda, altrimenti gli studenti prendono il sopravvento e la situazione diventa incontrollabile. Goffman riscontra una strategia analoga nelle cliniche per malattie mentali, dove gli inservienti ritengono che il modo migliore di evitare molte difficoltà future con i nuovi pazienti sia quello di strigliarli, sin dal primo giorno, affinché stiano al posto loro.

Il carattere morale della comunicazione

L'aspetto della comunicazione faccia a faccia, a cui Goffman è maggiormente interessato, è il suo carattere morale.

Goffman attribuisce una moralità alla definizione della situazione per via delle sue conseguenze pratiche. Definire la situazione in un certo modo significa invitare gli individui ad agire in modo conseguente. Chi induce il pubblico a credere in una definizione falsa della situazione commette un atto immorale. L'individuo che proietta la definizione di una situazione fornisce un programma per l'azione. Definire una situazione significa spingere ad agire. Ne deriva che definire una situazione implica un impegno morale verso il prossimo.

Per questo motivo, scrive Goffman:

> Non dobbiamo trascurare il fatto basilare che una definizione proiettata possiede anche un preciso carattere morale: quest'ultimo è l'aspetto che maggiormente ci interessa nel presente studio. La società è organizzata sul principio che qualsiasi individuo che pos-

> sieda certe caratteristiche sociali ha il diritto morale di pretendere che gli altri lo valutino e lo trattino in modo appropriato. Esiste un secondo principio connesso a questo, e cioè che un individuo il quale implicitamente o esplicitamente dichiara di avere certe caratteristiche sociali dovrebbe in effetti essere ciò che pretende di essere. Di conseguenza, quando un individuo proietta una definizione della situazione, e perciò implicitamente o esplicitamente afferma di essere una persona di un certo tipo, automaticamente compie una richiesta morale nei confronti degli altri, obbligandoli a valutarlo e trattarlo nel modo in cui persone del suo tipo hanno il diritto ad essere trattate. Egli, sempre implicitamente, rinuncia al diritto ad essere ciò che non appare e quindi rinuncia al trattamento che sarebbe appropriato a tali individui. Gli altri ritengono quindi che l'individuo li abbia informati circa ciò che è e circa ciò che essi devono pensare che egli sia[58].

I concetti fondamentali della comunicazione

È utile riassumere i concetti fondamentali impiegati nella *Vita quotidiana come rappresentazione*, dando a ognuno la definizione appropriata:

- *interazione faccia a faccia*: l'influenza reciproca che gli individui che si trovano nell'immediata presenza altrui esercitano gli uni sulle azioni degli altri;
- *interazione* o *incontro*: processo interattivo che ha luogo durante una qualsiasi occasione, allorché gli individui di un dato gruppo si trovano in presenza gli uni degli altri continuativamente per un certo periodo di tempo;
- *rappresentazione*: l'attività svolta da un partecipante in una determinata occasione volta in qualche modo a influenzare uno qualsiasi degli altri partecipanti;
- *pubblico*: coloro che partecipano a una rappresentazione come osservatori o copartecipanti;
- *parte o routine*: modello di azione prestabilito che si sviluppa durante una rappresentazione e che può essere presentato o rappresentato in altre occasioni;
- *ruolo sociale*: il complesso di diritti e doveri connessi a una determinata posizione sociale.

L'arte di controllare le impressioni

L'arte di controllare le impressioni, o *impression management*, è il problema di ogni uomo che si presenti in pubblico, ed è anche il «principale interesse»[59] di Goffman.

Proscenio, retroscena e facciata

Per studiare approfonditamente le strategie interattive degli individui, Goffman ha dovuto elaborare una notevole quantità di concetti.

- Il *proscenio* (*front stage*) è il contesto generale in cui si svolge il gioco strategico.
- Il *retroscena* è la parte non visibile al pubblico, che contiene i «segreti vitali»[60] della rappresentazione: nel retroscena gli attori abbandonano i loro ruoli.
- La *facciata* è l'equipaggiamento dell'ambiente che l'individuo impiega durante la propria rappresentazione. Una facciata richiede un'ambientazione, che comprende a sua volta il mobilio, gli ornamenti, l'equipaggiamento fisico, e che funge da scenario per le improvvisazioni degli individui.

La *facciata* non deve essere confusa con la *facciata personale*, che rappresenta l'equipaggiamento espressivo dell'individuo. La *facciata personale* include il sesso, l'età, le caratteristiche razziali, la taglia e l'aspetto, il portamento, il modo di parlare, le espressioni del viso, ma anche i distintivi di rango o di carica, il vestiario ecc. La facciata personale è a sua volta divisa in *apparenza* e *maniera*. L'apparenza esibisce i simboli da cui si può ricavare lo *status* sociale dell'attore, mentre la maniera indica al pubblico in che modo l'attore intende interpretare il proprio ruolo, giacché ogni ruolo contempla più modalità di azione. Ad esempio, un attore può avere una maniera altezzosa e aggressiva per dare l'impressione di guidare l'interazione oppure mite e dimessa per manifestare l'intenzione di farsi guidare. La maniera è importante dal punto di vista della cortesia, mentre l'apparenza è importante dal punto di vista del decoro[61]. È naturale aspettarsi una coerenza tra apparenza e maniera, che però possono anche contraddirsi a vicenda. Goffman, risentendo dell'influenza dello struttural-funzionalismo, chiarisce che l'attore, quando assume un determinato ruolo sociale, scopre spesso che quel ruolo è già provvisto di una facciata. In questo caso, la facciata diventa realtà a sé stante.

L'«équipe»

L'unità di base dell'interazione

Il protagonista principale dell'approccio drammaturgico di Goffman non è l'individuo, ma l'*équipe*[62], definita come il «punto di riferimento fondamentale» e l'«unità di base»[63] nello studio sul controllo delle impressioni in pubblico. Concentrarsi soltanto sull'individuo significherebbe perdere di vista l'importanza dell'interazione, che è un fenomeno di gruppo. L'*équipe* è qualsiasi gruppo di individui che collabori per inscenare una singola *routine*[64].

I membri dell'*équipe* sono compagni che si aiutano a vicenda per salvare la definizione della situazione, ma non tutti i compagni di un gruppo formano un'*équipe*, giacché non tutti i gruppi operano drammaturgicamente per raggiungere i propri fini. I gruppi che ricorrono alla forza o al potere di contrattazione non sono *équipe* in senso stretto, per quanto l'agire drammaturgico si possa trovare anche nelle loro rappresentazioni. Tuttavia, un gruppo di medici e infermieri è certamente un'*équipe*, ma chiunque può trasformarsi in una *équipe* all'occorrenza, anche i padroni di casa che, durante un invito a cena, ricorrono ai maggiordomi per controllare le impressioni degli ospiti e garantire il successo della loro rappresentazione.

Lo scopo dell'attore è di perpetuare una particolare definizione della situazione, che è la sua versione di ciò che la realtà è. Goffman precisa che l'*équipe* può essere formata anche da un solo individuo. L'*équipe* deve essere compatta e agire in modo unitario. Se c'è disaccordo tra i suoi membri, rischia di fare irruzione sul proscenio quella «nota falsa» che scredita la realtà che l'*équipe* cerca di far credere. L'unanimità è un requisito della proiezione dell'*équipe*, che deve essere molto abile a non redarguire i propri membri in pubblico per i loro errori scenici, altrimenti la «nota falsa» rischia di far crollare tutta la definizione della situazione. In tal caso, il fallimento non è soltanto del compagno che ha sbagliato, ma di tutto il gruppo. L'*équipe* deve sempre mantenere la linea collettiva e aspettare che il pubblico si

L'importanza dell'unanimità

sia allontanato, prima di regolare i conti al proprio interno. Gli ufficiali si mostrano sempre compatti tra loro davanti ai soldati e così pure i professori davanti ai genitori adirati. Per le stesse ragioni, i bambini vengono spesso esclusi dagli incontri ufficiali, perché l'équipe teme di perdere il controllo della scena durante l'interazione.

Nel suo *Asylums* (1961), Goffman ha spiegato quanto sia importante per l'*équipe* degli ospedali psichiatrici impedire ai parenti dei ricoverati di accedere al retroscena, che include anche i reparti interni. Il potere di controllare la posta degli internati consente all'*équipe* di evitare che vengano rivelate informazioni pericolose sul retroscena: «Mentre i visitatori riterranno di aver ispezionato tutto, saranno stati invece accompagnati soltanto fra gli internati più cordiali e collaborativi, e nelle zone più accoglienti dell'istituto. [...] Spesso la distanza materiale dell'ospedale dalle abitazioni dei parenti degli internati serve, non solo a dissimulare le condizioni all'interno, ma anche a trasformare una visita di famiglia in qualcosa di simile ad una gita festiva, così da lasciare il tempo allo staff di fare tutti i preparativi necessari»[65]. Anche l'ambiente radiotelevisivo richiede un controllo rigoroso del retroscena, che, in questo caso, è rappresentato dai luoghi non inquadrati dalle telecamere e dai luoghi che sono fuori dal raggio dei microfoni[66].

I cinque tipi di segreti

Il *management* delle impressioni, per avere successo, deve educare i membri dell'*équipe* a gestire i segreti. Goffman individua cinque tipi principali di segreti: oscuri, strategici, interni, vincolanti e liberi.

I segreti potenzialmente più deflagranti sono i *segreti oscuri*, che tutte le *équipe* proteggono gelosamente perché sono incompatibili con l'immagine pubblica che danno di sé. Vi sono poi i *segreti strategici*, che l'*équipe* nasconde perché rivelano le sue intenzioni su ciò che progetta di mettere in atto. Un esempio di segreto strategico sono i progetti con cui i militari e gli uomini d'affari progettano di colpire i loro nemici[67]. È possibile rivelare i segreti strategici, ma soltanto dopo avere messo a segno il risultato. I *segreti interni*, invece, servono a far sentire un individuo membro del gruppo. Ovviamente, i segreti strategici e i segreti oscuri sono anche segreti interni, ma non tutti i segreti interni sono anche strategici e oscuri, tant'è vero che molti segreti interni possono essere rivelati senza travolgere la rappresentazione dell'*équipe*. I *segreti vincolanti* sono quelle informazioni che l'individuo deve tenere per sé per via del suo rapporto esclusivo con l'*équipe*. Spesso i segreti vincolanti non sono dirompenti, ma vengono ugualmente nascosti per dimostrare al gruppo di essere affidabili. I *segreti liberi*, infine, sono i segreti altrui, che potremmo rivelare senza compromettere la nostra facciata personale.

Nel suo libro sull'interazione sociale nei luoghi di riunione, *Il comportamento in pubblico*, pubblicato nel 1963, Goffman ha studiato il comportamento nei luoghi pubblici e semipubblici, rivolgendo lo sguardo alle regole di condotta che disciplinano gli incontri anonimi in strade, parchi, ristoranti, teatri, negozi, sale da ballo, sale di riunioni. Goffman ha continuato ad arricchire la sociologia con una messe di osservazioni sulle trame elementari della vita quotidiana, inclusa la dimensione strategica del tenersi per mano.

Nel suo *Relazioni in pubblico* (1971), ha descritto il modo in cui un uomo del ceto medio, processato per un reato che potrebbe farlo ritenere indegno di un rapporto di coppia, tiene la mano della moglie per contrastare la definizione della

situazione, che lo ritrae in una luce tanto negativa. Un politico di alto rango, che attenda la notizia della sua elezione, stringerà probabilmente la mano della moglie per dimostrare che la sua ascesa sociale non lo ha allontanato dalle proprie origini: l'umiltà è una dote apprezzata dagli elettori. Il tenersi per mano è un esempio di *coinvolgimento laterale*, vale a dire un coinvolgimento subordinato a qualche altra attività, che Goffman contrappone al *coinvolgimento fondamentale*, come il fare l'amore, che non consente coinvolgimenti laterali[68].

Le istituzioni totali

Asylums è il frutto di una ricerca sul campo con la tecnica dell'osservazione partecipante. Dall'autunno 1954 fino alla fine del 1957, Goffman fu membro visitatore dell'Istituto nazionale di salute mentale a Bethesda, nel Maryland. Tra il 1955 e il 1956, lavorò per un anno all'ospedale St. Elizabeth di Washington (D.C.), che ospitava circa settemila internati. Iniziò con il ruolo di assistente al corso di ginnastica, rivelando, quando gli veniva richiesto, di essere un sociologo della vita di comunità. La direzione dell'ospedale conosceva lo scopo di Goffman.

In *Asylums*, Goffman sviluppa il concetto di *istituzione totale*.

Le caratteristiche principali dell'istituzione totale

La caratteristica principale di un'istituzione totale è la rottura della barriera che separa i tre luoghi fondamentali, in cui gli uomini delle società moderne svolgono le loro attività fondamentali sotto autorità diverse e con persone diverse: il luogo del sonno, il luogo del divertimento e il luogo del lavoro.

Per quanto riguarda la sua struttura complessiva, le istituzioni totali obbligano gli uomini a dormire, divertirsi e lavorare, nello stesso luogo e sotto la stessa, unica autorità.

In secondo luogo, tutte le attività giornaliere sono svolte da un unico enorme gruppo di persone a stretto contatto tra loro, trattate allo stesso modo e obbligate a fare le stesse cose.

In terzo luogo, tutte le attività sono forzate e dirette dall'alto, secondo ritmi prestabiliti, in base a un sistema di regole formali esplicite, che un corpo di addetti impone di rispettare.

In quarto luogo, tutte le attività sono organizzate secondo un unico piano razionale che impone ai sottoposti di lavorare per realizzare lo scopo ufficiale dell'istituzione.

Internati e controllori

Per quanto riguarda l'organizzazione interna, le istituzioni totali presentano una distinzione netta tra un grande gruppo di persone completamente controllate, chiamate *internati*, e un piccolo staff, che controlla. Gli internati sono separati dal mondo esterno, con cui hanno pochi contatti, mentre i membri dello staff osservano turni di lavoro di otto ore e sono socialmente integrati nel mondo esterno. Ognuno dei due gruppi tende a vedere l'altro secondo stereotipi limitati e ostili, che inducono alla sfiducia e al disprezzo reciproci. Lo staff pensa di avere sempre ragione, mentre gli internati, nella maggioranza dei casi, tendono ad avere un'immagine degradata di sé e a pensare di essere inferiori, deboli, degni di biasimo e colpevoli. Con queste parole, Goffman sembra dare corpo all'incubo di Weber, relativo al potere della burocrazia: «Il fatto cruciale delle istituzioni totali è dunque il

dover manipolare molti bisogni umani per mezzo dell'organizzazione burocratica di intere masse di persone»[69].

Goffman riuscì a cogliere molti elementi delle istituzioni totali con l'osservazione partecipante.

L'importanza di questa tecnica è tale, nella storia dell'interazionismo simbolico, che dobbiamo dedicargli un approfondimento particolare. Lo stesso Blumer, come abbiamo visto, è un fautore della ricerca sul campo con l'osservazione partecipante.

Nelle pagine che seguono, forniremo una sintesi degli strumenti principali utilizzati da Goffman nelle sue ricerche.

I manuali sulla ricerca qualitativa sono molto numerosi. Nelle pagine che seguono ci affideremo, soprattutto, ai manuali di Jack D. Douglas[70], Piergiorgio Corbetta[71]; Mario Cardano[72]; Giampietro Gobo[73]; John Lofland[74]; James S. Spradley[75]; Leonard Schatzman e Anselm L. Strauss[76]; Martyn Hammersley e Paul Atkinson[77]; John M. Johnson[78]; David Silverman[79]. Faremo anche affidamento sulla nostra esperienza diretta come etnografi in ambienti pericolosi[80].

10.7 L'osservazione partecipante

L'osservazione partecipante è un metodo per la raccolta dei dati.

Il metodo può essere definito come una tecnica per la raccolta delle informazioni, mentre la metodologia è un insieme di principi generali, che investe l'azione della ricerca empirica e l'interpretazione dei dati[81]. La metodologia qualitativa di Blumer spinge verso l'osservazione partecipante e allontana dagli studi di laboratorio. La metodologia consente anche di riflettere sulla validità dei metodi. Affermare, come fa Blumer, che il metodo con cui i sociologi quantitativi raccolgono le informazioni è intrinsecamente carente, perché i questionari non colgono la complessità della vita quotidiana, equivale a sollevare un'obiezione metodologica.

Osservazione coperta, scoperta e semi-scoperta

L'osservazione partecipante può essere di tre tipi principali: coperta, scoperta o semi-scoperta. È coperta quando il ricercatore non rivela la propria identità ed è scoperta quando rende noti il proprio *status* e le finalità della ricerca. È semi-scoperta quando alcuni membri della comunità sono consapevoli di essere studiati e altri no[82].

La scelta tra l'osservazione coperta e quella scoperta dipende, per lo più, da esigenze pratiche e ha ricadute dirette sull'organizzazione della ricerca e anche sui suoi risultati, giacché i limiti dell'osservazione diretta corrispondono ai vantaggi di quella indiretta e viceversa.

Il vantaggio principale dell'osservazione partecipante coperta è di poter osservare le persone oggetto dello studio senza indurle a modificare il loro modo abituale di esprimersi. La copertura ha però il limite di impedire al ricercatore di formulare tutte le domande che reputa più rilevanti ai fini della sua ricerca. Ad esempio, non

potrà chiedere a uno spacciatore di droga in un parco pubblico il livello di istruzione dei genitori. Di contro, il vantaggio principale dell'osservazione partecipante scoperta è che il ricercatore è più libero non soltanto di domandare, ma anche di ricorrere al *backtalk*, con cui il ricercatore si chiarisce le idee, interrogando i soggetti studiati sulla correttezza delle proprie interpretazioni[83]. Tuttavia, lo svantaggio di rivelare la propria identità è che induce spesso gli attori a modificare il loro comportamento abituale per dare un'immagine positiva di sé o magari negativa, giacché, come scrive Goffman in *Stigma* (1963), alcuni individui possono avere un interesse strategico ad apparire peggiori di quel che sono[84]. In sintesi, l'osservazione scoperta genera *perturbazione osservativa*, perlomeno tra i soggetti consapevoli di essere osservati. L'osservazione coperta genera *perturbazione interattiva*, modificando, almeno in parte, il modo di interagire dei soggetti studiati[85]. Il problema della perturbazione osservativa e della perturbazione interattiva possono essere risolti ricorrendo all'osservazione naturale, che consiste nel trasformarsi nella cosiddetta «mosca sul muro», ma va da sé che una simile scelta impedisce il ricorso all'intervista.

La scelta tra osservazione partecipante coperta o scoperta impone al ricercatore di sciogliere alcuni dilemmi etici. In quali casi è lecito, per il ricercatore, carpire la buona fede degli attori?

Etnografi eticisti ed etnografi utilitaristi

In sintesi, il dibattito sull'eticità dell'osservazione partecipante divide gli etnografi in due gruppi: gli *eticisti* e gli *utilitaristi*. I primi affermano che in nessun caso gli individui dovrebbero essere considerati come mezzi per raggiungere un fine: il ricercatore deve sempre rigettare l'inganno, la dissimulazione, la menzogna, anche se il fine che intende raggiungere è la conoscenza scientifica. Gli utilitaristi, invece, ritengono che sia ammissibile nascondere la propria identità e pubblicare informazioni confidenziali, se il fine è l'avanzamento della conoscenza o la rivelazione di comportamenti che potrebbero essere ingiusti o pericolosi verso la collettività. In questo caso, il raggiungimento di un obiettivo più alto è utilizzato per giustificare il danno inflitto a una persona che, senza saperlo, è stata coinvolta nello studio, come è accaduto nei famosi esperimenti di Stanley Milgram, David Rosenhan e Philip Zimbardo[86]. A queste due, Giampietro Gobo ha aggiunto la posizione etica femminista e post-modernista, secondo cui è eticamente corretto che il ricercatore collabori con i soggetti del suo studio in tutti gli aspetti della ricerca, inclusa la stesura del resoconto etnografico: è la cosiddetta *etnografia partecipativa*[87]. Tuttavia, nel caso della nostra ricerca all'interno delle milizie neofasciste, l'approccio femminista e post-modernista non sarebbe stato contemplabile, perché i militanti rifiutavano, in molti casi anche in modo violento, qualunque critica o rappresentazione non positiva della loro organizzazione. Dunque, il loro coinvolgimento nella stesura delle note etnografiche non avrebbe reso possibile lo svolgimento della ricerca secondo le regole dell'indagine scientifico-sociale[88]. In alcuni Paesi, il ricercatore viene sollevato dal fardello della decisione etica, essendo l'università a stabilire che cosa possa fare attraverso i comitati interni che valutano l'eticità dei progetti di ricerca. Molte università americane proibiscono, tassativamente, l'osservazione partecipante scoperta. Laud Humphreys, nella sua tesi di dottorato, ha finto di essere un «guardone»

per studiare la vita degli omosessuali che praticano sesso occasionale nei bagni pubblici[89]. La ricerca di Humphreys fu complessa e coinvolse gli omosessuali a vari livelli, alcuni dei quali furono pedinati e poi contattati personalmente, sempre dissimulando e mentendo. Dopo che Humphreys ebbe pubblicato il suo libro *Tearoom Trade*, alcuni omosessuali affermarono di essere stati ingannati e di avere subito un'ingiusta violazione della privacy. Il giornalista Nicholas von Hoffman sollevò la questione etica sulle pagine del «Washington Post», definendo «immorale»[90] la condotta di Humphreys, a cui il rettore della Washington University revocò un contratto di insegnamento e la partecipazione a un importante progetto di ricerca, anche se la richiesta della revoca del titolo dottorale non ebbe successo[91].

L'ingresso nel campo

Una volta che il ricercatore abbia scelto il tipo di osservazione partecipante, deve trovare una strategia per accedere al luogo o per avvicinarsi al gruppo di suo interesse.

La ricerca sul campo, come insegna Blumer, non può essere schematizzata in modo rigido, giacché richiede creatività e inventiva da parte dell'etnografo, che spesso deve fronteggiare una serie di problemi pratici non completamente prevedibili dai manuali.

Problemi e strategie dell'osservazione partecipante

Nel caso dell'osservazione scoperta, uno dei problemi iniziali riguarda l'individuazione del *mediatore culturale*, colui che ha buoni rapporti, sia con il ricercatore, sia con l'ambiente oggetto dello studio. Il *mediatore culturale* può svolgere l'importante funzione di mettere il ricercatore in contatto con il *controllore di accessi* o *guardiano* (*gatekeeper*).

Il controllore di accessi è colui che può introdurre il ricercatore nell'ambiente o nel gruppo, facendogli da garante. Il controllore di accessi può essere il collaboratore di un deputato, il capo dell'ufficio stampa di un ministro, ma anche il fratello di un giovane pregiudicato a capo di una banda di spacciatori, e così via. Il ricercatore deve interagire strategicamente per *conquistare la fiducia* del guardiano. Il problema dei rapporti con il controllore di accessi non si pone nel caso dell'osservazione coperta, ma questo non sempre è vero: anche un infiltrato può avere bisogno di acquisire la fiducia di un controllore di accessi per entrare nel gruppo.

Douglas ha elencato una serie di strategie per piacere agli altri[92], che Mario Cardano ha recuperato e ulteriormente sviluppato.

Il ricercatore può *fingere* di avere un interesse per qualcosa che gli attori reputano interessante, come l'arte, la cucina, una certa ideologia e così via.

Il ricercatore può fare la parte del «babbeo» (*playing the boob*). Fingendo di essere sprovveduto e poco arguto, cercherà di rendere meno guardinghi gli attori, soprattutto se vuole accedere al loro retroscena: il «fessacchiotto» non viene percepito come una grave minaccia.

Il ricercatore deve sapersi vestire strategicamente: l'*abbigliamento* non deve suscitare le antipatie dell'ambiente in cui si vuole entrare.

Il ricercatore – prosegue Douglas – deve ricordarsi di *non essere frettoloso*: nel cercare di stabilire un rapporto di confidenza con gli attori, è saggio che proceda gradualmente per non creare reazioni di rigetto.

Il ricercatore – aggiunge Cardano – deve avere *aplomb*, nel caso in cui il gruppo gli neghi l'accesso. Se accetta il rifiuto con eleganza, avrà sempre la possibilità che il gruppo ci ripensi.

Il ricercatore deve avere *cautela* ed evitare di legarsi troppo alle persone con cui contratta l'ingresso nel gruppo per evitare di trovarsi coinvolto in dispute interne, che potrebbero pregiudicare la sua libertà di movimento nel campo.

Una volta entrato nell'ambiente prescelto, l'etnografo ha il problema di decidere che cosa osservare. Weber insegna che la realtà empirica è puro caos. Ne consegue che l'etnografo ha bisogno di un criterio per orientare le proprie osservazioni.

Che cosa osservare

All'etnografo è richiesto di osservare: il contesto fisico, il contesto sociale, le interazioni formali e le interazioni informali.

Contesto fisico e contesto sociale

- Il *contesto fisico*: il ricercatore descrive le caratteristiche fisiche dell'ambiente, da cui è possibile desumere anche informazioni preziose sulle caratteristiche sociali dei suoi membri. Ad esempio, una palestra dagli arredi costosi induce a ritenere che sia frequentata da persone facoltose. Una strada con pochi negozi, automobili cadenti e palazzi fatiscenti fornirà indicazioni utili per farsi una prima idea del reddito medio degli abitanti del quartiere. L'arredamento di una milizia fascista potrà dare informazioni sul reddito dei suoi militanti, mentre la libreria al suo interno potrà fornire indicazioni sulle letture ritenute più importanti[93]. Il ricercatore, che venga invitato a casa di un soggetto che ricade nel suo studio, può osservare il tipo di prodotti alimentari che stipa nella credenza, nel frigorifero, o che si trovano in bella mostra su qualche scaffale della cucina: quella persona fa la spesa al discount oppure in un negozio che vende soltanto prodotti alimentari di marca?
- Il *contesto sociale*: il ricercatore descrive il contesto sociale per descrivere l'ambiente umano e, quindi, il modo in cui le persone vestono, parlano e litigano tra loro per un parcheggio o un tamponamento, e qualunque altro tipo di comportamento in pubblico che aiuti a comprendere «che persone sono». Se lo studio riguarda il quartiere di una città, l'etnografo osserverà la finalità degli spostamenti degli abitanti: le persone tornano a casa soltanto per dormire? Il quartiere è abitato da molti condannati agli arresti domiciliari? Le persone vanno al cinema, al bar, a fare la spesa oppure passano il loro tempo seduti sulle panchine nei parchi pubblici? Se il ricercatore si occupa di una clinica psichiatrica, osserverà i gruppi che si costituiscono a mensa nella pausa pranzo e il modo in cui i dipendenti si dispongono intorno alla tavola, da cui è possibile farsi una prima idea dei rapporti gerarchici, ma anche il modo di interagire tra gli internati e il personale medico e così via.

Interazioni formali e informali

- Le *interazioni formali*: il ricercatore descrive le interazioni basate sui ruoli istituzionali, che seguono un copione piuttosto rigido, basato su regole di comportamento particolarmente vincolanti. Osserverà, per esempio, quali tipi di sanzioni sono associate al mancato rispetto dei ruoli e le reazioni che queste sanzioni provocano in chi le subisce. Osserverà se le sanzioni provocano la formazione di gruppi di opposizione o se magari producono indifferenza, paura, scoramento, rassegnazione e mancanza di solidarietà.
- Le *interazioni informali*: sono, nella maggior parte dei casi, quelle più rilevanti nella ricerca etnografica. L'osservazione del modo di interagire tra i militanti neofascisti e gli altri condomini, all'interno del palazzo che ospita la sede della milizia, potrà fornire utili informazioni sul livello di integrazione della milizia nel quartiere. I condomini sono ostili? Elaborano una serie di strategie per evitare gli incontri faccia a faccia? Come agiscono quando si trovano ad aspettare l'ascensore in compagnia di un militante neofascista? Decidono all'improvviso di usare le scale, giustificando questa loro scelta con qualche frase imbarazzata, oppure sono gentili e socievoli?

Intervista casuale e intervista per mezzo del commento

Una volta chiarito che cosa osservare, diventa chiaro quanto sia importante l'*intervista casuale*, che è un modo nascosto di intervistare le persone. L'attore sociale riceve alcune domande dal ricercatore, che sembrano sorgere in modo spontaneo dalla situazione e dal contesto. In realtà, il ricercatore sta cercando di raccogliere informazioni preziose per la propria indagine. Le interviste discorsive, su cui si è soffermato Lofland[94], si possono definire come conversazioni informali, ma focalizzate, cioè rivolte a indagare un fatto specifico. Passeggiando il sabato sera con un militante neofascista, il ricercatore troverà mille spunti per rivolgergli qualche domanda relativa al suo interesse di ricerca, facendola apparire come una semplice conversazione sulla squadra di calcio, sulle donne, sugli amici e così via.

Un'altra tecnica fondamentale è l'*intervista per mezzo del commento* (*interviewing by comment*). Facendo un'affermazione, il ricercatore sollecita il militante neofascista a esplicitare la sua interpretazione dei fatti o a rivelare informazioni. Ad esempio, il ricercatore può dire, durante un'amena passeggiata o mentre distribuisce volantini in una piazza: «Se c'è una cosa che ho capito è che i poliziotti ce l'hanno con noi, ma i carabinieri no», venendo, immediatamente, corretto dal capo dell'organizzazione, che rivela che anche i carabinieri hanno condotto una serie di arresti contro la milizia. Un commento tira l'altro e, alla fine del volantinaggio, il ricercatore ha accumulato una serie di informazioni sui luoghi degli arresti, gli arrestati, le strategie legali utilizzate dalla milizia per difendersi, le false testimonianze ecc.

Il *backtalk* può essere anche nascosto. Nelle interazioni ordinarie, il ricercatore può cercare una conferma a ciò che un attore, o i membri di un gruppo, gli hanno rivelato in passato. Può capitare che un attore racconti una storia distorta, di cui, dopo alcuni mesi, dimentichi i dettagli, che aveva alterato o inventato. Invitandolo a tornare sulla stessa storia, l'etnografo, ricorrendo al taccuino etnografico, potrà porre a confronto ciò che l'attore aveva detto tre mesi prima con ciò che sta dicendo adesso.

Inoltre, il ricercatore deve acquisire dimestichezza con ciò che Douglas chiama *testing out* e *checking out*. Con il *testing out*, il ricercatore sottopone a verifica i propri pregiudizi verso un certo ambiente o una categoria di persone. L'affermazione del ricercatore: «Secondo me, quel tipo di ragazza non mente»[95] richiede di essere sfidata con il *testing out*. Avere in mente un «tipo» di ragazza significa avere in mente una serie di pregiudizi.

Testing out* e *checking out

Il *checking out*, spiega Douglas, può essere almeno di tre tipi. Uno di questi riguarda il controllo tra resoconti alternativi o in conflitto tra loro[96], il caso di cui stiamo parlando.

È importante anche che il ricercatore si adegui al modo di parlare dei militanti. Se questi ricorrono al turpiloquio, è conveniente che il ricercatore impari a dire parolacce con disinvoltura, per non apparire innaturale[97]. Altrettanto importante è la capacità dell'etnografo di ricorrere alla tecnica che Douglas chiama «*opening the members up*»[98], che consiste nell'aprirsi ai membri del gruppo, rivelando quei fatti intimi e personali che possano indurre gli altri a fidarsi e ad aprirsi a loro volta. Questa tecnica è stata utilizzata, più recentemente, anche da Kathleen M. Blee, nelle interviste con le donne che appartengono agli «*hate movements*», da Alice Goffman, nel suo studio sui ghetti a Philadelphia, e da Sudhir Venkatesh, nella sua ricerca sulle gang americane a Chicago[99]. La condivisione di fatti intimi, spiega Douglas, ci rende «ostaggi»[100] delle persone che studiamo. La tecnica «*opening the members up*» pone i soggetti indagati nella condizione di colpirci grazie alle informazioni che abbiamo rivelato sulla nostra vita privata, le nostre debolezze e i nostri fallimenti.

Opening the members up

La registrazione delle informazioni

Senza registrare i dati osservati, la ricerca etnografica non potrebbe proseguire. A differenza dello storico, che, nella maggioranza dei casi, trova i propri documenti già pronti ed esistenti, l'etnografo ricorre all'osservazione partecipante perché la sua documentazione non esiste e deve costruirla egli stesso. Questa è la ragione per cui l'osservazione partecipante è particolarmente utilizzata quando si vuole conoscere la vita di un gruppo chiuso, come una setta religiosa o un'organizzazione politica estremista, su cui la magistratura stia indagando per alcuni crimini violenti commessi dai suoi membri. Tuttavia, grazie a Goffman, sappiamo che tutti i gruppi hanno qualche segreto da proteggere. Questo significa che l'osservazione partecipante, più che rivolgersi verso i gruppi chiusi, si rivolge verso quei gruppi, i cui segreti siano diventati rilevanti, a causa di un episodio di cronaca o di un particolare avvenimento storico, come l'attentato contro le Torri Gemelle, che ha spinto Quintan Wiktorowicz a utilizzare l'osservazione partecipante per studiare un gruppo islamista a Londra[101]. Insomma, può accadere che un gruppo aperto scateni le stesse curiosità di un gruppo chiuso e che si chiuda per proteggersi dai curiosi. Si pensi a un partito politico finito sotto inchiesta per frode o corruzione, o a un dipartimento universitario venuto alla ribalta per uno scandalo interno. Sia i partiti politici, sia i dipartimenti universitari hanno molte caratteristiche dei gruppi aperti, ma gli scandali renderanno i loro membri guardinghi e diffidenti, e l'et-

nografo si ritroverà ad affrontare gli stessi problemi posti dai gruppi chiusi. A fare la differenza, più che il gruppo, è il tipo di informazione che il ricercatore vuole estrarre o, per tornare nuovamente al vocabolario di Goffman, il tipo di segreto che vuole carpire. Tutti i gruppi aperti si chiudono rapidamente per proteggere un *segreto oscuro*. Se il ricercatore vuole osservare gli arredi di un dipartimento, o il modo in cui i professori passeggiano tra i viali, deve fronteggiare i problemi posti da un gruppo aperto; se vuole ascoltare i discorsi dei professori e assistere agli accordi indicibili con cui riproducono il loro potere, avrà a che fare con un gruppo chiuso.

In tutti questi casi, l'etnografo costruisce la propria documentazione scritta stendendo le note etnografiche, che richiedono di seguire alcune regole relative a *che cosa*, *come* e *quando* registrare le osservazioni sul campo. La prima regola, ovviamente, è che l'etnografo porti un taccuino con sé.

Che cosa, come, quando

Per quanto riguarda il *come* registrare le informazioni, l'etnografo deve rispettare il principio della *distinzione* e della *fedeltà*[102].

Il principio della distinzione

Il *principio della distinzione* prevede che l'etnografo scriva le sue note separando la parte della descrizione da quella dell'interpretazione. Nel descrivere, l'etnografo deve sforzarsi di affidarsi il meno possibile alla fantasia del lettore. L'etnografo non scriverà: «Sono entrato in una casa che cadeva a pezzi», ma cercherà di descriverne l'aspetto, per esempio, in questo modo: «La casa aveva una parete esterna infiltrata dall'umidità, le uniche due finestre della cucina erano mancanti e circa la metà del tetto era crollata, mentre il cancello di ingresso, alto circa due metri e completamente arrugginito, mancava della serratura, al cui posto c'era un buco». Per quanto ogni descrizione contenga sempre qualche elemento interpretativo, come insegna Clifford Geertz con il suo concetto di «descrizione densa» (*thick description*)[103], l'etnografo deve ugualmente sforzarsi di separare la descrizione oggettiva dalla comprensione soggettiva nella stesura delle note. L'etnografo non scriverà:

> La casa aveva una parete esterna infiltrata dall'umidità, *le uniche due finestre della cucina erano state rubate* e circa la metà del tetto era crollata, mentre il cancello di ingresso, alto circa due metri e completamente arrugginito, mancava della serratura, al cui posto c'era un buco.

Il fatto che le finestre manchino, perché qualcuno le ha rubate, è una supposizione del sociologo. Se l'etnografo ritiene che, ai fini della sua ricerca, sia importante spiegare le cause della mancanza di quelle due finestre, potrà scrivere la sua nota in questo modo:

> La casa aveva una parete esterna infiltrata dall'umidità, le uniche due finestre della cucina erano assenti e circa la metà del tetto era crollata, mentre il cancello di ingresso, alto circa due metri e completamente arrugginito, mancava della serratura, al cui posto c'era un buco. *Le nicchie del muro, che ospitano i cardini delle finestre, erano spaccate.*

Dato che il quartiere è abitato da numerose bande di vandali e di criminali, l'etnografo immagina che le finestre siano state rubate. Tuttavia, intervistando alcuni abitanti della zona, scopre che sono state rimosse dai vigili del fuoco per evitare il rischio della loro caduta sui passanti. Se, nello scrivere la sua nota, non avesse tenuto separata la descrizione dall'interpretazione, avrebbe lasciato traccia scritta di un suo pregiudizio, che avrebbe rischiato di metterlo su una pista sbagliata.

In questa nota, abbiamo distinto ciò che l'etnografo vede (le finestre mancanti), ciò che egli suppone (che siano state rubate) e ciò che viene a sapere (che sono state rimosse dai vigili del fuoco). Un buon taccuino etnografico ha almeno tre sezioni: una sezione per le descrizioni, una per le interpretazioni degli attori e una per le interpretazioni del sociologo, che dovrebbe appuntare anche le proprie reazioni emotive. Ad esempio, nella fase di perlustrazione, quando osserva da lontano il gruppo violento che vorrebbe avvicinare personalmente, l'etnografo dovrà annotare se prova un sentimento di paura o di inquietudine: è sempre sconsigliabile lanciarsi in un ambiente pericoloso, senza avere un discreto controllo delle proprie emozioni.

Il principio della fedeltà

Il *principio della fedeltà* prevede che il ricercatore trascriva ciò che sente nel modo più fedele possibile, salvaguardando persino il gergo degli attori con l'uso delle virgolette. Il modo più sicuro di rispettate il principio della fedeltà è quello di ricorrere a un registratore e poi dedicarsi alla trascrizione del parlato, ma non sempre gli attori sono disponibili a farsi registrare e, comunque, il registratore non potrebbe essere utilizzato nella ricerca coperta, se non di nascosto, con tante difficoltà, che spesso vanificano lo sforzo. Senza considerare che, se scoperti, la ricerca giunge al termine.

Per quanto riguarda il *quando*, le osservazioni dovrebbero essere scritte il più rapidamente possibile per impedire che i ricordi evaporino con il passare delle ore. Nella gran parte dei casi, la stesura delle note non può essere immediata per non dare nell'occhio, per non creare sospetti o, più semplicemente, per non imbarazzare o magari indisporre gli attori. Le persone, generalmente, non amano essere osservate come se fossero oggetti, soprattutto quando partecipano, con grande coinvolgimento emozionale, alla vita del proprio gruppo. Come un militante neofascista ha detto all'autore di questo volume, nella sede della sua organizzazione, durante una festa per attirare nuovi iscritti nel centro di una cittadina: «A me i giornalisti, i sociologi, mi fanno schifo, li odio perché vengono qui, a casa nostra, a guardarci come se fossimo cose o animali». È chiaro che, in un contesto del genere, l'etnografo dovrà attendere di essere al riparo dagli sguardi prima di registrare le informazioni. Oggi la tecnologia consente di superare alcuni problemi. Ad esempio, lo smartphone può essere utilizzato per registrare una nota vocale su quanto è stato osservato, fingendo di parlare al telefono con un amico. Ma questi stratagemmi sono sempre azzardati negli ambienti pericolosi perché, come insegna Goffman, c'è sempre qualcosa che l'attore non controlla nella propria *performance*. Un etnografo, che lavori in ambienti pericolosi, non deve mai essere troppo sicuro di sé. È difficile trovare il giusto equilibrio: poca fiducia e troppa fiducia in se stessi espongono a rischi significativi.

Analisi del materiale e generalizzazioni sociologiche

La selezione del materiale

Una volta che l'etnografo abbia raccolto una grande quantità di appunti, si pone il problema del modo in cui utilizzarli. In primo luogo, il sociologo deve confrontarsi con il problema della selezione[104]: non tutto ciò che ha registrato può essere utilizzato per realizzare un resoconto da offrire ai lettori. I tagli saranno inevitabilmente copiosi. Gli etnografi utilizzano il loro materiale in due modi principali: per descrivere e classificare. Come ha scritto Giampietro Gobo: «Coloro che cercano di fare ordine in questo campo di ricerca altamente diversificato devono tenere a mente che ogni tentativo di fare ordine implica necessariamente una classificazione»[105].

Il fine della descrizione e della classificazione è formulare qualche tipo di generalizzazione. La sociologia è sempre generalizzante.

Alcune precisazioni sono importanti.

In primo luogo, descrivere non è soltanto riportare ciò che l'etnografo ha visto. Come scrive David Silverman: «Una buona analisi è qualcosa di più di una lista»[106]. Una buona descrizione etnografica è come un'orchestra piena di strumenti variegati, che, messi insieme con sapienza, creano una bella melodia. La descrizione etnografica contiene tante testimonianze, fatti, avvenimenti, articoli di giornali e personaggi, che creano una trama culturale, come quella che emerge dal libro *Le basi morali di una società arretrata* di Edward Banfield, autore di un celebre studio di comunità, condotto sul finire degli anni Cinquanta in Basilicata, di cui ci occuperemo a breve.

La classificazione

Un primo modo di classificare fa riferimento all'etimologia del termine (ripartire in classi). In questo caso, la classificazione cerca di fare ordine tra una molteplicità di oggetti in base al principio similarità/ dissimilarità. Il sociologo può classificare suicidi, religioni, società, istituzioni, individui, attentati terroristici, per poi individuare tipi sempre più complessi.

Un secondo modo di classificare consiste nell'individuare una serie di sequenze temporali[107].

L'autore di questo volume ha condotto uno studio sulla vita di 39 terroristi che, in nome dell'Isis o di al-Qaeda, hanno realizzato una strage in Europa occidentale tra il 2004 e il 2018. La classificazione ha consentito di individuare quattro fasi principali nel processo di radicalizzazione verso il «terrorismo di vocazione», cioè verso quel tipo di terrorismo a cui gli individui ricorrono, principalmente, per appagare un bisogno interiore[108].

Un esempio di classificazione: il modello DRIA

Questo è il modello DRIA, dal nome delle iniziali di ciascuna fase del processo di radicalizzazione:

D) Disintegrazione dell'identità sociale;
R) Ricostruzione dell'identità sociale attraverso l'adesione a un'ideologia radicale;
I) Integrazione in una setta rivoluzionaria;
A) Alienazione dal mondo circostante.

Disintegrazione dell'identità sociale

A causa di una serie di traumi o di esperienze fallimentari, l'individuo entra in una fase di disagio esistenziale, che lo spinge a mettere in discussione i valori in cui aveva sempre creduto e, di conseguenza, il suo posto nel mondo[109]. Alcuni individui assumono un atteggiamento passivo. Altri, invece, si rendono disponibili ad abbracciare nuovi valori in contrasto con quelli precedenti. Questa predisposizione mentale, che i sociologi chiamano «apertura cognitiva»[110], non rappresenta la soluzione del problema. Rappresenta la disponibilità ad abbracciare un nuovo sistema di idee, con cui iniziare una nuova avventura esistenziale.

Ricostruzione dell'identità sociale

Tra i casi analizzati, può essere utile citare la storia di Mohammad Youssuf Abdulazeez, il ragazzo di ventiquattro anni, laureato in ingegneria nel 2012, che ha ucciso cinque soldati americani a Chattanooga, in Tennessee, il 16 luglio 2015.

Prima di abbracciare l'ideologia jihadista, Abdulazeez era precipitato in una condizione esistenziale molto penosa. Era convinto che la sua vita non avesse alcun valore. Un familiare racconta che Abdulazeez aveva sofferto per anni di depressione e di un probabile disturbo bipolare, aggiungendo che aveva abusato di alcool e di pasticche sedative e che, per di più, era passato da un lavoro all'altro, subendo numerosi licenziamenti. Un altro familiare, che ha voluto rimanere anonimo, ha detto: «Abdulazeez sapeva che stava andando alla rovina. [...] Parlava della sua vita che non valeva niente.»[111] L'ideologia jihadista è una delle tante concezioni del mondo che consente la ricostruzione dell'identità sociale di un individuo alla ricerca di nuovi punti di riferimento esistenziali. Coloro che abbracciano l'ideologia jihadista scoprono di avere una grande missione esistenziale da compiere.

Il 20 maggio 2015, l'emittente televisiva americana Foxnews ha intervistato un ex jihadista, il cui nome è Mubin Shaikh, autore del libro *Undercover Jihadi*[112]. Shaikh, che nel frattempo è diventato un esperto di programmi per la deradicalizzazione, ha spiegato che il suo processo di radicalizzazione ebbe inizio con una crisi esistenziale. Non si riconosceva più nei valori in cui aveva sempre creduto e iniziò ad avvicinarsi all'ideologia jihadista, che lo spinse a viaggiare in diversi Paesi musulmani per approfondire lo studio del Corano. Trascorse anche due anni in Siria, dove completò la sua metamorfosi antropologica, ma poi, stando a contatto con la comunità jihadista, rimase deluso dai suoi compagni e iniziò a riflettere criticamente sulle sue idee violente, fino a decidere di ritornare in Canada e porre fine alla sua militanza. Shaikh afferma che molti ragazzi che hanno la cittadinanza occidentale, ma hanno genitori che vengono da Paesi musulmani, non hanno le stesse opportunità dei loro coetanei bianchi e, molto spesso, cadono in una condizione esistenziale dolorosa, in cui non riescono a cogliere il significato delle loro esistenze. Grazie all'ideologia jihadista – prosegue Shaikh – la vita di questi ragazzi viene riempita di un significato altissimo: «Alcuni di loro, da zero, diventano eroi, in un attimo».

Integrazione in una setta rivoluzionaria

Una volta abbracciata l'ideologia jihadista, l'individuo radicalizzato va alla ricerca di un gruppo di persone con le sue stesse idee. In alcuni casi, riesce a stabilire un contatto diretto con gli altri «mujahiddin». In altri casi, no. Le persone che facevano parte della comunità dei due fratelli Kouachi erano persone in carne e ossa, come Amedy Coulibaly e Hayat Boumeddiene, ma anche Farid Benyettou, un predicatore musulmano radicale. Tuttavia, alcuni individui radicalizzati si dichiarano soldati dell'Isis o di al-Qaeda, anche se non incontreranno mai i loro membri. Questo fenomeno può essere compreso grazie al concetto di «comunità immaginata», elaborato dall'antropologo Benedict Anderson, il quale ha spiegato che alcuni individui diventano membri di un gruppo attraverso il potere dell'immaginazione.[113] Michael Zehaf-Bibeau, che ha ucciso il soldato Nathan Cirillo a Ottawa, il 22 ottobre 2014, non aveva mai incontrato di persona i militanti dell'Isis. Eppure, dichiarava di essere un soldato dell'Isis. Bibeau aveva provato a partire per la Siria, ma il governo canadese, conoscendo le sue idee radicali, gli aveva negato il passaporto.

Alienazione dal mondo circostante

La fase dell'alienazione dal mondo circostante è molto importante perché aiuta i membri della setta rivoluzionaria ad accettare l'idea di uccidere. Per diventare terroristi di vocazione occorre andare incontro a una «trasformazione antropologica», che è favorita da alcune forme estreme di isolamento sociale.

L'alienazione dal mondo circostante svolge una funzione manifesta e una funzione latente.

La funzione manifesta è quella di impedire il contatto con coloro che seguono uno stile di vita occidentale. Questa forma di disprezzo e di rifiuto verso il mondo esterno appaga il bisogno psicologico di sentirsi moralmente superiori agli altri. La funzione latente è quella di impedire alla società circostante di esercitare la sua «autorità morale»[114] sulla setta rivoluzionaria, provocando dubbi o rimorsi nei suoi membri. Grazie all'alienazione dal mondo circostante, diminuiscono le probabilità che un ragazzo come Amedy Coulibaly possa incontrare una persona che lo induca a mettere in discussione le sue idee radicali[115].

Classificare gli attentati terroristici

Un altro esempio di classificazione riguarda le stragi dell'Isis in Europa occidentale. Senza entrare nei dettagli di una ricerca pubblicata altrove, abbiamo osservato, per ogni strage, cinque indicatori principali:

a) il numero dei membri del commando;
b) il numero delle vittime causate dalla strage;

c) le armi utilizzate per realizzare la strage;
d) la nazionalità degli attentatori (attentatori che provengono dall'estero indicano che l'organizzazione terroristica ha capacità logistiche);
e) le strategie d'attacco. Tra queste, la più importante è rappresentata dal numero di attacchi condotti, in modo simultaneo e coordinato, dallo stesso commando.

Nello schema seguente, riportiamo anche il numero di giorni trascorsi tra una strage e l'altra che, nel nostro modello di classificazione, è utile per comprendere se un'organizzazione terroristica stia migliorando le proprie capacità offensive nelle città occidentali oppure no.

Abbiamo analizzato tutte le stragi tra il 2015 e il 2020. Per motivi di sintesi, riportiamo la classificazione delle stragi tra il 2015 e il 2017:

1) Parigi, 13 novembre 2015
La strage del Bataclan
9 terroristi
Mitra AK-47, granate, cinture esplosive
6 attacchi contestuali
130 morti, 368 feriti

⟶ dopo 129 giorni
2) Bruxelles, 22 marzo 2016
Bombe nell'aeroporto e nella metro
5 terroristi
Cinture esplosive
2 attacchi contestuali
32 vittime, 340 feriti

⟶ dopo 82 giorni
3) Magnanville, 13 giugno 2016
Un agente di polizia e la compagna uccisi nella loro abitazione
1 terrorista
Coltello
1 attacco
2 vittime

⟶ dopo 31 giorni
4) Nizza, 14 luglio 2016
Il massacro della promenade
1 terrorista
Camion
1 attacco
85 vittime e 458 feriti

⟶ dopo 10 giorni

5) Ansbach, 24 luglio, 2016
L'attacco di Mohammad Daleel che esplode da solo a causa di un errore nel maneggiare l'ordigno esplosivo
1 terrorista
Molotov, ascia, coltelli
1 attacco
16 feriti

⟶ dopo 2 giorni

6) Saint-Étienne-du-Rouvray, 26 luglio, 2016
Ostaggi nella chiesa della Normandia
2 terroristi
Coltelli
1 attacco
1 vittima, 1 ferito

⟶ dopo 11 giorni

7) Charleroi, 6 agosto 2016
L'attacco con il machete
1 terrorista
machete
1 attacco
1 vittima (l'attentatore), 2 feriti

⟶ dopo 133 giorni

8) Berlino, 19 dicembre 2016
Il tir sulla folla del mercato natalizio
1 terrorista
Camion
1 attacco
12 morti, 56 feriti

⟶ dopo 96 giorni

9) Londra, 22 marzo 2017
Attentato sul ponte Westminster
1 terrorista
Automobile
1 attacco
5 morti, 46 feriti

⟶ dopo 16 giorni

10) Stoccolma, 7 aprile 2017
Camion sulla folla
1 terrorista

1 camion
1 attacco
5 morti, 14 feriti

⟶ dopo 13 giorni
11) Parigi, 20 aprile 2017
Apre il fuoco su un poliziotto
1 terrorista
1 Kalashnikov
1 attacco
2 vittime, 3 feriti

⟶ dopo 32 giorni
12) Manchester, 22 maggio 2017
Strage al concerto
1 terrorista
Cintura esplosiva
1 attacco
22 morti, 250 feriti

⟶ dopo 12 giorni
13) Londra, 3 giugno 2017
Attacco del London Bridge
3 terroristi
Furgone, coltelli
2 attacchi contestuali
8 morti, 48 feriti

⟶ dopo 74 giorni
14) Barcellona, 17 agosto 2017
La strage della Rambla
7 terroristi
Furgone
1 attacco
16 morti

Sulla base di queste informazioni, le stragi sono state classificate in tre categorie:

- alla prima categoria appartengono gli attentati pianificati e organizzati dai vertici dell'Isis;
- alla seconda categoria appartengono gli attentati delle cellule autonome, così dette perché sono composte da gruppi di jihadisti (cellule) che però non sono in contatto con capi dell'Isis (autonome);
- alla terza categoria appartengono gli attentati dei lupi solitari, che sono stati ulteriormente suddivisi in lupi solitari addestrati e lupi solitari non addestrati.

Grazie a questa classificazione, abbiamo potuto fare tre previsioni, mentre il fenomeno era in corso: a) che l'Isis sarebbe morto rapidamente nelle città europee, ma anche in Siria e in Iraq; b) che i capi dell'Isis non avrebbero cercato di realizzare un attentato contro l'Italia; c) che gli attentati dell'Isis sarebbero diventati attentati di lupi solitari non addestrati con un crollo della loro letalità. Inoltre, questa classificazione è stata utilizzata per tentare di assumere il punto di vista dei capi dell'Isis e ricostruire la logica di ragionamento con cui decidono i Paesi da colpire, come prescrive la sociologia comprendente di Weber[116].

Classificare non equivale a sviluppare una spiegazione causale, ma la prima può essere fondamentale per sviluppare la seconda. Paolo Rossi ha ricordato che la classificazione ha avuto un ruolo fondamentale nella nascita della scienza moderna: «Non pochi storici e moltissimi epistemologi hanno del tutto trascurato il significato, la vastità e l'importanza di quella gigantesca opera di tabulazione delle cose naturali nella quale si impegnarono, nel corso del Seicento, i cultori di botanica, zoologia, mineralogia e, in genere, tutti gli studiosi delle cose naturali»[117]. Rossi, citando il pubblico elogio pronunciato da Bernard de Fontenelle per la morte di Tournefort, ha ricordato che una delle funzioni fondamentali della classificazione è quella di impedire il crollo della memoria sotto il peso dei dati: «Le classificazioni sembrarono a molti [uomini di scienza] preziosi aiuti per la memoria. Sulla necessità di questi aiuti, concepiti come parte integrante del nuovo metodo, aveva insistito a lungo Francesco Bacone»[118].

Il familismo amorale

Individuare un tema culturale

Un altro modo di utilizzare il materiale etnografico è quello di individuare un «tema culturale»[119], vale a dire un principio culturale generale in grado di legare tutti i fenomeni principali tra di loro e dare un senso al tutto. Il concetto di tema culturale è stato introdotto, per la prima volta, nelle scienze sociali dall'antropologo Morris Opler, che lo impiegò per descrivere le caratteristiche generali della cultura degli Apache. Opler ha definito il tema culturale come «un postulato o una posizione, dichiarato o implicito, che generalmente controlla il comportamento o stimola l'attività, e che è tacitamente approvato o apertamente promosso in una società»[120]. Un esempio di ciò che Opler intende per tema culturale è l'idea, alla base della cultura Apache, che «gli uomini sono fisicamente, mentalmente e moralmente superiori alle donne»[121].

La ricerca di Banfield a Montegrano

Banfield, nella sua ricerca a Montegrano, in realtà Chiaromonte, un piccolo paese in provincia di Potenza, ha individuato nel familismo amorale il tema culturale che attraversa tutta la comunità. Il familista amorale è colui che, essendo ripiegato su se stesso, e sui propri interessi materiali immediati, scoraggia l'azione collettiva. È colui che non si cura del bene comune. Il familismo amorale uccide la fiducia nel prossimo e la speranza che il mondo possa migliorare. L'azione collettiva è paralizzata e gli individui si preoccupano soltanto del proprio tornaconto personale. Banfield giunse a Montegrano, all'epoca 3.400 abitanti, con la moglie e i due giovani figli, nel 1954, dove visse per nove mesi. La moglie intervistò una

settantina di persone, in maggioranza contadini, con l'aiuto di uno studente italiano. Furono utilizzati i dati del censimento, i memoriali, le autobiografie e libri di conti compilati da alcuni contadini. Banfield scelse di studiare Montegrano perché ritenne che fosse abbastanza rappresentativo del Sud Italia, incluso il resto della Lucania, l'Abruzzo, la Calabria, le zone interne della Campania, le zone costiere in prossimità di Catania, Messina, Palermo e Trapani.

Negli Stati Uniti, osserva Banfield, basterebbe sfogliare una qualunque rivista per vedere un gran numero di iniziative finalizzate a migliorare il bene comune. La Croce Rossa conduce campagne per aumentare le adesioni; l'Associazione Donne Professioniste e Dirigenti d'Azienda raccoglie fondi per organizzare iniziative per i bambini delle scuole medie; l'associazione degli agricoltori d'America organizza banchetti affinché i padri e i figli possano stare insieme; le industrie locali regalano alle scuole i volumi delle enciclopedie; la Camera di Commercio organizza un dibattito pubblico sulla costruzione di una strada; una Chiesa locale devolve soldi in beneficenza per costruire un ospedale. Gli Stati Uniti hanno una vita associativa intensa e rigogliosa.

Montegrano è un paese di contadini poveri e di braccianti, dove non esiste nemmeno un'associazione, fatta eccezione per un circolo di venticinque persone del ceto più abbiente, che si riunisce soltanto per giocare a carte. Nessuno dei suoi membri ha mai avuto l'idea di occuparsi dei problemi del paese o di avviare un progetto comune. I commercianti vorrebbero strade migliori per incrementare le vendite, ma rinunciano a far sentire la propria voce perché sanno di essere ignorati dalle autorità, cui spetta il compito di prendere le decisioni. Un cittadino potrebbe far sentire la propria voce scrivendo a un giornale, ma i giornali non esistono, senza considerare che le autorità potrebbero infastidirsi per una simile «interferenza» nelle loro competenze. Montegrano non ha un'organizzazione caritativa volontaria. Esiste un ex convento adibito a orfanotrofio femminile, tenuto in vita dagli sforzi di un gruppo di suore che combatte invano contro l'indifferenza della gente. Benché le bambine abbandonate provengano da famiglie del luogo, i montegranesi non contribuiscono in alcun modo alle spese. L'edificio è un rudere fatiscente. Eppure nessun muratore di Montegrano ha mai pensato di poter offrire una giornata gratuita di manodopera per evitare il rischio di un crollo. Nonostante sia noto che le bambine hanno fame, perché il cibo è sempre insufficiente, nessun contadino ha mai donato un pollo o un sacco di farina. In paese ci sono due preti e due chiese, nessuna delle quali svolge attività caritative o benefiche. I contadini e i manovali non riposano mai, nemmeno la domenica. Quando il sagrestano fa il giro delle offerte durante la messa, i credenti non donano nulla. Anche la Chiesa è guardata con profondo sospetto e diffidenza. I montegranesi sono anticlericali per tradizione. Del Vaticano ricordano le grandi proprietà fondiarie, la corruzione e l'insensibilità ai problemi degli affamati. I preti sono considerati uomini corrotti di cui diffidare. Intervistati da Banfield sul significato delle parole «senso civico» e «pubblico interesse», molti montegranesi non hanno saputo rispondere. Un giovane maestro, tra i cui compiti vi sarebbe quello di promuovere l'educazione civica, rispose: «Nessuno in paese è animato dal desiderio di far bene a tutta la popolazione. Anche se qualche volta qualcuno sembra animato da questo desiderio, in realtà poi egli è

interessato al suo proprio benessere e si preoccupa del proprio tornaconto. Anche i santi, con tutta la loro umiltà, hanno pensato a se stessi. E gli uomini, dopo tutto, sono fatti di anima e corpo»[122]. Il giovane maestro ebbe il conforto di un collega, che disse: «Io non ho trovato mai nessuno pronto a interessarsi al benessere comune. Al contrario, io so che c'è una grande invidia per il denaro e il comando»[123].

Il deficit politico-istituzionale

La situazione «culturale» di Montegrano è aggravata da un meccanismo politico-istituzionale che priva il sindaco della possibilità di intervenire direttamente per fronteggiare i problemi più urgenti della popolazione. Il municipio di Montegrano, anche per l'acquisto di un portacenere, dipende dal prefetto di Potenza, che ha il proprio rappresentante nel segretario comunale, un funzionario di carriera anch'egli alle dirette dipendenze della Prefettura. I poteri del sindaco sono, dunque, limitatissimi. Lo stesso discorso, ovviamente, vale per il consiglio comunale, che si compone di due contadini agiati, quattro artigiani o negozianti, cinque impiegati, cinque maestri e un avvocato. I carabinieri dipendono dal Ministero della Giustizia. Perfino la scuola e i lavori pubblici sono sottratti alle competenze del sindaco e del consiglio comunale. Sebbene la legge dello Stato preveda l'istruzione obbligatoria fino all'età di quattordici anni, a Montegrano esiste soltanto una scuola elementare. Dal momento che il mulo è il principale mezzo di locomozione, molti bambini terminano la loro istruzione a undici anni. Nel 1954, soltanto il cinque per cento degli uomini e meno del due per cento delle donne avevano proseguito oltre le elementari.

Si aggiunga che i partiti politici non hanno alcuna sede. È assente anche il Partito comunista, che ha nel sarto del paese il suo rappresentante «atipico». Egli è privo di ogni contatto con la gerarchia del partito, come dimostrano le sue parole di apprezzamento per l'occupazione americana: «Quando gli americani occuparono l'Italia, avrebbero dovuto rimanerci. Sarebbe stato molto meglio»[124]. Il *leader* più influente della sinistra è un medico socialista di nome Gino, il quale riuscì a radunare cento persone in piazza per annunciare la nascita di una sezione del Partito socialista. Ma il progetto svanì, quando i montegranesi seppero che la tessera avrebbe avuto un costo. Gino non si arrese e pagò personalmente le quote di iscrizione degli altri, ma senza esito: «Ho cercato di organizzare gli operai, di fondare una sezione sindacale... o almeno di mettere insieme un gruppo capace di agire in difesa dei propri diritti. Ma non c'è alcun entusiasmo: non hanno il senso dell'azione comune»[125]. Il partito più forte a Montegrano è la Democrazia cristiana, che può contare sulla struttura organizzativa della chiesa locale. Anche i democristiani, però, sono circondati da una profonda diffidenza. Il loro potere elettorale si fonda sulla distribuzione di pacchi di pasta, zucchero e vestiario durante i giorni che precedono le elezioni. A Montegrano manca un ospedale e non c'è nemmeno un'ambulanza per trasportare i casi urgenti. In altri luoghi, tutti questi problemi farebbero sorgere un'azione collettiva. Montegrano, pur essendo uno dei paesi più poveri dell'Europa occidentale, è immobile.

Quali sono le ragioni di questo immobilismo?
Banfield risponde individuando un tema culturale:

> Noi riteniamo che un'ipotesi molto semplice possa rendere comprensibile il comportamento in questione e permettere a un osservatore di formulare delle previsioni sul comportamento dei montegranesi in determinate situazioni concrete. L'ipotesi è che i montegranesi agiscono come se seguissero questa regola generale: «Massimizzare i vantaggi materiali e immediati della famiglia nucleare; supporre che tutti gli altri si comportino allo stesso modo». Chiameremo «familista amorale» colui che agisce in base a questa regola. Il termine è sgradevole e in un certo senso impreciso (chi segue questa regola è senza moralità solo in relazione a persone estranee alla cerchia familiare – mentre i princìpi del bene e del male vengono applicati nei rapporti familiari; uno che non abbia famiglia è naturalmente un «individualista amorale»), ma tuttavia ci sembra il più appropriato[126].

Caratteristiche del familismo amorale

Banfield ha indicato diciassette comportamenti o situazioni tipici di una società dominata dal familismo amorale. Può essere utile ricordarne alcuni.

In una società di familisti amorali nessuno perseguirà l'interesse del gruppo o della comunità, a meno che ciò non torni a suo vantaggio personale.

Soltanto i funzionari si occupano della cosa pubblica perché essi soltanto vengono pagati per questo.

Che un privato cittadino si interessi seriamente a un problema pubblico è considerato anormale e perfino sconveniente.

Mancherà qualsiasi forma di controllo sull'attività dei pubblici ufficiali, poiché questo compito spetta solo ai superiori gerarchici dei funzionari in questione.

È molto difficile dare vita, e mantenere in vita, forme di organizzazione (cioè attività organizzate in base a un esplicito accordo). I fattori che inducono la gente a prestare le loro energie in organizzazioni sono in larga misura atteggiamenti di altruismo (come per esempio, l'identificazione dell'individuo con gli scopi dell'organizzazione) e spesso non di ordine materiale.

Coloro che ricoprono cariche pubbliche, non identificandosi in alcun modo con gli scopi dell'organizzazione a cui appartengono, si daranno da fare quel tanto che basti per conservare il posto che occupano o (se pensano che ciò sia possibile) per ottenere promozioni. E d'altra parte, le persone istruite e i professionisti, di solito non saranno mossi da uno spirito di vocazione o di missione. In realtà le cariche pubbliche, o le conoscenze specializzate, saranno considerate da coloro che ne dispongono come armi da usare a proprio vantaggio contro altri.

Si agirà in violazione della legge ogni qual volta non vi sia ragione di temere una punizione.

Coloro che rivestono una carica pubblica accetteranno buste e favori, se riescono a farlo senza avere noie, ma in ogni caso, che lo facciano o no, la società di familisti amorali non ha dubbi sulla sua disonestà, giacché l'assunto di partenza è che tutti sono disonesti.

Il fatto che un individuo dichiari di agire in nome del pubblico interesse, piuttosto che per fini personali, verrà considerato una frode.

I funzionari di partito vendono i loro servizi al miglior offerente.

Il familista amorale apprezza i vantaggi che possano derivare alla comunità, solo se egli stesso e i suoi ne abbiano parte diretta[127].

L'intervista qualitativa

Dalla ricerca di Banfield, emerge che il ricercatore, oltre a osservare, deve sapere anche intervistare. Il fine dell'intervista è lo stesso dell'osservazione: imparare a guardare il mondo con gli occhi dei soggetti studiati.

L'intervista qualitativa, che si distingue dalla conversazione occasionale perché è provocata dal ricercatore, può essere di tre tipi principali: l'intervista *strutturata*, *semi-strutturata* e *non strutturata*.

Intervista standardizzata e intervista qualitativa

Questi tipi di intervista differiscono in base al livello di standardizzazione, cioè in base alla predominanza che l'intervistatore esercita sull'intervistato. Elevata standardizzazione significa elevata direzione del ricercatore, che guida l'intervistato persino nel modo di formulare le risposte. La standardizzazione più elevata si raggiunge con i questionari – detti appunto *questionari standardizzati* – che, oltre a prevedere domande uguali per tutti, nella stessa successione e con lo stesso linguaggio, suggeriscono anche un numero limitato di risposte in tre caselle: sì, no, non so, oppure molto, poco, abbastanza ecc. In molti casi, l'intervistato non si riconosce in nessuna delle risposte e finisce per barrare non la risposta che reputa più corrispondente al proprio punto di vista, ma quella che sente meno contrastante. Non consideriamo il questionario un'intervista qualitativa, che Corbetta ha definito come: «una *conversazione*: a) *provocata dall'intervistatore*; b) *rivolta a soggetti scelti sulla base di un piano di rilevazione* e c) *in numero consistente*, d) *avente finalità di tipo conoscitivo*, e) *guidata dall'intervistatore*, f) *sulla base di uno schema flessibile e non standardizzato di interrogazione*[128]».

Si tenga presente, tuttavia, che, per quanto l'intervista qualitativa sia più flessibile dell'intervista standardizzata, è pur sempre un'intervista, cioè una conversazione provocata dall'osservatore partecipante, che vuole acquisire informazioni su argomenti specifici. L'osservatore partecipante non parla con chiunque di qualunque cosa. Il fatto che l'intervista qualitativa non sia una normale conversazione fa sì che l'osservatore partecipante abbia l'iniziativa e guidi l'intervistato, anche se in forma attenuata. L'intervista qualitativa è una conversazione *guidata*, ma anche *preoccupata* che l'intervistato abbia la libertà di strutturare le risposte come meglio crede.

Intervista strutturata e semi-strutturata

Nell'intervista strutturata, il ricercatore formula le stesse domande, con la stessa sequenza, a tutti gli intervistati, che sono liberi di rispondere come vogliono. Si tratta di un questionario a risposte aperte, che rappresenta una mediazione tra l'approccio quantitativo (domande uguali) e quello qualitativo (risposte libere). Insomma, lo stimolo è uguale per tutti gli intervistati, che però sono liberi di esprimersi.

Nell'intervista semi-strutturata, l'intervistatore elabora una traccia con un elenco di domande di suo interesse, ma improvvisa la loro sequenza e il modo in cui le formula per adeguarsi il più possibile alla situazione e alle peculiarità dell'intervistato. La traccia dell'intervista semi-strutturata può variare nel livello di complessità, che, generalmente, dipende dal tipo di gruppo sotto indagine. Nel caso di una ricerca qualitativa in ambienti pericolosi, con militanti neofascisti violenti o con terroristi pluriomicidi, la complessità della traccia deve essere necessariamente ridotta, a meno che il ricercatore non riesca a ottenere la piena disponibilità degli

attori a partecipare alla ricerca. È importante che il ricercatore sappia fare ricorso alle *domande-sonda* (*probing*), che sono tentativi di stimolare l'intervistato in una certa direzione. Esempi di domanda-sonda sono: la *ripetizione della domanda* in modi diversi; la *ripetizione della risposta* per indurre l'intervistato a rimanere su un certo tema («se capisco bene, hai abbracciato il fascismo perché i tuoi amici erano fascisti»); la *sintesi chiarificatrice*, che consiste nel riassumere le risposte per assicurarsi di averle comprese bene; l'*incoraggiamento*, con cui il ricercatore utilizza il tono della voce o un cenno del capo per incoraggiare l'intervistato a proseguire; la *richiesta di approfondimenti* («per favore, potresti spiegarmi meglio...»).

In una ricerca qualitativa, in cui abbiamo utilizzato la teoria microsociologica di Randall Collins[129] per studiare il flusso di adrenalina che scorre nel corpo dei terroristi mentre uccidono le loro vittime, abbiamo dovuto elaborare una traccia di intervista semi-strutturata, sia per intervistare i terroristi pluriomicidi di estrema sinistra, sia per intervistare le loro vittime, che, essendo sopravvissute agli attentati, hanno potuto raccontare i comportamenti dei terroristi mentre colpiscono.

Un esempio di traccia di intervista semi-strutturata

Di seguito riportiamo la traccia dell'intervista semi-strutturata con i terroristi pluriomicidi e quella con le vittime dei terroristi. Abbiamo cercato di mantenere un livello di complessità piuttosto contenuto per due ragioni. La prima è che, nella maggioranza dei casi, le domande dovevano essere rivolte a una serie di terroristi pluriomicidi e irriducibili in occasioni informali, ad esempio, mentre prendevamo una bibita seduti ai tavolini di un bar o in altri incontri apparentemente occasionali. La seconda ragione è che l'obiettivo della ricerca era molto preciso e circoscritto: capire la relazione che esiste tra l'efficacia con cui i terroristi uccidono le loro vittime e la loro capacità di tenere sotto controllo il flusso di adrenalina che invade il loro corpo mentre stanno per estinguere la vita umana.

I risultati della nostra ricerca hanno mostrato che la tipica violenza dei terroristi è una «violenza vigliacca», cioè una forma di violenza esercitata contro persone che non possono difendersi e che non possono scappare[130]. Parleremo di questa ricerca alla fine del capitolo.

Traccia dell'intervista semi-strutturata con i terroristi

Per quali reati sei stato condannato?
Sei mai stato coinvolto in azioni violente?
Puoi spiegarmi come si organizza un omicidio politico o un ferimento?
Quante persone occorre utilizzare per pedinare un nemico politico?
Quante persone occorre utilizzare per uccidere un nemico politico?
È preferibile uccidere di giorno o di notte?
È preferibile uccidere in una strada trafficata o deserta?
Prima di uccidere una persona, cercavate di capire se fosse armata?
La notte che precedeva una tua azione violenta, riuscivi a dormire o rimanevi sveglio a causa della tensione emotiva?
Quando ti svegliavi la mattina per andare a compiere un omicidio, quali erano i tuoi primi pensieri?
Prima di uscire di casa per compiere un omicidio, che cosa facevi esattamente?
Quando uscivi di casa per realizzare un omicidio, eri teso? Avevi paura?

Pochi secondi prima di sparare contro la tua vittima, il tuo cuore batteva forte oppure eri calmo?
Quando sparavi contro la tua vittima, la presenza dei tuoi compagni ti dava una sensazione di forza?
Ti è mai accaduto di sbagliare un omicidio o un ferimento perché eri agitato?
Puoi raccontarmi un omicidio che hai commesso?
Puoi raccontarmi un ferimento che hai commesso?

Traccia dell'intervista semi-strutturata con le vittime del terrorismo
Puoi raccontarmi che cosa accadde quel giorno? Che cosa ricordi dell'attentato di cui sei stato vittima o di cui è stato vittima tuo padre?
Eri armato o disarmato?
Hai avuto il tempo di accorgerti che eri in pericolo oppure hai realizzato il pericolo dopo che ti avevano ferito?
Hai cercato di scappare?
Puoi descrivermi la situazione in cui ti trovavi? Eri in una situazione che ti consentiva di chiedere aiuto o di scappare?
Quando ti hanno sparato, c'erano delle persone intorno a te oppure eri isolato?
Prima di spararti, i terroristi ti hanno detto qualcosa? Ricordi qualche frase in particolare? Se dissero qualcosa, hai avuto l'impressione che la voce dei terroristi tremasse oppure ti sembravano lucidi e rilassati?
Mentre stavano per spararti, hai avuto l'impressione che i terroristi fossero agitati?
Dopo averti sparato, i terroristi andarono via di corsa oppure si allontanarono con calma?

Un esempio di traccia dell'intervista semi-strutturata particolarmente articolata si trova nella ricerca condotta da Francesco Alberoni sui militanti di partito, pubblicata nel 1967[131].

L'intervista non strutturata

Nell'intervista non strutturata, il ricercatore si limita a sollevare un tema e poi lascia che l'intervistato imposti il discorso come preferisce. L'intervistatore si limita a intervenire soltanto se divaga troppo o se si allontana dal tema centrale senza farvi più ritorno. Nell'intervista non strutturata, l'intervistato subisce il livello più basso di direzione da parte del ricercatore. Ovviamente, anche nella ricerca qualitativa sono coinvolte dinamiche di potere. Il ricercatore vorrebbe avere il potere di chiedere tutto ciò che vuole e di ottenere tutte le risposte di cui ha bisogno per progredire nella sua ricerca. Il fatto che l'intervistatore si ponga il problema di rispettare l'intervistato dipende, più che da ragioni etiche, da ragioni pratiche. Come abbiamo visto, soffermandoci sul consiglio etnografico di Cardano a non essere «frettolosi», il ricercatore è delicato verso l'intervistato per paura che questo scappi. Vi è sempre una «immoralità di fondo» in tutti gli etnografi, inclusi coloro che si dichiarano «eticisti» rigorosi. Un'intervista è un'interazione strategica, in cui esiste sempre un livello, seppur minimo, di dissimulazione da parte dell'osservatore partecipante. Questa dissimulazione può essere bassa o elevata. Tuttavia, il livello della dissimulazione, come abbiamo già detto, non dipende tanto dall'ambiente (pericoloso o non pericoloso), ma dal tipo di segreto che il ricercatore vuole

estrarre dal gruppo. Una ricerca tra i terroristi può non essere pericolosa, se il ricercatore fa sapere loro di stimarli per il tramite del mediatore culturale. Ovviamente, esistono ambienti che sono intrinsecamente pericolosi[132], ma, in molti casi, è il tipo di segreto a fare la differenza. Ad ogni modo, con riferimento alla condotta etica nella ricerca etnografica, il ricercatore che punti ai segreti oscuri si trasforma, quasi sempre, in un oscuro dissimulatore. L'intervista non strutturata è chiamata con una molteplicità di nomi diversi, tra cui «intervista libera», «intervista in profondità», «intervista ermeneutica»[133].

Concludiamo la rassegna delle interviste qualitative, citando l'*intervista non direttiva*, l'*intervista clinica* e l'*intervista a osservatori privilegiati*[134].

Intervista non direttiva e intervista clinica

Nell'*intervista non direttiva*, il ricercatore non guida e non controlla l'intervistato, il quale è addirittura libero di stabilire il tema della conversazione e di svilupparlo come vuole e in qualunque direzione voglia. Il ricercatore potrà cogliere utili elementi dal fatto che l'intervistato voglia parlare di un certo tema. Ad esempio, continuando a fare riferimento alle nostre esperienze etnografiche, se si tratta di un militante neofascista, il fatto che parli insistentemente del presunto pericolo posto dagli immigrati di religione islamica all'identità degli italiani, e alla loro libertà, può aiutare il ricercatore a comprendere che l'ostilità delle organizzazioni neofasciste si sta trasferendo dagli ebrei e dai neri, loro bersaglio tradizionale, verso i musulmani.

Nell'intervista clinica, il ricercatore guida l'intervistato a ripercorrere «al rallentatore» i passaggi della sua vita, che, passo dopo passo, lo hanno condotto verso un certo esito, ad esempio, diventare un terrorista. L'intervistatore ha un ruolo preminente e l'intervista è in profondità.

Corbetta scrive che questo tipo di intervista ha una finalità terapeutica e non conoscitiva. In realtà, perlomeno negli studi di terrorismo, l'intervista clinica può avere un'alta finalità conoscitiva. Ad esempio, la costruzione del modello DRIA richiede di ricostruire al rallentatore la vita dei terroristi proprio per conoscere quale sia il tipico percorso che conduce a ciò che, recuperando la distinzione di Weber tra politica di professione e politica di vocazione, abbiamo proposto di chiamare *terrorismo di vocazione*.

L'intervista a osservatori privilegiati e il *focus group*

Nell'*intervista a osservatori privilegiati*, il ricercatore intervista non i protagonisti del fenomeno che intende indagare, ma alcuni suoi ottimi conoscitori. Un esempio di questo tipo di intervista è rappresentato dagli studenti di terrorismo che intervistano i professori esperti di terrorismo. In altri casi, l'intervista viene condotta con un protagonista del gruppo indagato, che viene ritenuto un *osservatore privilegiato* in virtù della posizione preminente che occupa nell'ambiente, nel gruppo o in virtù dei rapporti privilegiati che intrattiene con esso. Nel primo caso, può trattarsi del tesoriere di una milizia fascista o di una guardia carceraria; nel secondo caso, può trattarsi dell'avvocato di un terrorista.

Nell'intervista di gruppo o *focus group*, il ricercatore riunisce un gruppo di individui per intervistarlo[135]. Può trattarsi, ad esempio, di dieci individui che hanno intrapreso un percorso di deradicalizzazione, a cui fare domande e che possano discutere tra di loro. Blumer ha scritto che un numero limitato di individui ben informati su un certo tema, che dibatte e magari si scontra in una discussione collettiva, è la tecnica migliore per sollevare i veli che nascondono la realtà sociale.

La manualistica sul modo di condurre le interviste qualitative è molto vasta. Da parte nostra, ci siamo limitati a riportare le informazioni essenziali per acquisire una comprensione più profonda delle ragioni metodologiche di Blumer in favore della ricerca qualitativa, e per apprezzare meglio le ricerche di Goffman e di Banfield. Può essere utile citare alcune riviste specializzate in studi etnografici. In Italia, «Etnografia e ricerca qualitativa»; tra le riviste internazionali, «Ethnography», «Journal of Contemporary Ethnography», «Qualitative Research», «International Journal of Qualitative Methods».

L'uso dei documenti

Oltre a osservare e intervistare, un buon ricercatore deve saper utilizzare anche i documenti. Il termine «documento» può riferirsi a una varietà di materiali informativi differenti, inclusi i monumenti. In questa sede, ci riferiamo ai documenti scritti. Per comprendere la vita di un gruppo sociale, l'etnografo può avvalersi dei documenti personali prodotti dai suoi membri. Particolare importanza assumono le autobiografie, i diari, le lettere e le storie di vita, che sono racconti autobiografici, incentrati sul vissuto personale dell'attore. Thomas e Znaniecki hanno realizzato una celebre ricerca basata sulle storie di vita dei contadini polacchi, che ha prodotto una pubblicazione in cinque volumi, *Il contadino polacco in Europa e negli Stati Uniti*[136]. In Italia, l'uso delle storie di vita è stato introdotto da Rocco Scotellaro, nel suo libro *Contadini del sud*[137] (1954), sulle condizioni di vita di una delle zone più povere della Basilicata, l'Alto materano[138]. Negli anni Cinquanta, lo stile di indagine basato sulle storie di vita è stato arricchito, in Italia, dalle pubblicazioni di Danilo Dolci, Edio Vallini e Danilo Montaldi[139].

Uno dei limiti principali della ricerca qualitativa è che i suoi risultati non sono replicabili e sono, generalmente, poco rappresentativi. La ricerca etnografica rende difficile generalizzare i suoi risultati, che non sono replicabili e, quindi, sono difficilmente controllabili. Questa difficoltà balza agli occhi nel caso dello *shadowing*, una tecnica di raccolta delle informazioni, che consiste nel *seguire come un'ombra* un attore, ritenuto rappresentativo di un certo universo sociale, durante lo svolgimento delle sue attività quotidiane[140]. La parola *shadowing* può essere tradotta con *marcare stretto* o *pedinamento*.

Shadowing

Quanto esposto finora è soltanto una panoramica generale e sintetica delle tecniche della ricerca qualitativa, che richiedono uno studio attento e approfondito, a partire dal disegno della ricerca, che qui non abbiamo incluso. I manuali citati sono un ottimo punto di partenza. Ovviamente, il modo migliore di imparare a fare ricerca etnografica è praticarla. A uno studente che voglia capire, in poche pagine, come si conduca una ricerca etnografica con osservazione partecipante, segnaliamo l'articolo di Stefano Ramello, *Le regole del gioco*, relativo agli uomini che hanno rapporti omosessuali nei parchi pubblici e nelle saune[141]. A nostro avviso, *Le regole del gioco* – che descrive anche appostamenti, pedinamenti e infingimenti – riassume, con particolare brillantezza, gli aspetti più esaltanti, o forse più deprimenti, dipende dai punti di vista, della vita dell'etnografo.

Concludiamo questo capitolo con una sezione dedicata alla *frame analysis*, che è anche il titolo dell'opera più lunga e complessa di Goffman. Bennett M. Berger ha definito *Frame Analysis* come «la più grande opera di prestigio di Goffman come teorico sociologico»[142].

10.8 Frame Analysis

Che cos'è il *frame*

Con *Frame Analysis* (1974), Goffman ha dato un contributo fondamentale allo sviluppo della prospettiva del *frame* in sociologia. *Frame* può essere tradotto con cornice, intelaiatura, struttura portante. La traduzione utilizzata dagli studiosi italiani è «cornice». Analizzare i *frame* significa studiare l'*intelaiatura mentale* degli individui. Il *frame* è, infatti, concepito come uno schema cognitivo, che permette agli individui di descrivere e interpretare la realtà: il *frame* serve a organizzare l'esperienza.

La definizione di *frame*, proposta da Robert D. Benford e David A. Snow, è una delle più esaustive: «Per Goffman, i *frame* sono schemi di interpretazione (*schemata of interpretation*) che consentono agli individui di collocare, percepire, identificare, etichettare, gli avvenimenti all'interno del loro spazio di vita e del mondo in senso ampio. I *frame* aiutano a rendere gli eventi o gli avvenimenti significativi e, in tal modo, funzionano per organizzare l'esperienza e guidare l'azione»[143].

In *Frame Analysis*, Goffman attenua il potere che aveva attribuito alla definizione della situazione di Thomas. La situazione è sempre importante, ma non come prima: «Definire reali le situazioni certamente porta delle conseguenze – scrive Goffman – ma queste potrebbero contribuire molto marginalmente agli eventi che si stanno svolgendo; in alcuni casi si produce solo un leggero imbarazzo che aleggia sulla scena»[144]. Goffman aggiunge un'altra considerazione: quasi mai gli individui creano la definizione della situazione in cui si trovano; è la società che la crea per loro: «Presumibilmente una definizione della situazione può essere trovata quasi sempre, ma quelli che si trovano nella situazione normalmente non *creano* questa definizione, anche se si può dire che la loro società lo fa spesso; tutto ciò che fanno è valutare correttamente la situazione per poi agire in modo appropriato»[145].

Goffman ci sta dicendo che non tutto ciò che accade durante un'interazione dipende dallo svolgimento dell'interazione stessa. C'è un protagonista che precede l'interazione faccia a faccia e che ha un ruolo nel suo svolgimento: questo protagonista è il *frame*, lo schema mentale. Il *frame* è attivo nell'individuo prima che questi inizi a gestire l'incontro faccia a faccia. Goffman cerca le strutture che governano invisibilmente le situazioni quotidiane e individua queste strutture negli schemi di interpretazione, che consentono agli individui di organizzare gli eventi del mondo in generale e quelli che avvengono nel loro spazio circostante. I *frame* sono il filtro attraverso cui vediamo il mondo sociale. Senza i *frame*, la realtà empirica si presenterebbe ai nostri occhi come un caos indefinito. George Gonos ha scritto che i *frame*

sono regole inconsce e leggi generali, che fissano l'interazione. Con il concetto di *frame*, Goffman è andato alla ricerca della «struttura eterna» dell'interazione e non di un'interazione osservabile della vita quotidiana, come aveva fatto nei suoi libri precedenti. Goffman si è pertanto mosso su un piano molto teorico, attribuendo al *frame* la funzione, forse dovremmo dire il potere, di stabilire come interpretare i segni, come collegare gli eventi e come stabilire a quale esperienza corrisponde una certa attività[146]. I *frame* sono strutture preesistenti rispetto all'interazione[147]. Tuttavia, la mente dell'uomo non è governata da una sola cornice rigida e statica. Una simile idea contrasterebbe con il ruolo attivo e creativo, che Goffman assegna agli individui, a ognuno dei quali attribuisce una molteplicità di *frame*. Sta all'individuo decidere, di volta in volta, quale utilizzare in base alla situazione.

Le tre funzioni principali del *frame*

David A. Snow ha avuto un ruolo fondamentale nel contribuire al successo del concetto di *frame*, che ha arricchito di significati. Snow ha attribuito tre funzioni principali al *frame* nel processo di interpretazione della realtà, che, per comodità didattica, chiamiamo funzione di *selezione*, di *articolazione* e di *trasformazione*:

1) *funzione di selezione*: le cornici distinguono ciò che è rilevante da ciò che è irrilevante, dirigendo l'attenzione dell'individuo verso aspetti particolari della realtà;
2) *funzione di articolazione*: le cornici collegano i vari elementi selezionati, ordinandoli in un tutto coerente, capace di raccontare una storia e di trasmettere un significato preciso;
3) *funzione di trasformazione*: le cornici, ordinando la realtà in un certo modo, contribuiscono a modificarla.

Snow conclude che le cornici sono fondamentali per l'interpretazione del mondo, al punto che soltanto le espressioni che si collocano dentro una data cornice possono ritenersi sensate[148]. Philip Manning ha sostenuto che, in *Frame Analysis*, Goffman avrebbe riconosciuto i limiti della sua impostazione precedente, che vedeva tutta la vita come una messa in scena. In effetti, nella prima pagina di *Frame Analysis*, Goffman scrive che: «Tutto il mondo non è un palcoscenico»[149].

***Frame* e movimenti collettivi**

Negli anni Ottanta, Snow e i suoi colleghi hanno utilizzato il concetto di *frame* di Goffman per analizzare i movimenti collettivi, determinando una «svolta culturale»[150] all'interno di quel campo di studio, che ha accresciuto l'attenzione verso i processi cognitivi della costruzione dei significati.

Il processo di allineamento dei *Frame*

Nell'articolo *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation* (1986), Snow attribuisce ai *frame* il potere di organizzare l'esperienza e di guidare l'azione, a livello individuale e collettivo. La prospettiva del *framing* è utilizzata anche per riflettere sul modo in cui i *leader* e le organizzazioni politiche comunicano i loro messaggi in modo strategico e strumentale per ampliare il numero dei membri e forgiare nuove alleanze in vari settori della società. Quando i *frame* conquistano un movimento e guidano l'azione collettiva, prendono il nome di *collective action frame*. Ogni società è disseminata di *frame* e questo impone alle organizzazioni di lavorare per allinearli. L'*allineamento dei frame* offre alle organizzazioni una maggiore capacità di mobilitazione e, quindi, un mag-

gior potere. L'allineamento dei *frame* svolge l'importante funzione di forgiare un unico schema interpretativo, che consente all'organizzazione di marciare unita verso un obiettivo condiviso. Una volta allineati, i *frame* diventano un patrimonio di significati, valori e credenze collettive, che rende possibile l'azione unitaria. Qui sotto sono indicati i quattro processi, che, secondo Snow, rendono possibile l'allineamento dei *frame* da parte di un'organizzazione[151].

1) *Collegamento dei frame* (*frame bridging*): il movimento sociale fa da ponte per collegare *frame* ideologicamente affini di gruppi che occupano posizioni diverse nella struttura sociale. Per riuscire in questa impresa, l'organizzazione deve riuscire a mettere in collegamento tra loro gruppi diversi e isolati attraverso una disseminazione strategica di informazioni specifiche.
2) *Amplificazione del frame* (*frame amplification*): il movimento sociale esaspera una serie di valori e di sentimenti già esistenti nella società. Ad esempio, anziché bersagliare direttamente una proposta di legge, celebra il sistema di valori diffuso in certi ambienti sociali, che rischia di essere turbato da quella decisione politica imminente. Snow identifica due tipi di amplificazione del *frame*: l'amplificazione dei valori (*value amplification*) e l'amplificazione delle credenze (*belief amplification*).
3) *Estensione del frame* (*frame extension*): il movimento sociale estende il proprio *frame* in modo da poter avvicinare e includere i *frame* di altri gruppi. Aprendosi alle narrazioni e, quindi, ai problemi di una molteplicità di attori esterni, il movimento può ampliare le proprie basi di consenso e reclutare nuovi membri.
4) *Trasformazione del frame* (*frame transformation*): il movimento sociale trasforma il proprio *frame* perché si accorge che non è compatibile con nessuno dei *frame*, che ambisce a conquistare. In questi casi, l'organizzazione abbandona alcune sue interpretazioni della realtà e ne modifica altre per renderle affini ad altre presenti nella società.

Nell'articolo *Framing Processes and Social Movements* (2000), Snow e Benford continuano a vedere gli individui come attori sociali attivamente impegnati nella costruzione dei significati e non come semplici contenitori delle idee delle organizzazioni[152]. Dopo avere nuovamente ribadito il loro debito intellettuale verso Goffman, i due autori spiegano che, per favorire l'azione collettiva, le organizzazioni devono maneggiare tre processi, che chiamano *framing diagnostico*, *framing prognostico* e *framing motivazionale*.

Frame diagnostico, prognostico e motivazionale

Il *framing diagnostico* serve a individuare la causa del problema e il suo colpevole. Politicizzando le frustrazioni e individuando un nemico collettivo, l'organizzazione favorisce la propria ascesa. La politicizzazione delle frustrazioni è una parte essenziale della diagnosi.

Il *framing prognostico* serve a individuare una soluzione ai problemi, definendo gli obiettivi da raggiungere e le strategie d'azione.

Il *framing motivazionale* serve a spingere gli individui ad agire concretamente, fornendo loro la motivazione necessaria alla mobilitazione, con un invito esplicito all'azione, che serve anche a giustificare e legittimare l'azione collettiva.

10.9
Randall Collins e la microsociologia della violenza

Randall Collins ha sviluppato una teoria microsociologica della violenza sotto l'influenza di Erving Goffman. Collins è anche un ammiratore di Durkheim, a cui attribuisce il merito di avere fondato la tradizione sociologica più ricca di cui disponiamo. Soltanto Durkheim, assicura Collins, è in grado di fecondare sia lo studio delle macrostrutture sia quello delle microinterazioni. In Marx e in Weber non c'è una teoria delle situazioni; in Durkheim sì. La sociologia durkheimiana si è sviluppata in due tradizioni di ricerca: la macrosociologia e la microsociologia, contenuta ne *Le forme elementari della vita religiosa*. Parsons ha recuperato la prima tradizione e Goffman la seconda, a cui anche Collins si ispira nella sua teoria microsociologica della violenza.

Secondo Collins, il processo di civilizzazione ha sviluppato nell'uomo una propensione psicologica a evitare lo scontro fisico. Questa è la ragione per cui, nelle situazioni della vita quotidiana, non è affatto facile che la violenza si verifichi. Quando si trovano nell'imminenza di uno scontro violento, gli uomini sono attraversati da una forte tensione emotiva che li rende poco lucidi e con un controllo ridotto dei movimenti del corpo. Anche nei rari casi in cui si giunge al contatto fisico, la violenza è, quasi sempre, incompetente e inefficace a causa di ciò che Collins chiama la «barriera della paura dello scontro» (*barrier of confrontational tension and fear*), che frena lo slancio dei combattenti. Per colpire e far sanguinare una persona non occorre un corpo allenato e muscoloso, occorre trovarsi in una situazione particolare che consenta di tenere il flusso dell'adrenalina sotto controllo.[153]

Collins ha individuato cinque «situazioni» che aiutano ad aggirare la barriera della paura dello scontro[154].

1) La situazione violenta più diffusa è quella che Collins chiama «*attacking the weak*», ovvero attaccare una persona debole, indifesa e isolata. Quando due gruppi numerosi si fronteggiano tutto finisce, quasi sempre, con insulti e minacce. Se, invece, un gruppo di persone prende di mira un individuo isolato, le probabilità che la violenza si manifesti sono molto elevate. Aggredire una persona debole riduce la produzione di adrenalina che deriva dalla paura di essere sopraffatti dalla reazione della vittima.
2) Il secondo percorso per aggirare la tensione emotiva che si scatena nell'imminenza dello scontro fisico è rappresentata dai combattimenti disciplinati da regole rivolti a un pubblico di spettatori (*audience-oriented, staged* e *controlled fair fights*). Si tratta di una forma di violenza «leale» perché sottoposta a una serie di pratiche concordate che hanno il fine di gratificare un pubblico di spettatori. I duelli, ad esempio, erano limitati agli aristocratici e ai gentiluomini, i quali cercavano di uccidersi nel rispetto di un cerimoniale. I duellanti riuscivano a superare la barriera emotiva della paura dello scontro spostando l'attenzione dall'avversario al pubblico. La loro preoccupazione

principale era quella di dare un'immagine positiva di se stessi durante la *performance* violenta.

3) Il terzo tipo di situazione violenta è rappresentato dai combattimenti in cui gli avversari si colpiscono da lunghe distanze. Il modo più agevole di sprigionare la violenza consiste nel colpire i nemici senza assistere alla loro agonia. Osservare un uomo ricoperto di sangue che esala l'ultimo respiro comporta un enorme coinvolgimento emotivo. I soldati preferiscono sparare con l'artiglieria a distanza piuttosto che guardare negli occhi i nemici morenti. Tuttavia, la violenza a lunga distanza presenta lo svantaggio di rendere la violenza imprecisa e, pertanto, inefficace.
4) Il quarto modo di aggirare la barriera psicologica della paura dello scontro consiste nell'uso strategico dell'inganno. Questa è la forma di violenza più efficace. Si verifica quando l'attaccante si avvicina alla vittima senza fargli comprendere le proprie intenzioni. La vittima non ha il tempo di reagire e non può innescare nell'aggressore la tensione emotiva che deriva dalla paura dello scontro fisico. Avvicinandosi alla vittima con l'inganno, l'assassino riesce a tenere sotto controllo il flusso dell'adrenalina che attraversa il suo corpo.
5) La quinta situazione che aiuta l'aggressore a superare la barriera emotiva della paura dello scontro è la situazione in cui si trovano i cecchini in guerra, i quali sono concentrati più sul loro gesto tecnico che sulla sofferenza della vittima. Il problema principale del cecchino è quello di calcolare la giusta distanza e il momento migliore per premere il grilletto. I cecchini hanno anche il vantaggio di nascondersi allo sguardo dei loro nemici. Evitando l'interazione diretta, mantengono il flusso dell'adrenalina a un livello piuttosto basso. Tutto ciò rende la loro violenza particolarmente accurata, competente ed efficace.

L'autore di questo volume, utilizzando la teoria di Collins, ha condotto una ricerca su un gruppo di terroristi pluriomicidi di estrema sinistra per studiare il modo in cui essi agiscono per aggirare la barriera della paura dello scontro quando uccidono le loro vittime. La ricerca, intitolata *Are Terrorists Courageous?*, è stata pubblicata su «Studies in Conflict and Terrorism»[155]. Per motivi di sintesi, riportiamo soltanto l'intervista con «Adriano», un terrorista pluriomicida intervistato dall'autore in tre incontri, per un totale di sei ore di colloquio. In alcuni momenti dell'intervista Adriano ha chiesto di interrompere la registrazione, ma ha comunque consentito di prendere appunti. Adriano è stato condannato per avere commesso sette omicidi. Oltre ad avere ucciso, ha anche sparato nelle gambe di alcune vittime.

Qual è la situazione preferita dai terroristi quando decidono di uccidere o di gambizzare le loro vittime? La tipica violenza dei terroristi di estrema sinistra consiste in una combinazione tra la situazione violenta di tipo uno e la situazione violenta di tipo quattro. I terroristi preferiscono attaccare, con l'inganno, le persone deboli e isolate.

Queste sono le parole di Adriano:

ORSINI: «Che cosa bisogna fare per preparare un omicidio?»
ADRIANO: «La prima cosa da fare è preparare tutto con estrema cura, devi curare i dettagli. Per curare i dettagli devi condurre un pedinamento accurato. Quando colpisci un obiettivo, devi essere sicuro di non correre rischi. Se non vuoi correre rischi, il tuo obiettivo non deve avere vie di scampo».
ORSINI: «Stai dicendo che, quando colpisci un obiettivo, devi essere sicuro che non possa difendersi. Capisco bene?»
ADRIANO: «Esatto. Quando colpisci un obiettivo, devi essere sicuro che non possa difendersi».
ORSINI: «Come fai a essere sicuro che non ha vie di scampo?»
ADRIANO: «Devi prima fare un lungo pedinamento e conoscere perfettamente le sue abitudini».
ORSINI: «Quante persone occorrono affinché il pedinamento sia accurato?»
ADRIANO: «Dipende dal tipo di obiettivo che intendi colpire, ma anche dal tipo di città, dal tipo di quartiere in cui si trova il nemico. Devi prima capire se il quartiere è trafficato, se è poco trafficato, se è frequentato da molti poliziotti. Se colpisci un uomo come Aldo Moro, hai bisogno di molti uomini, ma io non ho mai colpito persone così importanti, anche se ero uno dei capi della mia organizzazione. Per uccidere una persona senza scorta, utilizzavo quattro o cinque uomini per fare i pedinamenti. Ci davamo il cambio, avevamo dei turni di lavoro».
ORSINI: «Vi davate il cambio per fare cosa?»
ADRIANO: «Ci davamo il cambio, per esempio, quando il nostro obiettivo usciva di casa e andava a lavorare. Un compagno lo aspettava davanti casa per scoprire gli orari. Bisognava osservare tutto... Devi vedere se esce con i figli, con la moglie, se accompagna i figli a scuola, se va a lavoro a piedi, con il tram, con l'auto... Poi lo segui fino al posto di lavoro. E poi arriva un altro compagno che rimane a sostare davanti al palazzo dove la persona, l'obiettivo, entra. Se è un solo compagno a fare i pedinamenti, i rischi di essere riconosciuti dalla vittima o dalla polizia aumentano».
ORSINI: «Qual è il modo migliore di organizzare un omicidio?»
ADRIANO: «Te l'ho detto, è importante curare i dettagli...»
ORSINI: «Certo, questo mi è chiaro, ma...»
ADRIANO: «Devi colpire il tuo obiettivo quando sei sicuro che non ha vie di scampo, che non può scappare. Devi colpirlo quando lui non se l'aspetta. È importantissimo il tempo. Devi essere veloce, molto veloce. Devi fare tutto velocemente. Devi colpire velocemente e devi scappare velocemente perché, una volta che hai sparato, il tempo lavora contro di te. Prima di colpire, il tempo è dalla tua parte. Quando hai colpito, il tempo è contro di te. Quando uccidevo una persona, non avevo soltanto il problema di uccidere. Avevo anche il problema di scappare».
ORSINI: «Capisco. Puoi dirmi qualcosa sul tuo stato emotivo... Voglio dire: La mattina suona la sveglia, ti svegli e prendi la pistola, ok? Stai andando a sparare. Che cosa senti dentro di te? Sei agitato? Che cosa ti passa per la testa?»

ADRIANO: «La prima cosa che fai, prima di uscire di casa, è di controllare la pistola. Devi controllare che funzioni bene, che sia apposto. La pistola deve essere perfetta».
ORSINI: «Certo. E poi? Esci di casa e che cosa succede? Sei agitato?»
ADRIANO: «Aspetta, anche questo dipende. Devi considerare che io sono una persona, diciamo così, che è sempre stata abituata a usare la violenza. Prima di uccidere, ho sparato nelle gambe, quindi non ho iniziato subito con un omicidio, ho seguito un percorso graduale».
ORSINI: «Quindi ti svegli la mattina...»
ADRIANO: «Ti svegli la mattina [Adriano fa una pausa di qualche secondo]... Il mio cervello, ma anche il mio corpo, percepiva tutto in maniera velocissima. Quando uscivo di casa, la mia percezione, i miei organi di senso, percepivano tutto quello che accadeva intorno a me in maniera rapidissima. Era come se io andassi a mille all'ora mentre il mondo era fermo. Avrei riconosciuto un pericolo a un chilometro di distanza. Se si muoveva una foglia, me ne accorgevo! Però posso dirti che non tutti compiono un omicidio con lo stesso stato d'animo».
ORSINI: «Tu hai partecipato all'omicidio di [nome omesso]. Puoi dirmi qualcosa di quell'azione?»
ADRIANO: «Perché abbiamo deciso di ucciderlo?»
ORSINI: «No, vorrei sapere, per favore, come lo avete ucciso. Vorrei che ricostruissi la situazione in cui l'avete ucciso. L'hai ucciso tu?»
ADRIANO: «Sì, l'ho ucciso io, ricordo bene. Ho organizzato io l'agguato. Guidavo io il gruppo».
ORSINI: «Per favore, dimmi che ora era, se faceva freddo o caldo, se la strada era trafficata o deserta... Dimmi quello che ricordi».
ADRIANO: «Ricordo che faceva freddo, era inverno, di mattina, molto presto. Ero con una compagna. Sparammo in due. Anche lei sparò ma dovette fare delle battaglie dentro se stessa, contro se stessa».
ORSINI: «Quali battaglie?»
ADRIANO: «Delle battaglie, delle rotture interiori enormi. Non era portata per sparare. Ha sparato, ma lei non era esperta come me».
ORSINI: «E tu? Ricordi se il tuo corpo tremava prima di sparare?»
ADRIANO: «No, no, il mio corpo non tremava, ma... Anche quando spari – devi capire questa cosa – non è che sei solo. Con te ci sono tre, quattro, cinque compagni. Un compagno è nascosto dietro l'angolo e fa da palo; l'altro aspetta in una macchina; un altro compagno è nascosto da un'altra parte ma è pronto a intervenire se le cose vanno male. Quando spari, sai che non sei solo. Capito? Sai che ci sono i compagni con te che sono pronti a intervenire».
ORSINI: «Questo ti dà forza? Ti dà sicurezza?»
ADRIANO: «Questo ti dà forza, è ovvio».
ORSINI: «La vittima, invece, non si accorge di niente. È così?»
ADRIANO: «La vittima non si accorge di niente perché tu hai preparato tutto nei dettagli. La devi colpire quando non se l'aspetta. Però a volte le cose non vanno per il verso giusto. Può capitare di sbagliare qualcosa. Però, se

hai preparato bene le cose, se hai curato i dettagli, non puoi sbagliare. Salvo casi eccezionali».
ORSINI: «Dunque, se capisco bene, sparavate contro le vostre vittime quando queste erano in una condizione di grande debolezza. È così?»
ADRIANO: «Il problema fondamentale è quello di pedinare bene. Prima di entrare in azione, devi essere sicuro che tutto sia organizzato nei minimi dettagli. Non puoi lasciare niente al caso. Prima di sparare, devi sapere esattamente quali sono le abitudini della persona che colpisci. Devi essere sicuro che [la vittima] non possa scappare. Devi mettere la persona [che uccidi] nella condizione di non potersi difendere. Non deve poter chiedere aiuto. Se la vittima è debole, tu sei forte. Ecco perché devi colpire [la vittima] nel momento giusto, quando è isolata, possibilmente al mattino presto, quando c'è poca gente in giro e quando c'è poco traffico. La cura del dettaglio è fondamentale».

Riassumiamo i punti più importanti della testimonianza di Adriano.

La realizzazione di un omicidio richiede un'organizzazione complessa. Il fine principale dell'attività dei terroristi è quello di precipitare la vittima in una condizione disperata. Prima di ucciderla, i terroristi devono essere sicuri che la vittima non abbia alcuna possibilità di difendersi o di chiedere aiuto. Adriano ci aiuta a comprendere che la tipica violenza dei terroristi è rivolta contro persone indifese che vengono colpite quando non se l'aspettano.

I terroristi preferiscono colpire i deboli. La loro violenza è un esempio di «violenza vile» (*vile violence*). Queste conclusioni sono applicabili anche ai terroristi di estrema destra e ai terroristi islamici.

Percorso di autoverifica

1. Parla del concetto di sé riflesso di Cooley.
2. Parla del processo di formazione del sé secondo Mead.
3. Quale differenza esiste tra l'Io e il me nella teoria di Mead?
4. Quali sono i principi a fondamento dell'interazionismo simbolico di Blumer?
5. Quali sono i concetti fondamentali dell'approccio drammaturgico di Goffman?
6. Che cos'è un'istituzione totale?
7. Parla dei tipi di osservazione partecipante.
8. Parla della ricerca qualitativa e dei tipi di intervista.
9. Parla della ricerca di Banfield a Montegrano.
10. Parla della *frame analysis*.
11. Parla della teoria microsociologica di Collins sulla violenza.
12. Parla del modo in cui i terroristi organizzano gli omicidi in base alla testimonianza del terrorista pluriomicida «Adriano».

Capitolo 11

Sociologia fenomenologica

11.1 Introduzione

Le quattro idee fondamentali

La sociologia fenomenologica può essere presentata attraverso quattro idee fondamentali, che accomunano i suoi indirizzi di ricerca.

La prima è che gli uomini sono dominati da idee di senso comune e danno il mondo per scontato.

La seconda è che la società viene prodotta e riprodotta continuamente dai suoi membri.

La terza è che gli individui hanno preoccupazioni pratiche e non filosofiche, e questo spiega il loro attaccamento alle *routine*.

La quarta idea è che la società è, in misura preponderante, un processo mentale. Per quanto la sociologia fenomenologica ricordi continuamente che il pensiero e l'azione si influenzano a vicenda, la mente, e i processi cognitivi che la governano, sono al centro dell'indagine. Randall Collins si è riferito a questo approccio con l'espressione «sociologia della coscienza». È possibile affermare che la fenomenologia raccolga informazioni per studiare le strutture della coscienza[1]. Dal canto suo, Habermas ha scritto che Schütz e Luckmann, due autori che incontreremo a breve, restano legati al modello della «filosofia della coscienza»[2].

In questo capitolo, dopo una breve introduzione dedicata a Edmund Husserl, incontreremo la fenomenologia sociale di Alfred Schütz, la teoria della realtà come costruzione sociale di Berger e Luckmann e l'etnometodologia di Harold Garfinkel.

11.2 Edmund Husserl

La sociologia fenomenologica trae il suo nome dalla fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938). Fenomenologia deriva dal greco *fàinomai* (apparire) e indica l'interesse per tutto ciò che può essere conosciuto attraverso i sensi: tutto ciò che appare.

Husserl, un contemporaneo di Cooley e di Mead, nacque a Prossnitz, in Moravia, da una famiglia di origine ebraica, appartenente alla minoranza di lingua tedesca. Si convertì al luteranesimo nel 1887, ma non allacciò rapporti significativi, né con la comunità cristiana, né con quella ebraica. Dovette subire, negli ultimi anni della sua vita, le conseguenze della politica nazista, che però accettò «con fermezza e senza pentimenti. Dal peggio lo salvò la morte»[3], avvenuta nel 1938, poco prima che il mondo precipitasse verso il baratro. La sua biblioteca fu trasferita, di nascosto, dalla Germania a Lovanio, in Belgio, tra il 1938 e il 1939 per impedire la sua distruzione da parte dei nazisti. È stato professore all'università di Gottinga e in quella di Friburgo, fino al 1929. Fu un allievo di Franz Brentano (1838-1917), da cui ha ricavato l'idea che la coscienza sia sempre coscienza di qualcosa. La coscienza è intenzionale per sua natura, nel senso che si riferisce sempre a qualcosa di diverso da sé. Husserl è stato, a sua volta, maestro di Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Ci soffermeremo soltanto sulle idee di Husserl più utili per comprendere gli assunti fondamentali della sociologia fenomenologica. È fargli un torto, ma, in questa sede, Husserl ci interessa in funzione di altri autori. I suoi concetti fondamentali, in un capitolo sulla sociologia fenomenologica, sono: *mondo vitale*, *atteggiamento naturale* ed *epoché*.

Mondo vitale e atteggiamento naturale

Per Husserl, il mondo vitale è il mondo del vissuto e della vita concreta, fatto di scopi, bisogni ed emozioni. Nel mondo vitale, domina l'*atteggiamento naturale* ovvero l'atteggiamento dell'uomo comune, che accetta il mondo senza discussione come un fenomeno pre-dato. Husserl scrive che il mondo della vita è «pre-riflessivo» e «intuitivo»: lo troviamo già dato e ci appare scontato. Se l'uomo comune dà il mondo per scontato, il filosofo deve problematizzarlo, abbracciando ciò che Husserl chiama l'*epoché*, un termine che proviene dal greco *epì* (su) e *échein* (tenere).

L'*epoché fenomenologica* è un invito a tenere i significati «sopra», sospesi, tra parentesi.

In che modo?

L'*epoché* fenomenologica

Abbandonando l'atteggiamento naturale per assumere quello dello spettatore. Per riuscire in questa impresa, il filosofo deve sospendere il riconoscimento della realtà. L'*epoché* fenomenologica è, dunque, un modo di porsi verso il mondo, un atteggiamento mentale, che richiede un mutamento profondo del nostro modo abituale di percepire i fenomeni. Mentre l'*epoché* degli antichi scettici comportava la sospensione totale del giudizio, l'*epoché fenomenologica* sospende il giudizio soltanto sul *mondo qui per noi*, il *mondo alla mano*, come lo chiama Husserl. L'*epoché* fenomenologica ci vieta di considerare come esistente il mondo che ci

sta dinanzi come invece facciamo nella vita pratica e nelle scienze positiviste. Husserl vuole cogliere le cose «in carne e ossa», superando i pregiudizi che plasmano il modo di vedere il mondo. L'*epoché* svolge proprio questa funzione: sospendere, o mettere tra parentesi, i presupposti del senso comune per raggiungere una conoscenza disinteressata capace di cogliere l'essenza dei fenomeni. L'*epoché* di Husserl invita a considerare le cose come se apparissero davanti ai nostri occhi per la prima volta. Riassumere, in poche parole, che cosa sia la fenomenologia è un'impresa disperata. Vi è però uno studioso, Carlo Sini, che ha azzardato questa sintesi, con eccellenti risultati. Lasciamo che sia lui a spiegare le caratteristiche fondamentali di questo orientamento filosofico, che è un modo di porsi verso il mondo: «La fenomenologia rifiuta per essenza la teoria o l'ideologia, come oggi si usa dire. La fenomenologia è un esercizio ed un'esperienza che deve essere vissuta in prima persona, è una ricerca concreta che ognuno deve rifare per proprio conto e non un sistema concettuale»[4]. Fino a questo momento, abbiamo considerato le teorie come un elemento indispensabile alla conoscenza e abbiamo fatto dipendere ciò che vediamo dalle teorie che utilizziamo. Poniamo di trovarci nel mezzo di uno sciopero in aeroporto: il teorico del conflitto vede uno scontro tra capitalisti e salariati; il funzionalista vede la cooperazione tra gli addetti aeroportuali, che cercano di assicurare i servizi minimi ai passeggeri.

Husserl nega che le teorie ci aiutino ad acquisire una conoscenza più profonda del mondo.

Egli crede che le teorie siano spiegazioni e non evidenze. Husserl rende vani gli sforzi che abbiamo compiuto finora: per capire il mondo, dobbiamo, innanzitutto, liberarci dalle teorie e partire dall'evidenza, cioè dal mondo della vita, che è un mondo pre-teorico e pre-categoriale. La fenomenologia invita a prendere coscienza della vita in se stessa. L'*epoché*, la sospensione del giudizio o «messa in parentesi» della tesi naturale del mondo, non è semplicemente uno dei temi principali della fenomenologia. È, ben diversamente, il suo tema «decisivo»[5]: è la condizione necessaria, ancorché insufficiente, per entrare nell'atteggiamento fenomenologico. Al tema dell'*epoché* si riconnettono tutti gli altri. Non comprendere che cosa sia l'*epoché* significa non poter accedere agli ulteriori gradi della ricerca fenomenologica.

L'antipositivismo di Husserl

Husserl era posseduto da un impeto antipositivista.

Nella sua ultima opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il cui manoscritto principale risale al 1935-1936, ma che viene pubblicata postuma nel 1954, Husserl sostiene che la cultura europea è in decadenza a causa del predominio del punto di vista oggettivistico imposto dal trionfo delle scienze naturali. Il mondo della scienza, che è un mondo simbolico basato su parametri fisico-matematici, ha finito per oscurare il mondo della vita. Un fatto tanto più grave perché è il mondo della vita che sorregge il mondo della scienza, non il contrario. Il mondo della scienza non potrebbe esistere senza il mondo pre-teorico e intuitivo della vita. Le scienze europee non sono in crisi perché abbiano perso qualcosa della loro scientificità o della loro capacità di conoscere il mondo. Nient'affatto. Sono in crisi perché hanno dimenticato l'importanza assoluta del mondo della vita; hanno dimenticato che l'uomo è il fine ultimo di tutte le attività dell'uomo, inclusa l'attività scientifica, che è una realizzazione dello spirito umano. Husserl verga un

giudizio severo e scrive che la scienza, o meglio, la scienza plasmata dal positivismo, «non ha più niente da dirci» perché esclude, preventivamente, i problemi più urgenti dell'uomo, che, soprattutto dopo la Grande guerra, sono i problemi del *senso* e del *non-senso* dell'esistenza umana. La nostra «misera vita» è afflitta da problemi esistenziali, che la scienza positivistica trascura. L'uomo può trovare il proprio senso soltanto nel mondo della vita, che, nelle parole di Husserl, è «l'ambito delle certezze familiari, che sono state praticamente collaudate e che sono ritenute incondizionatamente valide nella vita umana, prima di qualsiasi esigenza di una fondazione scientifica»[6]. Al mondo della vita appartengono anche tutte quelle formazioni che forniscono *motivazioni* ai comportamenti personali, come le associazioni, i gruppi e le formazioni culturali[7].

Il rapporto tra scienza ed esistenza umana

Husserl rifiuta l'idea di spiegare il mondo della vita con gli strumenti della scienza. Semmai è la scienza che deve essere ricondotta ai problemi pratici del mondo della vita. Oggi però, afferma Husserl, il positivismo, con la sua idea di verità e di obiettività, ha investito anche la filosofia e la visione del mondo, che appassisce in una cupa decadenza. Eppure, la scienza non è stata sempre così. Agli albori, e nei suoi primi sviluppi, la scienza accoglieva gli interrogativi specificamente umani e, per questo motivo, ha avuto un grande significato per quell'umanità europea che si è plasmata in modo completamente nuovo a partire dal Rinascimento. In quella riplasmazione, la scienza ha avuto un ruolo di guida. Husserl esclude che la scienza possa avere un senso se prende in considerazione soltanto ciò che è obiettivamente constatabile. Sia chiaro: egli non accusa la scienza di essere asservita alla classe dominante, come accade con la scuola di Francoforte, ma di eseguire le proprie pratiche in modo autonomo rispetto al mondo della vita[8]. Husserl non rifiuta nemmeno la tecnica o le scienze particolari, ma pretende che la scienza ricordi che le sue tecniche e le sue operazioni sono state inventate da quel soggetto vivente che è l'uomo concreto, a cui deve ritornare[9].

Riflettendo sul «rivolgimento» subito dalla scienza sul finire dell'Ottocento, Husserl solleva una serie di interrogativi sul significato dell'esistenza umana e il suo rapporto con la scienza:

> Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione generale delle scienze. Esso non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l'esistenza umana. L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla «prosperity» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. *Nella miseria della nostra vita - si sente dire - questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balìa del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.* Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono

l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto. Per quanto riguarda, d'altra parte, le scienze dello spirito, che pure, in tutte le loro discipline particolari e generali, considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, la loro rigorosa scientificità, si dice, esige che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non-ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico sia il mondo spirituale, di fatto è. Ma in realtà, il mondo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli? Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?[10]

11.3 Alfred Schütz

Schütz ha cercato di armonizzare la fenomenologia di Husserl, di cui fu allievo, e la sociologia comprendente di Weber. Richiamandosi a quest'ultimo, ha veicolato la fenomenologia europea nella sociologia americana. Nato a Vienna in una famiglia ebraica della classe media, si rifugiò negli Stati Uniti nel 1939 per sottrarsi al nazismo. Giunto a New York, lavorò in banca e, nel 1943, forte della sua formazione filosofica, iniziò a tenere alcuni corsi serali di filosofia sociale alla New School for Social Research, dove divenne professore fino alla sua morte.

Tra le opere di Schütz, ricordiamo la prima e più importante, *La fenomenologia del mondo sociale*, pubblicata nel 1932, e *Collected Papers*, una raccolta di saggi in tre volumi, apparsi tra il 1962 e il 1966, tradotti parzialmente in italiano come *Saggi sociologici*, mentre *Il problema della rilevanza*[11] è stato pubblicato postumo nel 1970. Schütz è un pensatore ricco e complesso. La sua sociologia si regge su una varietà di concetti, alcuni dei quali già presenti in Husserl: il *mondo vitale*, la *realtà della vita quotidiana*, la *tipizzazione*, il *senso comune* e l'*epoché*.

La tipizzazione dell'uomo comune

Mentre Weber si era occupato della costruzione dei tipi in ambito scientifico, Schütz se ne occupa con riferimento alla vita quotidiana dell'uomo comune. Per Schütz, tutti gli uomini comuni elaborano tipi, non soltanto i sociologi. L'uomo comune deve elaborare tipi di cose, di persone e di situazioni, per aggirarsi nel mondo senza inciampare di continuo. Il fine di questa incessante attività di tipizzazione è pratico e non conoscitivo. Il problema dell'uomo comune è agire pragmaticamente

e non riflettere criticamente. L'uomo comune è talmente assorbito dalla vita pratica che non si rende conto dell'attività cognitiva in cui è impegnato di continuo. Egli vive di tipizzazioni, che gli derivano, in minima parte, dalle esperienze dirette e, in massima parte, dalla socializzazione[12]. Quasi tutto quel che l'uomo comune sa è qualcosa che gli è stato detto, trasmesso o riferito. L'uomo comune è dominato da idee di senso comune, utilizzate per classificare il mondo a fini pratici. Tutto viene incasellato in schemi precostituiti. L'idea di fondo è weberiana: la realtà empirica è un caos indefinito, che l'uomo deve ordinare ricorrendo alle tipologie. Classificare è semplificare.

La tipizzazione del sociologo

Il sociologo di Weber si occupa di tipizzare ogni volta che deve affrontare una ricerca storico-sociale; l'uomo comune di Schütz si occupa di tipizzare in tutti i momenti della vita e in tutte le sfere di attività in cui è coinvolto. Il sociologo di Weber crea le tipologie, a differenza dell'uomo di Schütz, che le riceve pronte all'uso. Riprendendo l'idea di Husserl, secondo cui la scienza poggia sul mondo della vita, Schütz sostiene che il sociologo costruisce i propri tipi ideali attingendo alla conoscenza di senso comune, che gli deriva dal mondo della vita quotidiana. Ne consegue che i tipi ideali del sociologo sono «tipi di tipi», nel senso che il sociologo costruisce i propri tipi scientifici sui tipi già esistenti nel mondo della vita quotidiana. Più che creare tipi ideali, il sociologo li edifica su altri già esistenti, creando «costrutti di secondo grado». Il sociologo si muove in un mondo di tipi già esistenti giacché tutta la conoscenza, non soltanto quella sociologica, si basa sulla costruzione di tipi: «La tipificazione non è quindi un procedimento specifico della conoscenza sociologica – ha scritto Alberto Izzo interpretando Schütz – quanto piuttosto il procedimento generale del conoscere»[13].

Nel saggio, *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza,* pubblicato nel 1953, Schütz scrive: «Gli oggetti di pensiero costruiti dagli scienziati sociali si riferiscono agli oggetti di pensiero costruiti dal pensiero del senso comune dell'uomo che vive la sua vita quotidiana tra i suoi compagni e sono fondati su di essi. I costrutti usati dallo scienziato sociale, pertanto, sono, per così dire, costrutti di secondo grado, cioè costrutti dei costrutti fatti dagli attori sulla scena sociale, il cui comportamento *lo scienziato osserva e cerca di spiegare in accordo con le regole procedurali della sua scienza*»[14].

Ecco la differenza fondamentale tra la razionalità scientifica e la razionalità del senso comune: lo scienziato si dota di una serie di *regole procedurali* per riflettere criticamente sul proprio pensiero e il proprio sapere, alla ricerca della coerenza e del rigore; l'uomo comune, invece, si disinteressa completamente di tali procedure, e non si cura dell'incoerenza o dell'approssimazione del suo sapere, se questo gli assicura gli ambiti risultati pratici. In breve, la razionalità del senso comune si basa sull'*epoché* e considera il mondo sociale valido fino a prova del contrario. Schütz, riprendendo un altro tema di Husserl, sostiene che i sociologi, anziché cercare di imporre la propria razionalità al mondo vitale, dovrebbero sforzarsi di comprendere la razionalità pratica con cui l'uomo comune spiega e dà senso alla realtà. Vedremo, tra non molto, che queste idee di Schütz saranno centrali nel fondatore dell'etnometodologia, Harold Garfinkel.

Schütz ha indicato i tre *postulati per la costruzione di modelli scientifici del mondo sociale*, a fondamento dell'attività del sociologo: a) il *postulato della coe-*

renza logica: i costrutti tipici devono essere espressi con il più alto grado di chiarezza e di distinzione concettuale, nel rispetto dei principi della logica formale. Il rispetto di questo postulato garantisce la validità oggettiva dei costrutti dello scienziato sociale. Il loro carattere «rigidamente logico» è uno dei tratti più importanti che distinguono gli oggetti del pensiero scientifico dagli oggetti costruiti nel pensiero di senso comune nella vita quotidiana; b) il *postulato dell'interpretazione soggettiva*: lo scienziato sociale deve elaborare un modello di mente individuale, a cui attribuire una serie di contenuti tipici, e poi spiegare i fatti osservati come il risultato dell'attività di tale mente. Questo postulato garantisce la possibilità di ricondurre ogni azione umana, e i suoi risultati, al significato soggettivo che l'azione, o il suo risultato, hanno per l'attore; c) il *postulato dell'adeguatezza*: i costrutti dello scienziato sociale devono essere coerenti con i costrutti dell'esperienza della realtà sociale secondo il senso comune. Detto altrimenti, i costrutti di secondo grado devono essere coerenti con i costrutti di primo grado affinché l'attore, che ha eseguito l'atto nel mondo vitale, possa comprendere il modello scientifico, che descrive la sua azione, secondo il senso comune, con cui interpreta la vita quotidiana[15].

I postulati della coerenza, dell'interpretazione soggettiva e dell'adeguatezza

Più che dalla ragione, l'uomo comune è guidato dalla ragionevolezza, che utilizza per risolvere i problemi pratici della vita quotidiana. L'antitesi, che ossessiona l'uomo comune, non è vero/falso, bensì probabile/improbabile[16]. Conoscendo le probabilità di un evento, l'uomo comune ha maggiori probabilità di evitare rischi e pericoli.

Le tipologie svolgono molte funzioni utili alle esigenze impellenti della vita quotidiana.

Le funzioni delle tipologie

In primo luogo, consentono di sottrarre tempo al ragionamento critico per investirlo nella vita pratica. In secondo luogo, fluidificano l'interazione tra gli individui, indicando all'individuo che cosa deve aspettarsi dagli altri individui e dalle situazioni, prima di entrare in contatto diretto. In terzo luogo, rendono possibili le *routine*, a fondamento della vita pratica. In quarto luogo, placano l'ansia prodotta dall'ignoto e dall'inaspettato. Le tipologie possono svolgere queste funzioni pratiche soltanto se esiste un mondo intersoggettivo di significati, cioè se sono condivise. Se le tipologie sono diverse per ogni individuo, gli incontri si complicano e le *routine* si bloccano, con la conseguenza che l'individuo è costretto a sottrarre tempo alla vita pratica per investirlo nella vita speculativa, con cui spiegare l'imprevisto.

Schütz ha posto l'intersoggettività alla base della vita sociale[17].

Nelle sue parole:

> Ogni forma di interazione sociale è fondata sui costrutti già descritti in relazione alla comprensione dell'Altro e al modello di azione in generale. Si prenda come esempio l'interazione dei consociati che si ha nel chiedere e nel rispondere. Io do per scontato in anticipo che l'altro comprenderà la mia azione (per esempio il mio pronunciare una frase interrogativa) come una domanda, e che il suo comprendere ciò lo indurrà ad agire in modo tale che io possa comprendere il suo comportamento come una risposta adeguata. [...] Io do per scontato anticipatamente che egli comprenda l'inglese, che egli sappia dov'è l'inchiostro, che me lo dirà se lo sa, ecc. In termini più generali, io do per scontato anticipatamente che egli sarà guidato dagli stessi tipi di motivi dai quali in passato, secondo la mia sfera di conoscenze a disposizione, io stesso e molti altri siamo

> stati guidati in circostanze tipicamente simili. Il nostro esempio mostra che anche la più semplice interazione nella vita in comune presuppone una serie di costrutti di senso comune – nel caso in questione costrutti del comportamento anticipato dell'Altro – tutti basati sull'idealizzazione che i motivi al-fine-dei-quali dell'attore diventeranno motivi a causa dei quali del suo interlocutore, e viceversa. Chiameremo questa idealizzazione l'*idealizzazione della reciprocità dei motivi*. È ovvio che essa dipende dalla tesi generale della reciprocità delle prospettive, dal momento che implica che i motivi attribuiti all'altro siano tipicamente gli stessi miei o quelli degli altri in circostanze tipicamente simili; tutto ciò in accordo con le conoscenze genuine o socialmente derivate a mia disposizione»[18].

In sintesi, gli individui hanno gli stessi schemi mentali, basati sul senso comune, trasmesso da una generazione all'altra attraverso la socializzazione, che crea un mondo di significati intersoggettivi ovvi. Il risultato è che gli individui danno il mondo per scontato (*taken for granted*) perché sospendono ogni dubbio su di esso: «Nei suoi limiti ogni cosa ci è (fino a prova contraria) familiare ed è perciò data per scontata»[19].

Il mondo della vita quotidiana

La sociologia fenomenologica si propone di mettere in discussione il mondo assodato. Con la sociologia fenomenologica, l'ordinario diventa straordinario e l'ovvio diventa problematico. Come ha scritto Robert A. Gorman: «Il compito del filosofo, come lo concepisce Schütz, è quello di scavare sotto la pelle dell'attitudine pre-riflessiva al fine di ricostruire analiticamente il mondo di senso comune»[20].

Richiamandosi agli studi di William James, Schütz riconosce l'esistenza di una molteplicità di mondi o ordini di realtà. Nei suoi *Saggi sociologici*, scrive che questi mondi, che James chiama «sottouniversi», sono, probabilmente, di numero «infinito». Esiste il mondo dei sensi o delle cose fisiche, il mondo della scienza, il mondo della religione, il mondo del sovrannaturale, il mondo della follia e della stravaganza e il mondo delle opinioni individuali. La mente dell'uomo comune percepisce l'esistenza di questi sottomondi in modo disordinato, incoerente e disconnesso. Quando si sofferma su uno di essi, dimentica gli altri. Tuttavia, esiste un mondo dominante, che si impone all'individuo imperiosamente: è il mondo della vita quotidiana, composto dalla famiglia, dagli affetti e da tutto ciò che è molto urgente. L'uomo può distogliere la propria attenzione dagli altri sottomondi, facendoli sparire. Ma se volesse ignorare la realtà della vita quotidiana brusco sarebbe il suo risveglio, perché la realtà della vita quotidiana è la realtà che tocca la sua pelle. Nella sociologia fenomenologica, non è importante ciò che è bello, colto o affascinate: è importante ciò che è vicino. L'antitesi fondamentale non è rilevanza/irrilevanza, ma vicinanza/lontananza. La prima antitesi è sussunta nella seconda. Da qui il paradosso fenomenologico che ciò che appare vile, squallido e ributtante può diventare il fatto più importante delle nostre vite. La realtà della vita quotidiana è la realtà suprema (*paramount reality*). Tra tutti i problemi pragmatici dell'uomo, il più impellente è la morte. Schütz indica nell'«ansia fondamentale», vale a dire nella paura e nella consapevolezza della morte, la base fondamentale, anch'essa data per scontata, di tutti i progetti della nostra vita. L'ansia fondamentale dà origine a molti sistemi di speranze, di timori, di desideri: è il motore più potente delle nostre vite. La morte è il principio ordinatore della gerarchia delle priorità[21].

Lo straniero

Nel saggio *Lo straniero*, pubblicato nel 1944, Schütz ha descritto il tipico atteggiamento fenomenologico verso il mondo. Lo straniero è l'estraneo, vale a dire qualunque uomo che venga a trovarsi alle prese con un ambiente che non conosce, e di cui debba imparare a interpretare i modi di fare e di pensare: «Ai fini dei nostri obiettivi presenti il termine straniero indicherà un individuo adulto del nostro tempo e della nostra civiltà che cerca di essere accettato permanentemente o perlomeno tollerato dal gruppo a cui si avvicina»[22]. Schütz lascia intendere che lo straniero per eccellenza sia l'immigrato, che peraltro pone al centro del suo saggio, ma precisa che straniero è anche il futuro sposo che voglia essere ammesso nella famiglia della fidanzata, il figlio dell'agricoltore che entri al *college*, il cittadino che si impianti in un ambiente rurale, la recluta che si arruoli nell'esercito, la famiglia di un operaio che lavora nell'industria militare, costretta a trasferirsi in una città in espansione. Schütz esclude dalla categoria dello straniero il visitatore e l'ospite interessato a stabilire soltanto un contatto transitorio con il gruppo. Il tema del suo saggio è il fenomeno dell'avvicinamento, che precede ogni possibile adattamento sociale: il visitatore si avvicina, ma non ha il problema di adattarsi. *Lo straniero* fornisce una descrizione precisa dell'atteggiamento fenomenologico e condensa i principi fondamentali della sociologia di Schütz.

Nella vita privata, il sociologo è un uomo fra i propri simili, ma, sul campo di ricerca, il suo atteggiamento mentale cambia. Egli è «il disinteressato osservatore scientifico del mondo sociale», il cui compito è quello di osservare, descrivere e classificare il mondo sociale nel modo più chiaro possibile, utilizzando costrutti rigorosi, nel rispetto degli ideali scientifici di coerenza, non contraddittorietà e conseguenza analitica. È chiaro che Schütz sta descrivendo la razionalità scientifica del sociologo, a cui contrappone la razionalità pratica dell'uomo comune, che agisce e pensa, all'interno del mondo della vita quotidiana, sulla base di una conoscenza che è incoerente, solo parzialmente chiara, e piena di contraddizioni.

L'incoerenza dell'uomo comune

L'uomo comune è *incoerente* perché i suoi interessi non sono integrati all'interno di un sistema unitario. I suoi progetti di vita, quelli relativi al lavoro, al tempo libero e ai tanti ruoli sociali che assume, sono solo parzialmente organizzati e, soprattutto, la loro gerarchia cambia di continuo, in base alla crescita della personalità.

La conoscenza dell'uomo comune è solo *parzialmente chiara* per la semplice ragione che l'uomo comune non è interessato a comprendere pienamente i principi generali che regolano le relazioni tra gli elementi del suo mondo. Si accontenta di trovare un servizio telefonico ben funzionante e, normalmente, non si pone alcuna domanda sul modo in cui funzioni quel congegno e quali siano le leggi fisiche che rendono possibile il suo funzionamento. Non si preoccupa di sapere come siano prodotte le merci che compra nei negozi o di sapere che cosa sia il denaro con cui le paga. Dà per scontato che i suoi interlocutori comprenderanno ciò che dice e che risponderanno conformemente, senza meravigliarsi del fatto che una simile *performance* sia possibile. Inoltre, l'uomo comune non cerca la verità e nemmeno la certezza. Gli interessano soltanto le informazioni riguardo ciò che è probabile che accada per intuire le possibilità, o i rischi, che le sue azioni corrono in una cer-

ta situazione. Dal suo punto di vista, il fatto che domani la metropolitana funzioni è certo come è certo che il sole sorga.

La contraddittorietà della conoscenza

Infine, la conoscenza dell'uomo comune è *contraddittoria*, al punto che può considerare valide due affermazioni incompatibili tra loro. Come padre di famiglia, può avere opinioni incongruenti con quelle che ha come membro della Chiesa su molte questioni morali, politiche ed economiche. Tutta questa contraddittorietà non scaturisce necessariamente da un errore logico. Il pensiero dell'uomo comune passa da un livello della realtà a un altro, senza essere consapevole delle modifiche che dovrebbe fare in ognuno di questi passaggi. Finora la scienza logica si è occupata primariamente della logica della scienza, mentre Schütz ritiene che debba iniziare a occuparsi seriamente della logica del pensiero quotidiano. Eppure, questo sistema di conoscenza così incoerente, contraddittorio e solo parzialmente chiaro, appare ai membri interni del gruppo come coerente, chiaro e non contraddittorio, essendo sufficiente per garantire a ciascuno una ragionevole possibilità di comprendere gli altri e di essere compreso.

In questo brano, tratto da *Lo straniero*, Schütz condensa tutti gli assunti fondamentali che troveremo alla base dei lavori di Garfinkel, di Berger e Luckmann, ma anche della teorica femminista Dorothy Smith:

> Ogni membro nato o cresciuto all'interno del gruppo accetta lo schema preconfezionato standardizzato del modello culturale che gli viene tramandato dagli antenati, dagli insegnanti e dalle autorità come una guida indiscussa e indiscutibile in tutte le situazioni che normalmente avvengono nel mondo sociale. La conoscenza correlata al modello culturale porta in sé la prova della propria validità – o, piuttosto, è data per scontata in assenza dell'evidenza del contrario. È una conoscenza di *ricette* affidabili per interpretare il mondo sociale e per gestire cose e uomini al fine di ottenere i risultati migliori in ogni situazione con il minimo sforzo, evitando le conseguenze indesiderabili. La ricetta funziona, da una parte, come un precetto per le azioni e pertanto serve come schema di espressione: chiunque voglia ottenere un certo risultato deve procedere come indicato dalla ricetta fornita per questo scopo. Dall'altra parte, la ricetta serve come schema di interpretazione: chiunque proceda come indicato da una ricetta specifica è ritenuto che sia alla ricerca del risultato correlato. Pertanto la funzione del modello culturale è di eliminare le domande problematiche offrendo indicazioni d'uso preconfezionate, per rimpiazzare verità difficili da ottenere con confortevoli truismi, e di sostituire l'autoesplicativo al discutibile. Questo «pensare come al solito» (*thinking as usual*) come potremmo chiamarlo, corrisponde all'idea di Max Scheler della «concezione relativamente naturale del mondo». [...] Il pensare come al solito può venir mantenuto fino a quando alcune assunzioni basilari rimangono vere, vale a dire: 1) che la vita, e specialmente la vita sociale, continuerà a essere uguale a quella che è stata fino a quel momento, il che è quanto dire che gli stessi problemi che richiedono le stesse soluzioni ricorreranno e che, dunque, le nostre esperienze precedenti saranno sufficienti per padroneggiare le situazioni future; 2) che noi possiamo fare affidamento sulla conoscenza tramandataci da genitori, insegnanti, governi, tradizioni, abitudini ecc., anche se non comprendiamo la loro origine e il loro reale significato; 3) che nell'ordinario corso degli eventi è sufficiente conoscere qualcosa *riguardo* al tipo generale o stile di eventi che potremmo incontrare nel nostro mondo-della-vita al fine di gestirli o controllarli; 4) che né i sistemi di ricette come schemi di interpretazione e di espressione, né le sottostanti premesse appena menzionate sono una nostra faccenda privata, ma vengono similmente accettati e applicati dai nostri simili.

> Se solo una di queste premesse cessa di reggere alla prova, il pensare come al solito diventa irrealizzabile. Allora sorge una crisi che, secondo la famosa definizione di W. I. Thomas, «interrompe il flusso dell'abitudine e dà origine a mutate condizioni di consapevolezza e di abitudine»[23].

I tre problemi dell'integrazione dello straniero

Ebbene, lo straniero non condivide queste premesse basilari e, proprio per questo motivo, egli è l'uomo – ecco l'atteggiamento fenomenologico – che mette in discussione tutto ciò che pare indiscutibile ai membri del gruppo cui si avvicina. Per quanto sia volenteroso, lo straniero non può integrare, con un semplice atto della volontà, la storia di un gruppo natio, mai incontrato prima, dentro la propria biografia. Egli non partecipa della storia di quel gruppo, i cui ricordi non possono essere travasati, in lui, come se fosse un recipiente vuoto. Lo straniero riconosce che il gruppo ha una storia, che però non gli appartiene. La conseguenza di tutta questa estraneità è che egli interpreta il suo nuovo ambiente sociale in base agli schemi del suo «pensare come al solito», questo sì proveniente dal proprio gruppo natio, ma che presto si rivelerà inadeguato a cogliere i significati del nuovo gruppo.

A questo punto, lo straniero deve fronteggiare tre problemi.

Il primo è che il gruppo da approcciare non è più soltanto un problema teorico: egli deve entrare in quel gruppo e questo gli impone non soltanto di pensare al gruppo, ma anche di interagire con i suoi membri. Egli deve passare dal pensiero all'azione e trasformarsi da spettatore disinteressato (*disinterested observer*) ad aspirante membro (*would-be member*). Il gruppo che ha davanti non è più soltanto un lontano argomento del suo pensiero. Schütz, utilizzando una metafora teatrale, che diventerà centrale nei libri di Goffman e che mostra la sua influenza sull'approccio drammaturgico, parla di «platea», «palco», «pubblico», «attori», «co-attori», «compartecipanti», e «compagnia teatrale» per descrivere questo passaggio dello straniero dalla condizione di spettatore a quello di candidato membro: «Balzando dalla platea al palco, per così dire, lo spettatore di prima diventa un membro della compagnia, si inserisce come compartecipante nelle relazioni sociali con i suoi co-attori, e partecipa di lì in poi all'azione in corso»[24].

Il secondo problema è di natura squisitamente cognitiva: più lo straniero si avvicina al gruppo e al suo ambiente, più i suoi schemi preconcetti sul nuovo gruppo si dimostrano inadeguati e bisognosi di essere corretti, adeguati e riempiti di contenuti nuovi. In altre parole: «Il nuovo modello culturale acquisisce un carattere ambientale»[25].

Il terzo problema è che lo straniero si rende conto che lo schema interpretativo del proprio gruppo nativo è inadeguato per interagire con il gruppo al quale si avvicina. Quello schema interpretativo, che gli è stato trasmesso da antenati e genitori, serve per interpretare astrattamente il gruppo esterno e non per interagire con i membri che lo compongono realmente. Schütz introduce qui un'importante differenza tra due schemi cognitivi, vale a dire lo schema interpretativo (*scheme of interpretation*), che serve a guardare da lontano, e lo schema di orientamento (*scheme of orientation*) che serve a interagire: «L'immagine preconfezionata del gruppo esterno [...] serve meramente come pratico schema per interpretare il grup-

po straniero e non come guida per l'interazione tra i due gruppi. La sua validità si basa primariamente sul consenso di quei membri del gruppo nativo che non intendono stabilire un rapporto sociale diretto con i membri del gruppo esterno»[26]. Lo straniero si accorge presto che il suo schema cognitivo per interpretare non è concepito per garantire il diritto di replica del gruppo a cui si avvicina. È uno schema isolato, senza vita, senza contenuti reali, pieno di preconcetti, pregiudizi e malintesi. È uno schema il cui protagonista, cioè l'altro, non può mai parlare. Più lo straniero si avvicina al nuovo gruppo, più si rende conto che il suo «pensare come al solito» non regge alla prova dell'esperienza diretta e dell'interazione sociale. Egli viene a trovarsi nella stessa condizione dello studente di lingue che debba passare dalla conoscenza passiva alla conoscenza attiva della lingua come schema espressivo per realizzare i propri atti.

Schütz aveva aperto il saggio dicendo di volersi occupare della figura dello straniero o dello sposo che si avvicina alla famiglia della fidanzata, ma è chiaro che sta parlando del sociologo e del modo in cui dovrebbe condurre le proprie ricerche sul campo. Lo straniero di queste pagine è il sociologo-fenomenologo. Leggiamo questo breve brano di Schütz, che riecheggia le indicazioni metodologiche contenute nell'*Introduzione* ad *Argonauti del Pacifico occidentale* di Malinowski: «In altre parole – scrive Schütz – per lo straniero, il modello culturale del gruppo avvicinato non è un rifugio, ma un campo d'avventura, non è una questione scontata ma un tema d'investigazione controverso, non è uno strumento per sbrogliare situazioni problematiche ma una situazione problematica di per sé, una di quelle difficili da padroneggiare»[27].

Il reduce

Nel saggio *Il reduce* (*The Homecomer*), pubblicato nel 1945, Schütz riprende i temi già sviluppati nello straniero e, in più, sviluppa un tema, da cui Garfinkel, come vedremo tra qualche istante, sarà profondamente influenzato: la *routine* tra le mura domestiche.

La *routine* familiare

Nel brano che stiamo per leggere, che richiede un'ampia citazione per il suo valore antologico, Schütz spiega che la *routine* familiare è una macchina perfettamente collaudata, non soltanto per consentire ai propri membri di continuare a «pensare come sempre», ma anche per assorbire gli imprevisti che turbano la *routine* stessa: imprevisti che, proprio dentro quella stessa *routine*, devono essere sminuzzati, triturati, sciolti e diluiti, per essere espulsi facilmente come elementi di scarto dalla scena familiare. Inoltre, Schütz descrive la *routine* familiare come un argine alle angosce esistenziali: un tema centrale nella teoria di Giddens. La possibilità di ripetere sempre le stesse azioni, e di pensare sempre come sempre, conferisce una sicurezza benefica al corpo e alla mente: talmente benefica che i familiari lottano ardentemente per difendere la *routine* tra le mura di casa. Questo non significa – precisa Schütz – che la famiglia non sia in grado di accogliere gli eventi nuovi e sconvolgenti, come la malattia e la morte. Significa che la famiglia si dota persino di una *routine* per fronteggiare le novità. La famiglia possiede un

modo routinario di affrontare il non-routinario: «Detta in termini paradossali, c'è una maniera di *routine* anche per preoccuparsi del nuovo».

Scrive Schütz:

> «Sentirsi a casa» è un'espressione del più alto livello di familiarità e intimità. La vita a casa segue un modello organizzato di routine; possiede i suoi scopi ben determinati e i mezzi ben collaudati per conseguirli, che consistono in una serie di tradizioni, abitudini, istituzioni, orari per attività di tutti i tipi ecc. Molti dei problemi della vita quotidiana possono essere padroneggiati seguendo questo modello. Non c'è bisogno di definire o ridefinire situazioni accadute tante volte, o cercare nuove soluzioni a vecchi problemi, che fino a quel momento sono stati gestiti soddisfacentemente. Lo stile di vita a casa governa come uno schema espressivo e interpretativo non soltanto i miei atti, ma anche quelli degli altri membri del gruppo interno[...].
>
> Posso confidare che, usando questo schema, comprenderò che cosa l'altro intenda e mi renderò a lui comprensibile. Il sistema di pertinenza adottato dai membri interni al gruppo mostra un elevato grado di conformità. Ho sempre una ragionevole possibilità – soggettivamente e oggettivamente – di predire le azioni dell'altro verso di me, così come le reazioni dell'altro ai miei stessi atti sociali. Noi non solo possiamo prevedere cosa accadrà domani, ma abbiamo anche una ragionevole possibilità di progettare correttamente il futuro più lontano. In sostanza le cose continueranno a essere ciò che sono state fino a ora. Ovviamente, ci sono situazioni nuove, eventi inaspettati. Ma a casa, persino le deviazioni dalla routine della vita quotidiana vengono padroneggiate in un modo definito dallo stile generale con cui le persone affrontano le situazioni straordinarie. C'è una maniera – una maniera collaudata – per venire incontro a una crisi nella vita lavorativa, per sistemare i problemi familiari, per determinare l'atteggiamento da adottare nei confronti della malattia e persino della morte. Detto paradossalmente, c'è persino una routine per gestire il nuovo[28].

I rapporti faccia a faccia e i rapporti stretti

La vita a casa è una vita condotta nei cosiddetti gruppi primari, un termine che Schütz, come sappiamo dal capitolo sull'interazionismo simbolico, ricava da Cooley. Tuttavia, Schütz ritiene che il concetto di gruppo primario sia altamente ambiguo e, per migliorare la sua capacità euristica, propone una distinzione tra *rapporti faccia a faccia* e *rapporti stretti*. Il rapporto faccia a faccia, che Schütz preferisce chiamare «pura relazione tra noi», è un tipo di relazione in cui i partecipanti condividono spazio e tempo finché dura il loro incontro.

Comunanza di spazio significa che ogni partecipante può osservare, immediatamente e direttamente, le espressioni facciali e i gesti dell'altro, riconoscendoli come segni del suo pensiero. Inoltre, i partecipanti al rapporto faccia a faccia hanno a portata di mano, di vista e di udito le stesse cose. *Comunanza di tempo* non si riferisce al tempo oggettivo condiviso dai partecipanti durante la loro interazione, ma al fatto che ognuno di essi partecipa allo scorrere della vita interiore dell'Altro. Tuttavia, le relazioni faccia a faccia presentano una variazione nell'intensità. Incontrare la donna amata, o ritrovarsi accanto a uno sconosciuto su una metropolitana, sono entrambi esempi di relazione faccia a faccia, ma con un livello molto diverso di coinvolgimento emotivo e di contenuti. Schütz critica Cooley per avere affermato che i rapporti faccia a faccia siano caratterizzati dall'«intimità», ma questo, come emerge dall'esempio della metropolitana, non sempre è vero. L'asilo infantile, un matrimonio, un'amicizia, un gruppo familiare non consistono in un

rapporto faccia a faccia primario di tipo permanente, ininterrotto, bensì in una serie di rapporti faccia a faccia intermittenti. Diverso è il discorso per la vita a casa, tra le mura domestiche, dove ciascuno partecipa alla vita dell'altro, che incorpora nella propria autobiografia e che trasforma in un elemento della propria storia personale. Ciò che ogni abitante della casa è, e ciò che diventerà, è co-determinato dalla sua partecipazione ai rapporti primari affettivi del gruppo nativo. Questa dinamica emozionale si spezza, nel momento in cui uno dei membri abbandona la casa e, ponendo fine alla comunanza di tempo e di spazio, diventa una «persona separata», che non fa più esperienza totale dei gesti, dei modi di camminare, di parlare, di pensare e di fare le cose delle persone amate: «La personalità dell'altro non è più accessibile come un'unità; è stata frantumata in pezzi»[29].

La condizione della persona separata

La persona separata, cioè l'uomo che se ne è andato da casa, come ad esempio il soldato che scrive le lettere dal fronte alla persona amata, stabilisce un rapporto intimo con il gruppo natio, che però è mediato da uno schema percettivo basato sulle esperienze e sui ricordi del passato. La sua vita è stata proiettata in un'altra dimensione. Egli adesso vive di tipi e di tipificazioni come conseguenza dell'interruzione della comunanza di spazio e di tempo. Il soldato scrive la lettera a chi? A un destinatario che magari è cambiato, perché deve fronteggiare nuove sfide e nuove situazioni, ma che nella tipificazione dello scrittore conserva le caratteristiche che aveva nell'ultimo incontro faccia a faccia. Questo spiega lo stupore, e talvolta il dolore, dei soldati al fronte che non si sentono compresi da coloro che sono rimasti a casa, da cui ricevono lettere che, talvolta, trattano questioni per loro irrilevanti. La «nostalgia di casa» è il desiderio pungente di passare dal rapporto intimo al rapporto faccia a faccia.

Quando il soldato torna a casa, è sconcertato dal vedere che il suo gruppo nativo non è minimamente in grado di comprendere la nuova persona che egli è diventato, con tutto il suo carico di dolore e sofferenza patito al fronte. La vita mentale è cambiata per tutti ed è a tratti incompatibile. Nel *Reduce*, Schütz ha toccato la condizione tragica del veterano, che, tornato dalla guerra precipita in un vuoto relazionale, difficile da riparare: la guerra ha reso l'intersoggettività un fatto problematico: «Essendo ricorrente, il ricorrente non è più lo stesso. La ripetizione potrebbe anche essere ricercata e desiderata: ciò che appartiene al passato non può mai venire ripristinato in un altro presente esattamente come era»[30].

Come potremmo concludere questa sezione su Schütz?

Le implicazioni per la ricerca sociologica

Potremmo mettere bene a fuoco quali siano le implicazioni della riflessione sull'immigrato e sul reduce per la ricerca sociologica e, più in particolare, per quella etnografica. Giampietro Gobo ha commentato i saggi di Schütz invitando l'aspirante ricercatore a «denaturalizzare il mondo», cioè a liberarsi dell'atteggiamento tipico del «non addetto ai lavori» (*layman*) ispirato da un realismo ingenuo, che vede la scena sociale come naturale, normale, ovvia e data per scontata: «L'attitudine cognitiva più appropriata per un ricercatore impegnato in una etnografia basata sulla fenomenologia è ciò che Schütz ha chiamato l'"attitudine dello straniero": l'adulto dei nostri tempi, e della nostra civiltà, che cerca di essere accettato permanentemente, o almeno tollerato, dal gruppo a cui si avvicina. [...] Che cosa fa uno straniero? Siccome egli non conosce molti aspetti del gruppo in cui sta cer-

cando di entrare, egli cerca di comprendere le convenzioni del gruppo per mezzo dell'osservazione e dell'attenzione ai dettagli affinché possa agire come un suo membro competente. Egli è abile a notare i dettagli che per gli altri partecipanti sono banali, irrilevanti o invisibili. Questa – continua Gobo – è l'attitudine richiesta all'etnografo per ottenere l'accesso alle strutture sottostanti di una cultura. [...] Comportarsi come un estraneo (o uno straniero) durante una ricerca significa sospendere costantemente – o «mettere tra parentesi» come dice il filosofo tedesco Husserl – l'attitudine naturale. Sfortunatamente, siccome gli etnografi spesso non sono, non potrebbero essere, stranieri negli ambienti che osservano, questa sospensione è difficile da realizzare»[31].

11.4 Berger e Luckmann

Berger e Luckmann dichiarano di essere stati fortemente influenzati dall'interazionismo simbolico, in generale, e da Mead, in particolare: «I nostri presupposti socio-psicologici, particolarmente importanti per l'analisi dell'interiorizzazione della realtà sociale, sono notevolmente influenzati da George Herbert Mead e da alcuni continuatori della sua opera appartenenti alla scuola sociologica americana detta simbolico-interazionista»[32].

Berger e Luckmann nutrono serie perplessità sulla teoria di Parsons, di cui però condividono pienamente lo sforzo di integrare discipline e prospettive diverse. Anche loro sostengono che la contrapposizione tra oggettivismo e soggettivismo sia nociva per la sociologia e annunciano di voler integrare le prospettive di Weber e di Durkheim. La società, spiegano, è una realtà *sui generis* proprio perché Weber e Durkheim hanno entrambi ragione: la società è costruita da un'attività mentale, che esprime significati soggettivi, e, nello stesso tempo, possiede una fattualità oggettiva.

Realtà e conoscenza

L'opera fondamentale di Berger e Luckmann è *La realtà come costruzione sociale* pubblicata nel 1966 e sorretta da due concetti fondamentali: *realtà* e *conoscenza*. La realtà è tutto ciò che accade intorno a noi e che non possiamo eliminare con un atto della volontà, mentre la conoscenza è la certezza che la realtà esista. L'organizzazione interna del volume, che si riflette nella suddivisione dei capitoli, è molto coerente con il tentativo dichiarato di tenere insieme l'oggettivismo di Durkheim e il soggettivismo di Weber. Il libro di compone di soli tre capitoli. Il primo è dedicato ai concetti fondamentali che sorreggono l'opera; il secondo alla società come realtà oggettiva (oggettivismo) e il terzo alla società come realtà soggettiva (soggettivismo).

Alla base della sociologia fenomenologica di Berger – che, negli anni Cinquanta, aveva seguito le lezioni di Schütz alla New School for Social Research di New York – e di Luckmann, possiamo individuare due assunti fondamentali, con cui abbiamo ampiamente familiarizzato.

Il *primo* è che l'uomo comune dà per scontata la realtà in cui vive: «La realtà della vita quotidiana viene data per scontata *come* realtà. Essa non richiede una

verifica ulteriore oltre la sua semplice presenza. Essa *c'è* semplicemente, come fattualità autoevidente e indiscutibile. Io *so* che è reale. [...] Il mondo della vita quotidiana si autoproclama e quando io voglio mettere in dubbio la sua autoproclamazione sono costretto a impegnarmi in uno sforzo deliberato e nient'affatto facile»[33].

Il *secondo* è l'intenzionalità della coscienza, che è sempre diretta verso un oggetto. Che l'uomo contempli il panorama di New York, o che si confronti con un'angoscia interiore, i processi di coscienza coinvolti sono intenzionali. Gli individui creano la realtà sociale in cui vivono, con i loro pensieri e loro azioni intenzionali.

Come, esattamente?

Secondo Berger e Luckman, la costruzione della realtà sociale avviene attraverso un processo dialettico, che consiste di tre momenti fondamentali: *esteriorizzazione*, *oggettivazione*, *interiorizzazione*. Prima di analizzarli, dobbiamo acquisire dimestichezza con il vocabolario e il metodo dei nostri autori.

In questa prima sezione, approfondiremo tre concetti fondamentali di Berger e Luckmann: la realtà sociale, il linguaggio e la tipificazione. Nella seconda sezione, studieremo il processo dialettico che dà vita al mondo della vita quotidiana. Infine, offriremo due esempi per semplificare la loro teoria. Il primo è tratto dalla vita di un terrorista islamico e il secondo è la nascita di una coppia di fidanzati.

La realtà della vita quotidiana

Iniziamo dal concetto di realtà sociale.

Secondo Berger e Luckmann, la coscienza percepisce differenti sfere di realtà. C'è una realtà che tocca la nostra pelle e c'è una realtà più lontana, che la coscienza pone generalmente in secondo piano per dare la precedenza alla realtà vicina. *La coscienza percepisce la realtà in base a un criterio di lontananza/vicinanza spaziale e temporale*. Essa riconosce che il mondo è costituito da molteplici realtà e ha anche la capacità di muoversi attraverso di esse, ma ha la percezione netta che esista una sola realtà sovrastante, che si impone con fare minaccioso. La realtà della vita quotidiana ha la precedenza su tutte le altre sfere della realtà perché è dominata dalle esigenze pragmatiche, imposte dagli incontri faccia a faccia, che sono anche gli incontri più intensi: nell'incontro diretto, l'altro ci impone la realtà della sua esistenza, in modo pragmatico, massiccio e indiscutibile.

La realtà dominante

In questo brano, il cui valore antologico impone una lunga citazione, troviamo quasi tutto ciò che dobbiamo sapere sul modo in cui Berger e Luckmann concepiscono la realtà della vita quotidiana:

> Fra le molteplici realtà ve n'è una che si presenta come la realtà per eccellenza: la realtà della vita quotidiana. La sua posizione privilegiata le dà diritto alla designazione di realtà dominante. La tensione della coscienza è più alta nella vita quotidiana, cioè quest'ultima si impone alla coscienza nella maniera più massiccia, urgente e intensa. È impossibile ignorare, difficile anche attenuare la sua imperiosa presenza. Quindi, essa mi costringe a dedicarle la mia attenzione nel modo più pieno. Io faccio esperienza della vita quotidiana quando sono completamente sveglio. Il fatto di esistere in questa realtà

della vita quotidiana e di percepirla nello stato di più intensa vigilanza è assunto da me come normale e autoevidente, costituisce cioè il mio atteggiamento normale [...]. La realtà della vita quotidiana è organizzata intorno al «qui» del mio corpo e all'«adesso» del mio presente. Questo *hic et nunc* è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno. Ciò che mi si presenta *hic et nunc* nella vita quotidiana, è il *realissimum* della mia coscienza. La realtà della vita quotidiana non è tuttavia esaurita da queste presenze immediate, ma abbraccia fenomeni che non sono presenti *hic et nunc*. Ciò significa che io faccio esperienza della vita comune in termini di gradi differenti di vicinanza e di lontananza, sia spaziali che temporali. Vicinissima a me è la zona della vita quotidiana direttamente accessibile alla mia manipolazione corporea. Questa zona comprende il mondo a portata delle mie possibilità, il mondo in cui agisco in modo da modificare la realtà o il mondo in cui lavoro. In questo mondo del lavoro la mia coscienza è dominata dal movente pragmatico, cioè la mia attenzione verso questo mondo è soprattutto determinata da ciò che sto facendo, ho fatto o progetto di fare in esso. Così esso è il *mio* mondo per eccellenza. Io so, naturalmente, che la realtà della vita quotidiana comprende zone che non mi sono accessibili per questa via. Ma, o io non ho alcun interesse pragmatico per queste zone o il mio interesse è indiretto nella misura in cui esse possono rientrare nelle mie possibilità di manipolazione. È significativo che il mio interesse alle zone lontane sia meno intenso e certamente meno incalzante. Io ho un intenso interesse per la folla di oggetti implicati nella mia occupazione quotidiana: per esempio il mondo del garage, se sono un meccanico. Ho un interesse, sebbene meno diretto, per ciò che avviene nei laboratori di prova dell'industria automobilistica a Detroit: è improbabile che finisca in uno di questi laboratori, ma il lavoro che vi si svolge potrà forse influire sulla mia vita quotidiana. Posso anche essere interessato a ciò che accade a Cape Kennedy o nello spazio esterno, ma questo interesse è una scelta privata, un «passatempo», piuttosto che un urgente necessità della mia vita di ogni giorno[34].

Nella parte del libro in cui si richiamano all'oggettivismo di Durkheim, Berger e Luckmann spiegano che la realtà della vita quotidiana appare «oggettivata», cioè composta da un insieme di oggetti e di forze, che alla nostra coscienza sembrano esistere prima della sua comparsa sulla scena. L'uomo comune sa che il mondo della vita quotidiana è reale per gli altri quanto lo è per lui. Egli sa che le oggettivazioni valgono per tutti coloro con cui interagisce. Tutte queste oggettivazioni appaiono naturali, rendendo autoevidenti le *routine* della vita quotidiana. Una delle forze oggettive con cui l'uomo deve fare i conti è il tempo. La vita quotidiana ha una struttura temporale coercitiva, con cui tutti devono fare i conti. Il tempo c'era prima che nascessimo e ci sarà anche dopo che saremo morti. L'uomo è consapevole della sua morte inevitabile e sa che il tempo a sua disposizione è un tempo finito. Con un linguaggio tipicamente durkheimiano, i nostri autori scrivono: «La struttura temporale della vita quotidiana si pone di fronte a me come una fattualità con la quale devo fare i conti, con la quale cioè devo tentare di sincronizzare i miei progetti. Io incontro il tempo nella realtà quotidiana come continuo e finito. Tutta la mia esistenza in questo mondo è continuamente ordinata dal suo tempo, anzi vive in esso. [...] Esso c'era prima che io fossi nato e ci sarà dopo che sarò morto. [...] La stessa struttura temporale, come già è stato mostrato, è coercitiva»[35].

La forza coercitiva del tempo

Questo è il volto durkheimiano di Berger e Luckmann.

Passiamo adesso al volto weberiano, analizzando il secondo concetto che ci siamo proposti di affrontare: il linguaggio.

Il linguaggio

La significazione

La realtà della vita quotidiana vive di un tipo di oggettivazione speciale, la *significazione*, cioè la produzione umana di segni, con cui gli uomini esprimono i loro significati soggettivi. Il linguaggio è il più importante sistema di segni della società umana ed è anche il mezzo principale per mantenere le oggettivazioni comuni della vita quotidiana. Il linguaggio ribadisce continuamente le oggettivazioni e ci ricorda che il mondo è retto da un certo tipo di organizzazione. Grazie al linguaggio, la realtà della vita quotidiana si presenta come un mondo intersoggettivo; un mondo che l'individuo condivide con gli altri. Tutto il tessuto delle relazioni umane è sorretto e ordinato dal linguaggio, che fornisce le coordinate per vivere in società e attribuisce un significato a tutti gli oggetti: «La vita quotidiana è soprattutto vita con e per mezzo del linguaggio che condivido col mio prossimo. Una comprensione del linguaggio è quindi essenziale per ogni comprensione della realtà della vita quotidiana»[36].

Il linguaggio come collegamento spaziale e temporale

Il linguaggio consente di collegare sfere diverse della realtà: sfere lontane e vicine, ma anche passate e future. Grazie alla capacità del linguaggio di trascendere il *qui* e *ora* dell'esistenza individuale, gli uomini possono costruire una realtà sociale incredibilmente complessa. Il linguaggio consente di legare avvenimenti e persone, temporalmente e spazialmente separate. Il linguaggio, con il suo potere di trascendenza e di integrazione, può attualizzare interi mondi, in qualsiasi momento. Il linguaggio rende presenti gli assenti, unisce popoli divisi e forma alleanze con generazioni non ancora nate. Il linguaggio getta un ponte tra diverse sfere di realtà: un ponte che ci permette di accedere a regioni inaccessibili alla nostra esperienza quotidiana. Il linguaggio costruisce edifici simbolici, che torreggiano su di noi come forze gigantesche appartenenti a un altro mondo. Il linguaggio è una forza oggettiva, che ci permette di esprimere la nostra soggettività.

In questo brano, Berger e Luckmann descrivono il potere del linguaggio di unire mondi separati e di richiamare in vita persone ormai defunte:

> Il linguaggio si libra in regioni che sono non solo *de facto* ma *a priori* inaccessibili all'esperienza quotidiana. Il linguaggio costruisce ora immensi edifici di rappresentazioni simboliche che sembrano torreggiare sulla realtà della vita quotidiana come presenze gigantesche appartenenti a un altro mondo. La religione, la filosofia, l'arte e la scienza sono i sistemi di questo genere storicamente più importanti. Nominarli è già dire che, nonostante il massimo distacco dall'esperienza quotidiana che la loro costruzione richiede, essi possono rivestire una grandissima importanza per la realtà stessa della vita quotidiana. Il linguaggio è capace non solo di costruire simboli che sono altamente astratti dall'esperienza quotidiana, ma che di «riportare indietro» questi simboli e di presentarli come elementi oggettivamente reali. In questo modo, il simbolismo e il linguaggio simbolico divengono componenti essenziali della realtà e della sua percezione fondata sul senso comune, io vivo ogni giorno in un mondo di segni e di simboli[37].

Siamo pronti per affrontare il terzo concetto fondamentale della «sociologia della coscienza» di Berger e Luckmann: la tipificazione.

La tipificazione

Berger e Luckmann, in ossequio all'interazionismo simbolico, scrivono che l'incontro diretto è molto flessibile e non predeterminato, e che l'interscambio di significati soggettivi fa saltare qualunque modello prestabilito. Tuttavia, gli individui interagiscono quasi sempre nello stesso modo in base a schemi prevedibili, il che fa sorgere una domanda: se l'interazione è un fatto così fluido e dinamico, come mai riscontriamo una regolarità così diffusa intorno a noi, che ci consente di dare il mondo per scontato?

La risposta di Berger e Luckmann è: tipificazione.

Ognuno di noi inserisce la persona che ha davanti agli occhi dentro una casella mentale. Il nostro interlocutore diventa così un «uomo», un «europeo», un «acquirente», un «tipo gioviale» e così via. La nostra vita quotidiana è un flusso di tipificazioni:

> La realtà sociale della vita quotidiana è così percepita in una serie ininterrotta di tipizzazioni, che si fanno progressivamente anonime mano a mano che si allontanano dall'*hic* et *nunc* della situazione dell'incontro diretto: da una parte stanno quelli con cui interagisco frequentemente e intensivamente negli incontri diretti, la mia cerchia interna, per così dire; dall'altra ci sono astrazioni fortemente anonime, che per la loro stessa natura non sono mai accessibili all'interazione dell'incontro diretto[38].

La tipizzazione è la base della struttura sociale

L'uomo tipizza o tipifica, cioè scheda e classifica, tutto ciò che si muove intorno a lui. Egli vive di schemi di tipificazione, senza i quali le *routine* della vita quotidiana non sarebbero possibili. L'uomo tipizza «ogni sorta di avvenimenti ed esperienze, sia sociali che naturali. Così io vivo in un mondo di parenti, colleghi e funzionari pubblici riconoscibili»[39]. Grazie alle tipizzazioni, l'uomo comune sa che cosa fare negli incontri diretti e sa anche come reagire di fronte agli eventi che si abbattono sulla sua vita quotidiana. Senza le tipizzazioni, gli uomini non riuscirebbero più a riconoscere parenti, colleghi e funzionari pubblici, perdendosi nel caos indefinito della realtà empirica. Le relazioni vicine e lontane, e quindi tutte le relazioni, sono modellate dalle tipizzazioni, che funzionano fino a quando non interviene un elemento di disturbo, che le metta in discussione.

Nell'analisi di Berger e Luckmann, la struttura sociale appare come un fenomeno eminentemente mentale, sorretto dalle tipizzazioni. La loro definizione di struttura sociale richiede un'attenzione particolare: «La struttura sociale è la somma totale di queste tipizzazioni e dei modelli ricorrenti di interazione stabiliti per il loro tramite. In quanto tale, la struttura sociale è un elemento essenziale della realtà della vita quotidiana»[40]. Detto più semplicemente, la struttura sociale è ognuno di noi che tipifica e pensa che gli altri si comporteranno in un certo modo. Berger e Luckmann, ci conducono in un mondo mentale, che include anche il dialogo con i morti e quello con i posteri. La realtà della vita quotidiana è plasmata non soltanto dalle nostre interazioni dirette con le persone viventi, ma anche dalle interazioni mentali con i nostri predecessori e le generazioni future. La nostra mente tipizza tutto, morti e nascituri inclusi, che, talvolta, entrano nella realtà della vita quotidiana imperiosamente, come dimostra il fatto che l'uomo

comune sia spesso disposto a sacrificare la vita in nome delle generazioni passate o di quelle future.

Riguardo al ruolo dei morti e dei nascituri nella nostra vita quotidiana, e al loro potere di influenzare le nostre scelte e intervenire nelle nostre vite, ecco che cosa scrivono Berger e Luckmann:

> Le mie relazioni con altri non sono limitate a coloro con cui interagisco e ai contemporanei. Io sono in relazione anche coi predecessori e successori, con quegli altri che mi hanno preceduto e mi seguiranno nella storia complessiva della mia società. Eccetto coloro con i quali ho interagito in passato (il mio defunto amico Henry), io sono legato ai miei predecessori per mezzo di tipizzazioni fortemente anonime – «i miei bisnonni immigranti» e, ancor più, i «Padri Fondatori». I miei successori, per comprensibili ragioni, sono tipizzati in un modo ancor più anonimo – «i figli dei miei figli» o «le generazioni future». Queste tipizzazioni sono sostanzialmente proiezioni vuote, quasi completamente sprovviste di contenuto individualizzato, mentre le tipizzazioni dei predecessori hanno almeno qualche contenuto, per quanto di un genere fortemente mitico. L'anonimia di ambedue questi gruppi di tipizzazioni non impedisce loro di entrare nella realtà della vita quotidiana, talvolta in un modo molto rilevante. Dopo tutto, io posso sacrificare la mia vita per fedeltà ai Padri Fondatori, o a beneficio delle generazioni future[41].

In sintesi, Berger e Luckmann includono, nella realtà della vita quotidiana, anche gli antenati e le generazioni future. Ciò è possibile grazie al linguaggio, che ha il potere di costruire mondi dotati di forza reale.

La realtà come realtà oggettiva

La costruzione di un'ordine sociale

Berger e Luckmann spiegano che la natura umana è molto plastica e che l'uomo può assumere condotte molto varie perché è una creatura culturalmente «non fissata». Gli etnologi hanno documentato che l'uomo è capace di tutto sotto il profilo sessuale, al punto che non è più possibile affermare che l'uomo abbia una «natura sessuale»: semmai ha una cultura sessuale. Il codice genetico dell'uomo non contiene informazioni per distinguere i comportamenti sessuali leciti da quelli illeciti. Il tabù dell'incesto è un costrutto culturale e non un dato genetico. In tutti i campi di attività, l'uomo può agire in modi molto diversi proprio perché egli dipende molto più dalla cultura che dai cromosomi. L'uomo è «istintualmente sottosviluppato»:

> La relazione dell'uomo col suo ambiente è caratterizzata dall'aperura di fronte al mondo. [...] L'organizzazione istintuale dell'uomo può definirsi sottosviluppata, in rapporto a quella degli altri mammiferi superiori. [...] L'«essere uomo» è socio-culturalmente variabile. In altri termini, non vi è alcuna natura umana nel senso di un substrato biologicamente fissato che determini la variabilità delle formazioni socio-culturali. [...] se è possibile dire che l'uomo ha una natura, ha più significato dire che l'uomo costituisce la propria natura o, più semplicemente, che l'uomo produce sé stesso. [...] La documentazione degli etnologi mostra che, in campo sessuale, l'uomo è capace pressoché di qualsiasi cosa. [...] L'organismo umano manca dei mezzi biologici necessari per dare stabilità alla sua condotta. L'esistenza umana, se si dovesse accontentare delle sole risorse dell'organismo, diverrebbe un'esistenza caotica[42].

Insomma, gli uomini possono assumere i comportamenti più vari. Eppure, agiscono in modi ordinati e prevedibili, innanzitutto, in campo sessuale. Com'è possibile che la società si trasformi in una forza oggettiva, capace di chiudere l'amplissimo orizzonte delle possibilità umane? Porsi una domanda del genere significa interrogarsi sul processo di costituzione dell'ordine sociale, che Berger e Luckmann ricostruiscono, pagina dopo pagina, mostrando come esso nasca, gradualmente, dalle azioni intenzionali degli individui. La formazione della società è la condizione necessaria perché l'uomo possa essere uomo. L'uomo può uscire dalla condizione animale soltanto associandosi ad altri uomini: «L'*homo sapiens* è sempre e, nella stessa misura, un *homo socius*»[43].

Studiamo, ordinatamente, il processo di costruzione dell'ordine sociale, seguendo tutti i passaggi indicati da Berger e Luckmann.

L'abitualizzazione

L'*abitualizzazione* è il primo passo verso la costituzione di un ordine sociale.

Berger e Luckmann ci invitano a condurre un esperimento mentale e a immaginare un uomo su un'isola deserta. Nonostante sia completamente solo, anche il nostro uomo immaginario ha bisogno di *abitualizzare* la propria attività. L'*abitualizzazione* offre il grande vantaggio psicologico di ridurre le possibilità di azione che l'individuo deve prendere in considerazione per realizzare i propri moventi pragmatici. Supponiamo che voglia costruire una canoa con i fiammiferi. Ebbene, esistono almeno cento modi per riuscire in questa impresa. L'*abitualizzazione* consente all'uomo di non smarrirsi tra tutte le possibilità a sua disposizione. Gli consente di trovare una direzione e una guida alle sue azioni, che non potrebbe trovare nel proprio misero bagaglio biologico. L'*abitualizzazione* svolge due funzioni fondamentali nel processo di costruzione dell'ordine sociale. La prima funzione è di tenere sotto controllo le tensioni nervose, che nascono dal fatto di dover valutare mille modi diversi di agire: un uomo che debba scegliere tra mille modi diversi di realizzare un'azione pragmatica finisce per cadere in un vortice di tensioni psicologiche sul da farsi. Troppe possibilità creano una grande ansietà. La seconda funzione è di consentire all'individuo di attivarsi in fretta, liberando una grande quantità di tempo per prendere decisioni importanti. L'*abitualizzazione* consente all'uomo di fare molto e di pensare poco; gli consente di focalizzarsi su una questione specifica, offrendogli l'ulteriore vantaggio di dedicarsi allo sviluppo di idee innovative. Questo passaggio è importante quanto paradossale: la *routine* rende possibile il cambiamento perché libera tempo per pensare alle innovazioni. Questo esempio non si trova nell'opera di Berger e Luckmann, ma ci sembra utile per comprendere meglio questo passaggio importante del loro pensiero: mentre l'uomo sull'isola deserta costruisce la canoa in modo meccanico grazie all'abitualizzazione, egli pensa a un modo per costruire i remi. Agendo sempre nello stesso modo, l'uomo risparmia tempo ed energie, che può investire per realizzare nuovi obiettivi: «L'abitualizzazione comporta l'importante vantaggio psicologico che le scelte vengono ridotte. [...] L'abitualizzazione elimina la necessità di ridefinire da zero ogni situazione, volta per volta»[44].

L'abitualizzazione crea la *consuetudinarietà*. Ogni azione che venga ripetuta nello stesso modo si cristallizza in uno schema fisso. L'abitualizzazione riguarda sia l'attività sociale, sia l'attività non sociale.

La istituzionalizzazione

Il secondo passo verso la costruzione dell'ordine sociale è l'*istituzionalizzazione*, che ha origine dall'abitualizzazione. Qualunque modo ricorrente di agire, se viene condiviso abitualmente da almeno due persone, crea una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di un gruppo di esecutori: «Ogni simile tipizzazione è un'istituzione»[45]. Le istituzioni fissano l'azione umana, creando un sistema di aspettative reciproche. Grazie alle istituzioni, la condotta umana viene fissata in modelli prestabiliti. Le istituzioni sottostanno a due condizioni: devono avere una storia e devono fornire uno schema di condotta. Con l'istituzionalizzazione nasce anche il controllo sociale. Gli individui devono dare conto gli uni agli altri del perché non stiano agendo in modo tipico e, quindi, prevedibile: «Dire che un segmento di attività umana è stato istituzionalizzato è già dire che questo segmento è stato sottoposto al controllo sociale»[46]. Finora abbiamo considerato un uomo isolato, ma adesso Berger e Luckmann immaginano che quell'uomo abbia incontrato un proprio simile: nasce un gruppo. L'istituzionalizzazione consente di risparmiare tempo e fatica a un gruppo di due persone, che, grazie alla *routine*, viene anche liberato dall'ansia che deriva dal non potere prevedere il comportamento altrui: nasce la fiducia e nascono anche i ruoli sociali, che consentono al gruppo di interagire in modo stabile e ordinato, dando inizio alla divisione del lavoro e alle innovazioni, che aumentano il numero delle abitualizzazioni, che si istituzionalizzano e creano nuove *routine*, in un processo ininterrotto. I ruoli consentono alle istituzioni di esistere nella vita degli individui. Senza i ruoli, l'ordine istituzionale non potrebbe esistere: «I ruoli *rappresentano* l'ordine istituzionale»[47]. I due individui, che si sono incontrati sull'isola deserta, stanno costruendo uno sfondo comune sempre più ampio: «La loro vita insieme è ora definita da una crescente sfera di *routines*, che vengono considerate ovvie. Molte azioni sono possibili a un basso livello di attenzione. Ogni azione dell'uno non rappresenta più una fonte di sbigottimento e di potenziale pericolo per l'altro; all'opposto, gran parte di ciò che succede assume il carattere banale di quella che per ambedue sarà la vita di tutti i giorni»[48].

Siamo così giunti all'*oggettivazione delle istituzioni.*

L'oggettivazione delle istituzioni

Le istituzioni diventano oggettive nel momento in cui assumono un carattere storico. La storicità produce l'oggettività. Il figlio, nato dall'unione tra quei due individui sull'isola deserta, trovando le istituzioni già formate, ha l'impressione che abbiano una realtà loro propria, una realtà che gli si impone dall'esterno con la sua forza coercitiva. L'oggettività delle istituzioni resta fragile, finché il gruppo è composto di soli due individui, ma si rafforza con l'arrivo della prole e il crescere del gruppo. Nel momento in cui tantissimi individui hanno l'impressione che la realtà sia dotata di forza oggettiva e vita autonoma, sarà sempre più difficile convincere ognuno di loro che tutto è stato creato da due individui e che tutto è retto dal gruppo stesso. Con il passare degli anni, e poi dei secoli, la storia rende sempre più difficile ripercorrere tutti i passaggi che hanno condotto «fin qui». Al bambino il mondo sociale sembra naturale, ovvio, scontato, come il linguaggio che ha imparato, di cui non riesce a comprendere la convenzionalità perché gli sfugge la storicità, che è il segreto dell'oggettività: «Un mondo istituzionale, dunque, appare all'esperienza come una realtà oggettiva. Esso ha una storia che precede la nascita dell'individuo e non è accessibile alla sua memoria biografica.

C'era prima che egli fosse nato, e ci sarà dopo la sua morte. [...] Le istituzioni, come entità storiche ed oggettive, si pongono di fronte all'individuo come fatti innegabili. Le istituzioni esistono, esterne a lui, durature nella loro realtà, che gli piaccia o no. La sua volontà è impotente a eliminarle; esse resistono ai suoi tentativi di cambiarle o di sfuggir loro. Hanno su di lui un potere coercitivo»[49]. L'individuo non può capire le istituzioni mediante l'introspezione: deve uscire dal proprio foro interiore e ricorrere agli studi storici. Ma nel momento in cui studia la genesi delle istituzioni, migliaia di altri uomini intorno a lui continuano a esteriorizzare il mondo sociale, rafforzando la sua oggettivazione: «Il mondo istituzionale è attività umana oggettivata»[50].

È, tuttavia, di fondamentale importanza ricordare che è soltanto con la nascita di una nuova generazione, a cui viene trasmesso l'ordine collettivo, che si può parlare propriamente di un mondo sociale. La ragione è ormai chiara: il mondo sociale è davvero oggettivato nel momento in cui è abitato da un gruppo di persone che non conosce la storia della sua formazione: «La realtà del mondo sociale guadagna di robustezza nel corso della sua trasmissione»[51].

La legittimazione

Oltre a essere oggettivato, il mondo sociale richiede di essere giustificato agli occhi di chi non ha partecipato alla sua formazione. Giustificare significa legittimare. Questo richiede di raccontare a tutti i bambini una storia comune sulla formazione della società in cui vivono. Nessuno deve permettersi di ridefinire la realtà. Per scoraggiare i tentativi individuali di ridefinizione, la società introduce le sanzioni affinché i bambini, ma anche gli adulti, righino diritto: «La legittimazione non solo dice all'individuo perché egli dovrebbe compiere un'azione e non un'altra, gli dice anche perché le cose stanno come stanno»[52]. Berger e Luckmann distinguono quattro livelli di legittimazione delle istituzioni, su cui non indugiamo per arrivare al punto: maggiore è l'istituzionalizzazione, più controllate e prevedibili diventano le azioni. Le *routine* salvaguardano la realtà della vita di tutti i giorni.

In questo brano, Berger e Luckmann spiegano quanto sia importante il rapporto tra i fondatori di un nuovo ordine sociale e la loro prole. Il problema della legittimazione dell'ordine sociale non si pone per i due protagonisti che hanno dato vita a una nuova realtà sociale. Entrambi conoscono ogni passaggio di quel processo fondativo: conoscono tutta la sua storia. I figli no e devono impararla. Nei due fondatori, la storia della società coincide con la loro biografia. Nei figli, invece, la storia e la biografia sono spezzate:

> La legittimazione non è necessaria nella prima fase dell'istituzionalizzazione, quando l'istituzione è semplicemente un fatto che non richiede ulteriori appoggi sia intersoggettivamente che individualmente; è evidente di per sé a tutti gli interessati. Il problema della legittimazione si presenta inevitabilmente quando le oggettivazioni dell'ormai storico ordine istituzionale devono essere trasmesse a una nuova generazione. A questo punto, come abbiamo visto, il carattere di evidenza delle istituzioni non può più essere conservato per mezzo dei ricordi e delle abitualizzazioni degli individui. L'unità della storia e della biografia è spezzata; per restaurarla, e rendere così intelligibili ambedue i suoi aspetti, sono necessarie delle spiegazioni e delle giustificazioni degli elementi salienti della tradizione istituzionale. La legittimazione è appunto questo processo di «spiegazione» e di giustificazione[53].

Berger e Luckmann concepiscono la vita isolata come un incubo per la psiche umana e vedono nell'istituzionalizzazione un bene essenziale. Riproponendo un'idea che abbiamo già incontrato nelle pagine sull'anomia di Durkheim, i nostri autori spiegano che gli uomini non sono in grado di attribuire un significato alla propria esistenza con le loro stesse forze e devono necessariamente affidarsi alle istituzioni per non precipitare nel terrore di una vita senza senso, dove la morte diventerebbe un fenomeno terrificante. La funzione fondamentale delle istituzioni è di lenire la paura. L'uomo, scrivono Berger e Luckmann, è assolutamente incapace di condurre un'esistenza significativa al di fuori delle convenzioni della società: «A livello di significato, l'ordine istituzionale rappresenta uno scudo contro il terrore. Essere fuori dalle convenzioni, perciò, significa essere privi di questo scudo ed essere esposti, soli, agli assalti dell'incubo»[54]. Per «incubo», Berger e Luckmann si riferiscono alla condizione degli uomini che non riescono a cogliere il significato della propria esistenza. Sempre grazie a Durkheim, sappiamo che questa condizione può essere talmente terribile da spingere gli uomini a uccidersi.

Non abbiamo ancora terminato.

Oltre all'abitualizzazione, l'istituzionalizzazione, l'oggettivazione, l'esteriorizzazione e la legittimazione, Berger e Luckmann aggiungono l'ultimo tassello della loro teoria della realtà come costruzione sociale: l'interiorizzazione. Prima di procedere, ci sembra utile precisare il significato di ognuno di questi termini per non perdere il filo di una trama che diventa sempre più fitta. Il ragionamento di Berger e Luckmann ha avuto inizio da un esperimento mentale: i due autori immaginano l'incontro tra due adulti sconosciuti su un'isola deserta.

I due iniziano ad assumere alcune condotte, che ripetono abitualmente: è l'abitualizzazione.

Le condotte abituali, con il passare del tempo, si stabilizzano e danno vita a una condotta stabile e prevedibile: è l'istituzionalizzazione.

I due danno alla luce un figlio, il quale, trovando le istituzioni già formate, ha l'impressione che siano dotate di forza oggettiva: è l'oggettivazione.

Tutte le volte che agiscono nel rispetto delle istituzioni, padre, madre e figlio rendono il mondo sociale un fenomeno esterno: è l'esternalizzazione.

L'interiorizzazione della realtà

Abbiamo detto che *La realtà come costruzione sociale* è diviso in due parti. Nella prima, gli autori si appoggiano alla teoria dei fatti sociali di Durkheim, per spiegare come mai la società appaia, alla coscienza dei suoi membri, come una realtà esterna e coercitiva. Nella seconda, si appoggiano alla teoria individualista di Weber per spiegare come l'individuo produca questa società con le proprie azioni: «Poiché la realtà esiste come realtà sia oggettiva che soggettiva, per averne una comprensione teorica adeguata è necessario integrare ambedue questi aspetti»[55], cioè Durkheim e Weber.

In queste pagine, Berger e Luckmann riducono il loro vocabolario a tre concetti essenziali: *esteriorizzazione*, *oggettivazione* e *interiorizzazione*, che richiedono

tutta la nostra attenzione. La società deve essere compresa nei termini di un processo dialettico incessante, che si compone di questi tre momenti. I due autori precisano che questi momenti non devono essere concepiti come fasi di una successione cronologica. Ogni analisi che isoli uno solo di questi elementi è insufficiente, giacché la società è simultaneamente caratterizzata da queste tre fasi. Per l'individuo, però, vale un discorso diverso. Nella vita di ogni individuo, c'è effettivamente una successione temporale[56].

Cerchiamo di capire come sia scandita, chiedendoci: qual è il primo passo con cui l'individuo entra nella società?

Socializzazione primaria e secondaria

L'individuo inizia il proprio ingresso nella società con l'interiorizzazione, che avviene attraverso la socializzazione, con cui l'individuo si insedia nel mondo oggettivo di una società o di un suo settore. Berger e Luckmann distinguono tra *socializzazione primaria* e *socializzazione secondaria*. La socializzazione primaria trasforma l'individuo in un membro della società, imprimendo nella sua coscienza il «mondo-base». La socializzazione secondaria, invece, riguarda quegli individui già socializzati che devono entrare in un nuovo settore del mondo oggettivo della società, che Berger e Luckmann chiamano «sottomondi»[57]. La socializzazione primaria è più importante di quella secondaria perché fornisce lo sfondo per tutte le socializzazioni successive, a cui l'individuo andrà incontro nella vita. Sia il mondo-base, sia il sottomondo sono caratterizzati da tre elementi: cognitivi, normativi e affettivi. In sintesi, la socializzazione imprime nella coscienza i concetti per capire (elementi cognitivi), le regole per interagire (elementi normativi) e i sentimenti per unire i membri (elementi affettivi).

In merito al processo di interiorizzazione del mondo sociale, possiamo procedere in modo sintetico, giacché Berger e Luckmann ripropongono la teoria dello sviluppo del sé di Mead: l'interiorizzazione può avvenire soltanto grazie all'identificazione del bambino con le persone che sono emotivamente importanti per lui. La socializzazione primaria può dirsi compiuta quando l'altro generalizzato di Mead si cristallizza nella coscienza del bambino. È soltanto a questo punto che il rapporto tra la realtà soggettiva e la realtà oggettiva diventa simmetrico e l'individuo percepisce l'armonia tra il «dentro» e il «fuori». Ovviamente, il bambino non può scegliere le persone che sono importanti per lui e deve arrangiarsi con i genitori che gli sono capitati in sorte. Tutto il processo dell'interiorizzazione, anche questo lo sappiamo da Mead, richiede il linguaggio: «È il linguaggio che più di ogni altra cosa è necessario interiorizzare»[58].

Berger e Luckmann riassumono così la loro teoria della realtà come costruzione sociale: «*La società è un prodotto umano. La società è una realtà oggettiva. L'uomo è un prodotto sociale*»[59].

Una nuova realtà sociale: l'esempio dell'unione amorosa

Proviamo a spiegare la formazione di una nuova realtà sociale, nata dall'incontro tra due individui che si innamorano e diventano una coppia, attraverso i tre momenti del processo dialettico: esteriorizzazione, oggettivazione, interiorizzazione.

Due sconosciuti si conoscono a una festa e decidono di frequentarsi, dando vita a una nuova realtà: la realtà della loro unione amorosa, che rinnovano, quotidianamente, attraverso una serie di *routine*. Nella *fase dell'esteriorizzazione*, i due fidanzati creano il loro fidanzamento e lo ri-creano, uscendo insieme, baciandosi in pubblico, coinvolgendo i loro amici nei loro litigi di gelosia e così

via. Nell'esteriorizzazione, gli individui sono soggettivi creativi, che hanno un impatto sull'ambiente circostante.

Nella *fase dell'oggettivazione*, l'unione amorosa assume una forma ordinata e preordinata, che si impone a tutti. I fidanzati stabiliscono le regole interne alla loro unione, i comportamenti ammissibili verso gli amici, le amiche, le ex-fidanzate ecc. Inoltre, la coppia stabilisce come gli altri, cioè il mondo esterno, debbano comportarsi verso di sé. L'unione amorosa assume una forza oggettiva, sorretta dal linguaggio, che ribadisce continuamente la realtà di quel fidanzamento. L'unione è diventata una realtà esterna e coercitiva, che retroagisce sui suoi creatori. Conoscendo il potere del linguaggio nel reggere le oggettivazioni comuni, i due fidanzati non accetteranno che qualcuno dica che il loro fidanzamento non è reale. Entrambi saranno pronti a dare battaglia sugli aggettivi che gli altri utilizzeranno per descrivere la loro unione.

Nella *fase dell'interiorizzazione*, i due fidanzati interiorizzano la loro unione come una realtà oggettiva. Il loro fidanzamento esiste nella loro coscienza e li accompagna dappertutto, anche quando sono fisicamente lontani e non possono interagire faccia a faccia. Attraverso il momento dialettico dell'interiorizzazione, i due fidanzati imprimono la realtà sociale oggettivata nella loro coscienza, stabilendo un'armonia tra i loro significati soggettivi e la realtà oggettiva. Il linguaggio è importante nella formazione e nella dissoluzione del gruppo. Il modo più frequente di porre fine a un'unione amorosa prevede il ricorso al linguaggio. I due amanti non soltanto si dicono che la storia è finita, ma hanno cura di dirlo anche agli altri.

L'asimmetria tra realtà oggettiva e soggettiva

Non sempre vi è armonia e corrispondenza tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo, tra il mondo interno e il mondo esterno.

Un caso di asimmetria: il cittadino occidentale radicalizzato

È il caso del tipico cittadino occidentale radicalizzato, che interiorizza il sottomondo dell'islamismo violento, dopo un processo di socializzazione secondaria. Egli ha un grave problema di identità, che nasce dal mancato accordo tra i contenuti islamisti della sua coscienza e il mondo circostante, basato sulla laicità dello Stato e la separazione tra la sfera politica e la sfera religiosa.

Uno dei modi, che si offre al jihadista europeo, di ristabilire la simmetria tra identità oggettiva e identità soggettiva è di trasferirsi nei domini dello Stato Islamico fondato da al-Baghdadi in Siria e in Iraq. Tra i tanti esempi, scegliamo di citare il caso di Michael Zehaf-Bibeau, il fondamentalista islamico autoproclamatosi soldato dell'Isis, che ha ucciso il soldato Nathan Cirillo mentre quest'ultimo montava la guardia al National War Memorial di Ottawa, il 22 ottobre 2014.

In una lunga lettera, la madre Susan ha spiegato che il figlio Michael aveva acquisito una nuova identità e che, una volta entrato in conflitto con il mondo canadese, aveva cercato di andare a vivere in un Paese dominato da una concezione rigorosa e tradizionalista dell'Islam per trovare la giusta simmetria tra le sue idee islamiste e la società circostante. Quando la polizia ebbe il sospetto che Michael

volesse recarsi nei domini dell'Isis, gli ritirò il passaporto. Secondo il racconto della madre, il fatto di sentirsi costretto a vivere in un Paese occidentale fece «impazzire» Michael, producendo la sua esplosione violenta.

Le parole della madre di Michael Bibeau meritano una lettura attenta perché esprimono chiaramente il conflitto derivante dalla mancanza di simmetria tra identità oggettiva e identità soggettiva:

> Come accennavo, mio figlio voleva avere poco a che fare con me, era turbato, parlava della religione, e la religione non è una cosa con cui ho un buon rapporto. Perciò le nostre conversazioni erano a senso unico, dove lui parlava e io ascoltavo. Di che cosa abbiamo parlato in occasione del nostro ultimo pranzo? Parlava della religione e di quanto fosse buona. E di come io fossi in errore nel perseguire le cose materiali di questo mondo. Era andato a Ottawa per cercare di avere il suo passaporto. Voleva andare in Arabia Saudita a studiare l'Islam, a studiare il Corano. Pensava che sarebbe stato più felice in un Paese islamico, dove sarebbero state accettate le sue credenze. Disse che aveva presentato la domanda da più di un mese e pensava che la difficoltà nell'ottenerlo fosse da ricondursi al nome della referenza che aveva dato. Per questo era andato a Ottawa: cercava di convincere le autorità a dargliene uno. Disse che Satana lo stava mettendo alla prova. Ciò non era una novità, parlava spesso del diavolo e dei suoi tentativi di attirare le persone verso di lui. [...] Se cerco di comprendere le motivazioni di mio figlio, penso che il rifiuto del passaporto lo abbia spinto ad agire. Si è sentito spinto in un angolo, incapace di stare nella vita in cui era, incapace di dirigersi verso quella in cui voleva andare. Era infuriato e si è sentito intrappolato, per cui l'unico modo per fuoriuscire era la morte. Credo che la desiderasse, ma non voleva ottenerla con le sue mani perché ciò sarebbe stato sbagliato per l'Islam. Forse voleva restituire un colpo al governo che si era rifiutato di dargli il passaporto. Il fatto che abbia ucciso un soldato e che sia andato al Parlamento porterebbe in tale direzione. Sarebbe a ogni modo uno sbaglio. Sto soltanto cercando di fornire il contesto, non di giustificare le sue azioni. [...] Ritengo che abbia agito in preda alla disperazione. [...] Disse che una volta aveva conosciuto una delle persone citate dai media, un tale che credo sia andato in Siria a combattere, disse anche che quella persona aveva lasciato il Canada con il passaporto di qualcun altro. Si erano conosciuti in moschea. [...] Mio figlio non era sulla lista delle persone supervisionate dal CSIS [Canadian Security Intelligence Service, *N.d.T.*], cosa che dà sostegno alla mia idea dell'atto disperato di una persona malata di mente e desiderosa di essere uccisa[60].

La reificazione

Tutto questo discorso sull'oggettivazione del mondo sociale avrà richiamato alla mente quanto abbiamo studiato sulla reificazione in Lukács nel capitolo sulla teoria del conflitto: che rapporto esiste tra l'oggettivazione, di cui parlano Berger e Luckmann, e la reificazione?

La reificazione come livello estremo dell'oggettivazione

Innanzitutto, Berger e Luckmann chiariscono che, per «reificazione della realtà sociale», si riferiscono all'idea che i prodotti dell'attività umana abbiano un'origine non umana o addirittura sovrumana, ad esempio, l'idea che l'ordine sociale sia il prodotto della volontà divina o la conseguenza di una legge cosmica. La reificazione implica che l'uomo non sia consapevole di essere l'artefice della società: «Il mondo reificato è, per definizione, un mondo disumanizzato»[61]. In questo senso, il rischio della reificazione è sempre presente nel processo di oggettivazione.

In sintesi, la posizione di Berger e Luckmann è che la reificazione rappresenti il livello estremo dell'oggettivazione. Se l'uomo, pur vivendo in un mondo oggettivato, è consapevole che il mondo sociale è il frutto di una sua creazione, e che pertanto può modificarlo, allora non c'è reificazione. In caso contrario, sì.

Berger e Luckmann spiegano che la reificazione può riguardare anche i ruoli e non soltanto le istituzioni. Un esempio di reificazione del ruolo sociale è quando diciamo che siamo costretti ad agire in un certo modo a causa del nostro ruolo di padri, mariti, generali dell'esercito, arcivescovi e così via. La reificazione può riguardare anche le identità. In questo caso, l'individuo si identifica totalmente con la tipizzazione che la società ha fatto di lui, ma – precisano Berger e Luckmann – questo non sempre è un fatto negativo, o afflittivo, per chi vive l'esperienza della reificazione della propria identità. Nel caso degli ebrei, ad esempio, la reificazione può essere vissuta come un fatto positivo. Se l'individuo è profondamente orgoglioso di essere ebreo, il fatto di pensare di non poter essere niente di diverso da ciò che è assumerà un significato positivo ai suoi occhi.

Nelle parole di Berger e Luckmann:

> L'identità stessa (l'io totale, se si preferisce) può essere reificato, sia il proprio che quello degli altri. C'è allora una totale identificazione dell'individuo con le tipizzazioni assegnategli dalla società: egli è visto come *nient'altro* che quel tipo. Questa percezione può avere una coloritura favorevole o sfavorevole in termini di valori o di sentimenti: l'identificazione di «ebreo» può essere ugualmente reificante per l'antisemita e per l'ebreo stesso, solo che per il primo l'identificazione avrà un carattere negativo e per il secondo l'avrà positivo. Ambedue le reificazioni conferiscono una condizione ontologica e totale a una tipizzazione che è prodotta dall'uomo e che, all'atto stesso dell'interiorizzazione, oggettivizza soltanto una parte dell'io»[62].

La realtà come costruzione sociale ha contribuito, grandemente, alla diffusione del magistero di Schütz nel mondo accademico ed è considerato uno dei testi fondamentali della teoria sociologica contemporanea.

11.5 L'etnometodologia di Garfinkel

Definire che cosa sia l'etnometodologia non è un'impresa facile, perché Garfinkel è stato a volte sfuggente e a volte criptico nel definire l'approccio di cui è stato il fondatore. Quando l'ha fatto, ha prodotto «chiarimenti» di questo tenore:

> Per l'etnometodologia, la realtà oggettiva dei fatti sociali, per il fatto che e proprio perché è prodotta da ogni società a livello locale ed endogeno, organizzata in maniera naturale, riflessivamente rendicontabile, realizzazione pratica continua, essendo ovunque, sempre, soltanto, esattamente e interamente lavoro dei membri, senza interruzioni e senza possibilità di evasione, nascondiglio, evitamento, posposizione o acquisizioni, essa è *pertanto* il fenomeno fondamentale della sociologia[63].

Di che cosa si occupa l'etnometodologia

Questa elusività ha creato un'abbondanza di esegeti, con il risultato che ogni interprete di Garfinkel finisce per proporre una propria definizione di etnometodologia. Disponiamo di decine di definizioni, anche se abbastanza sovrapponibili, per fortuna. A noi piace dire che l'etnometodologia studia i modi («metodi») con cui i membri («etno») di un gruppo producono le *routine* che contribuiscono al mantenimento dell'ordine sociale. Questi modi si fondano su conoscenze tacite, pratiche e significati che i membri di un gruppo danno per scontati. Si consideri, per un istante, il bambino che dica questa frase per ottenere l'approvazione della mamma: «Mamma, ti ho rifatto il letto. Sono stato bravo?». Il bambino intende dire: «Mamma, questa mattina, anziché lasciare che fossi tu a sistemare le lenzuola, come è normale che sia, le ho sistemate io». La frase: «Mamma, ti ho rifatto il letto» esprime l'idea che sia naturale che la donna si occupi delle faccende domestiche[64]. In sintesi: a) il bambino pronuncia la frase; b) noi studiamo i suoi significati dati per scontati; c) i significati dati per scontati sono il motore della *routine*; d) la *routine* riproduce l'ordine sociale. Il pensiero di Garfinkel non è affatto così semplice e lineare, ma abbiamo almeno una base da cui partire per avventurarci nei sentieri tortuosi della sua sociologia. In fatto di definizioni, abbiamo l'imbarazzo della scelta. Una di quelle che preferiamo è di Randall Collins, il quale ha scritto che, forse – il forse è d'obbligo – l'etnomedologia può essere definita come «lo studio del ragionamento pratico di senso comune»[65]. Ci piace anche la definizione di Paul ten Have, secondo cui: «L'etnometodologia è un tipo speciale di indagine sociale, dedicata a spiegare i modi in cui i membri di una collettività creano e mantengono un senso dell'ordine e dell'intellegibilità nella vita sociale»[66]. Per non confondere il lettore, ci occuperemo dei concetti più ostici di Garfinkel nel finale di questo spazio a lui dedicato. Si tratta dei concetti di *accountability*, *indicalità*, *riflessività* e *adeguatezza unica del metodo*.

Tra gli etnometodologi più noti e apprezzati – o *ethnos*, come erano chiamati ai loro esordi in modo un po' sarcastico[67] – figurano Deirdre Boden[68] (1940-2001), David Sudnow, John Heritage[69], Harvey Sacks, Don H. Zimmerman, Melvin Pollner, Michael Lynch, ma anche Aaron V. Cicourel, che ha introdotto il termine *sociologia cognitiva*[70].

Nel libro *Etnometodologia*, pubblicato nel 1983, Pierpaolo Giglioli e Alessandro Dal Lago hanno raccolto alcuni saggi di etnometodologia, che oggi sono considerati «classici»[71]. Nonostante l'etnometodologia abbia intrapreso percorsi nuovi e diversificati nei decenni, questa curatela resta un ottimo libro da cui iniziare il percorso di avvicinamento alla disciplina dell'etnometodologia. Il volume include sette saggi, che indichiamo qui di seguito perché ne faremo ampio uso, ma anche perché i titoli annunciano un programma sociologico preciso: *Che cos'è l'etnometodologia* di Garfinkel; *Il mondo quotidiano come fenomeno* di Don H. Zimmerman e Melvin Pollner; *L'organizzazione sociale della morte* e *Reati normali: aspetti sociologici del codice penale nella difesa d'ufficio*, entrambi di David Sudnow; *Parole, enunciati e attività* di Roy Turner; *L'analizzabilità delle storie dei bambini* e *Come la polizia valuta la moralità delle persone basandosi sul loro aspetto*, entrambi di Harvey Sacks, il quale riconosce tutto il suo debito intellettuale verso Goffman, di cui aveva frequentato le lezioni[72].

Vedremo, nel finale, quali siano le analogie e le differenze tra questo approccio e quello dell'interazionismo simbolico, entrambi qualitativi e microsociologici. Limitandoci, per ora, alla sola letteratura italiana, Giolo Fele, nel 2002, ha pubblicato un'introduzione all'etnometodologia che chiarisce tutti i concetti fondamentali di questa scuola e corregge vari fraintendimenti su di essa[73]. Non abbiamo mai iniziato un capitolo suggerendo un percorso di lettura, ma l'etnometodologia impone di fare un'eccezione. Collins ha scritto che Garfinkel ha un linguaggio «involuto» e ricorre a una terminologia «esoterica»[74]: ha ragione. L'«esoterismo» richiede di svelare alcuni «misteri» iniziali e questo rende utile il lavoro degli interpreti. Non suggeriremmo mai di iniziare lo studio di Durkheim, Weber, Pareto, o di qualunque altro sociologo, leggendo il libro di un loro interprete: Garfinkel fa eccezione.

Il nostro autore nasce a Newark, una cittadina del New Jersey, da una famiglia ebraica di piccoli commercianti. Si dice che il vedere molti (potenziali) clienti entrare nel negozio del padre, chiedere informazioni sulla merce, intrattenere lunghe conversazioni con il proprietario, negoziare il prezzo del bene da acquistare e poi alla fine non concludere l'affare abbia dato l'idea (al giovane Garfinkel) della ridondanza, fatuità e inconcludenza di molte azioni sociali. Nel 1946 inizia il percorso del dottorato a Harvard, che consegue nel 1952 sotto la guida di Parsons, ma frequenta anche le lezioni di Schütz alla New School for Social Research di New York. Nel 1954, diventa professore nel dipartimento di sociologia e antropologia dell'università di Los Angeles in California (UCLA). Nel 1987 si ritira dall'insegnamento e acquisisce il titolo di professore emerito. Garfinkel ammirava *La struttura dell'azione sociale* di Parsons, un libro «meraviglioso» [75], come ebbe a definirlo.

L'etnometodologia è molto interessata ai processi cognitivi[76].

La nascita del termine

Garfinkel utilizza il termine etnometodologia, per la prima volta ufficialmente, nel suo *Studies in Ethnomethodology* (1967), una raccolta di saggi, che è anche la sua opera maggiore, ma sviluppa questa particolare prospettiva sul finire degli anni Quaranta. Il termine gli viene in mente nel 1954, durante una ricerca sulle deliberazioni delle giurie nelle corti americane[77], quando si accorge che i giurati discutono, ragionano e formano le loro decisioni, utilizzando ragionamenti di senso comune come qualunque uomo della strada.

Garfinkel muove dall'idea di Schütz, secondo cui il membro della società dà il mondo per scontato. Su questa base, sviluppa nuovi concetti e un modo originale di fare ricerca, per sfidare la sociologia tradizionale. L'etnometodologia si presenta al mondo come uno sconvolgimento di tutti i modi pregressi di fare sociologia e attacca persino l'interazionismo simbolico, scuola di Chicago inclusa[78]. Negli anni Sessanta, gli interazionisti simbolici si consideravano il «nuovo», ma gli etnometodologi si consideravano più «nuovi» di loro.

Lo studio della formazione dei fatti sociali

Durkheim si propone di spiegare i fatti sociali; Garfinkel si propone di spiegare come essi si costituiscono. Durkheim cerca di spiegare la variazione nei tassi di suicidio con la variazione nei tipi di integrazione sociale; Garfinkel studia i modi in cui i casi di morte improvvisa vengono considerati suicidi[79]. Mentre Durkheim si chiede: «Perché quella persona si è suicidata?», Garfinkel si domanda: «Perché

consideriamo la morte improvvisa di quella persona come un suicidio e la classifichiamo statisticamente come tale?». Durkheim vuole conoscere; Garfinkel vuole conoscere come conosciamo. Durkheim vuole classificare; Garfinkel vuole classificare come classifichiamo. Durkheim vuole spiegare, Garfinkel vuole spiegare come spieghiamo.

L'etnometodologia – hanno scritto Don H. Zimmerman e Melvin Pollner – si propone di trasformare la realtà oggettiva dei fatti sociali di Durkheim in oggetto di indagine[80].

Durkheim parte dall'idea che esista una realtà sociale oggettiva e coercitiva, che si impone agli individui dall'esterno. Garfinkel apprezza Durkheim e gli riconosce il merito di avere sollevato la questione fondamentale, che egli stesso indaga, vale a dire la questione dell'esistenza della realtà sociale dotata di un potere impersonale. Garfinkel crede che questa realtà sia costruita quotidianamente dagli individui. Anche Durkheim è consapevole di ciò, ma non indaga come avvenga questa costruzione, essendo interessato al prodotto finale: la società come forza esterna e coercitiva rispetto all'individuo è il punto di partenza delle sue analisi. In linea di principio, la realtà sociale esiste oggi e potrebbe non esistere domani, ma siccome esiste sempre, Garfinkel vuole capire le ragioni di questa persistenza, di questa «immortalità della società ordinaria», per utilizzare un'espressione che gli è cara. Questo solleva una domanda fondamentale: perché gli individui continuano a costruire la realtà in cui vivono anche quando è, per loro che ne sono i costruttori, afflittiva e degradante? La risposta è che i membri della società costruiscono e ricostruiscono la realtà in ogni istante perché non sono consapevoli di costruirla. Per gli etnometodologi, siamo tutti un po' guardiani di questo mondo. Il fatto stesso di dare il mondo per scontato rappresenta una pressione affinché gli altri facciano altrettanto. Ecco il segreto del successo della riproduzione dell'ordine sociale: riprodurlo non costa fatica. Basta semplicemente non pensare criticamente, cosa che all'uomo di Garfinkel riesce facilissima giacché: «I membri non hanno interesse all'analisi delle azioni pratiche»[81]. Insomma, i membri della società riproducono la realtà, ma pensano che si riproduca da sola o, più spesso, non pensano affatto, non hanno dubbi e non si pongono alcuna domanda perché, ai loro occhi, il mondo è naturale.

In questa naturalezza, l'etnometodologia si presenta come un fatto sconvolgente, che si contrappone ai metodi di indagine della sociologia tradizionale[82].

L'etnometodologia rende problematico ciò che all'uomo comune appare a-problematico. L'impresa contiene non pochi elementi di rischio, giacché mettere in discussione ciò che le persone danno per scontato significa minacciare le certezze della loro vita quotidiana su cui poggia la fiducia verso il mondo circostante. I membri della società non amano che le loro abitudini vengano sconvolte. Ricordiamo ciò che ha scritto Schütz: gli uomini creano una *routine* per tutto, persino per fronteggiare le situazioni che alterano la *routine*. Negli esperimenti condotti tra le mura domestiche, Garfinkel conferma questa intuizione di Schütz e scopre che i membri di qualsivoglia famiglia utilizzano una serie di strategie per assorbire le situazioni problematiche nella solita *routine*. Se però la *routine* rimane perturbata, i membri della famiglia diventano aggressivi.

Abbiamo già visto quanto sia importante la fiducia tra gli uomini negli studi di Banfield a Montegrano. È il caso di ribadirlo, leggendo questa pagina di Niklas Luhmann.

Venuta meno la fiducia, scrive Luhmann, tutto ciò che resta agli uomini sono il caos e la paura:

> La fiducia – intesa nel senso più ampio di fare affidamento sulle aspettative proprie – è una situazione elementare della vita sociale. Non v'è dubbio che esistano molte situazioni in cui l'individuo deve scegliere se accordare o meno la propria fiducia in determinate circostanze. Ma senza fiducia egli non potrebbe neppure alzarsi dal letto ogni mattina. Verrebbe assalito da una paura indeterminata e da un panico paralizzante. Non sarebbe neppure in grado di formulare chiaramente una determinata sfiducia e renderla fondamento di iniziative difensive, poiché questo vorrebbe dire che egli ha fiducia sotto altri aspetti. Tutto sarebbe possibile. Nessun individuo è in grado di sopportare un confronto così diretto con l'estrema complessità del mondo. Questo punto di partenza può essere accettato alla stregua di un fatto incontestabile, come «natura» del mondo o dell'individuo, ed esprime perciò qualcosa di vero. Ogni giorno noi abbiamo fiducia in questa cosa di per sé ovvia. Per la vita di tutti giorni, la fiducia, intesa in questo senso fondante, è una componente del suo orizzonte, un elemento essenziale del mondo, ma non costituisce il tema intenzionale (e perciò stesso variabile) dell'esperienza interiore. Possiamo anche considerare la necessità della fiducia come un fondamento autentico e certo per la derivazione di regole per un comportamento corretto. Se le uniche alternative alla fiducia sono il caos e la paura paralizzante, l'inevitabile conseguenza è che l'uomo, assecondando la propria natura, debba accordare fiducia, seppure non alla cieca e non in ogni circostanza. [...] Dove c'è la fiducia ci sono più possibilità di esperienza e di azione, e aumentano sia la complessità del sistema sociale sia il numero di possibilità che esso può conciliare con la sua struttura, poiché con la fiducia abbiamo a disposizione una più efficace forma di riduzione della complessità»[83].

Gli esperimenti di Garfinkel attaccano proprio la fiducia.

L'esperimento di rottura

Una delle tecniche utilizzate da Garfinkel per rendere problematico il mondo dato per scontato è l'esperimento di rottura (*breaching experiment*), che può essere definito come una violazione delle norme e dei ruoli sociali per esaminare la reazione della gente. Non sono quindi dei veri e propri «esperimenti», ma sabotaggi delle interazioni o brevi azioni di disturbo fatte da un guastatore. Tutto sommato, la *candid camera* in cui l'attore intinge il cornetto nel cappuccino di un estraneo al bar è, a suo modo, un esperimento di rottura. Gli esperimenti di rottura non sono una novità completa: essi somigliano alle imprese di Allen Funt (1914-1999), l'inventore appunto del programma televisivo *Candid Camera* (1947). Garifnkel – ha spiegato Giampietro Gobo nel suo *Doing Ethnography* – non era interessato a studiare i meccanismi della psicologia individuale, bensì ad analizzare la forza delle assunzioni di senso comune e la resistenza con cui i membri di un gruppo, o di una società, si oppongono alla destabilizzazione dell'ordine morale e sociale[84].

Gli esperimenti sulla routine familiare

Garfinkel chiese ad alcuni studenti di comportarsi in modo anomalo in casa – la «casa» di Schütz – parlando soltanto se interpellati e rivolgendosi agli altri familiari con i tipici modi formali che caratterizzano l'avventore di una pensione. Lo studente, per un minimo di quindici minuti e un massimo di un'ora al giorno, avrebbe dovuto comportarsi in modo educato e deferente, chiedendo ai genitori persino il permesso di usare il bagno o di poter prendere un bicchier d'acqua. In due casi, i genitori ricondussero la condotta anomala del figlio a qualche suo problema personale a loro ignoto; in un altro caso, decisero di credere che si trattasse di uno scherzo, evitando, in tal modo, di mettere in discussione la loro *routine* casalinga. Un'altra coppia di genitori pensò che la figlia si comportasse in modo così gentile perché stava preparando il terreno per una richiesta in famiglia. Nei rimanenti quattro quinti dei casi, i genitori diventarono aggressivi verso i figli, ribellandosi ai tentativi di sconvolgere la *routine* familiare. I genitori accusavano i figli di essere egoisti, cattivi, pazzi, stupidi e maleducati[85]. Garfinkel racconta che, su 49 studenti, cinque si erano rifiutati di condurre l'esperimento di rottura e quattro avevano fallito. Una di loro ebbe paura di aggravare le precarie condizioni cardiache della madre: evidentemente, si era resa conto che lo sconvolgimento della *routine* familiare può essere un'esperienza talmente destabilizzante da avere ricadute sulla salute dei suoi membri.

Garfinkel si divertiva a registrare le reazioni dei genitori, che i suoi studenti gli riportavano diligentemente.

Ecco alcune delle reazioni più interessanti dei genitori verso i loro figli sabotatori di fiducia:

> Che problema hai? Che ti ha preso? Sei stato licenziato? Sei malato? Ti credi di essere superiore agli altri? Perché sei impazzito? Sei uscito fuori di testa o sei soltanto stupido? Uno studente chiese acutamente alla madre, davanti alle sue amiche, se avesse qualcosa in contrario che prendesse una merendina dal frigorifero. «Se sono contraria che tu prenda una merendina? Sono anni che mangi merendine da queste parti senza chiedermelo. Che ti ha preso?». Una madre, infuriatasi quando sua figlia le parlava soltanto dopo che le era stata rivolta la parola, iniziò a gridare in collera contro la figlia per la sua mancanza di rispetto e la sua insubordinazione, e rifiutò di farsi calmare dalla sorella della studentessa. Un padre rimproverò la figlia di non preoccuparsi a sufficienza del benessere degli altri e di agire come una bambina viziata[86].

Una volta che i significati scontati siano messi a nudo, è possibile mostrare che ciò che appare «naturale» non è affatto tale. Tuttavia, gli esperimenti di Garfinkel possono anche essere letti come un fallimento dei suoi tentativi di destabilizzazione delle sfortunate vittime. Infatti, l'ordine sociale resiste a questi attacchi. Come si vede bene nelle *candid camera*, il sabotatore non riesce nel suo tentativo di sovversione dell'ordine sociale, non riesce a frantumare le convenzioni, perché non viene preso sul serio. Viene considerato un burlone, un mattacchione o, peggio, un pazzo. Diviene vittima del suo stesso gioco perché l'ordine morale è molto più forte e resiliente. Oltre ai comportamenti, Garfinkel analizza le conversazioni per scovare i «sottintesi» che fondano le azioni[87].

I sottintesi della comunicazione

Garfinkel chiese ai propri studenti di scrivere sul lato sinistro di un foglio il dialogo tra loro e un interlocutore, e poi di sviscerare, sul lato destro dello stesso foglio, ciò che intendevano dire con il loro parlato colloquiale per renderlo più

comprensibile. Uno studente riportò un suo dialogo con la moglie, relativo al loro bimbo di quattro anni, Dana. Questo dialogo è talmente esemplificativo dell'approccio di Garfinkel alla conversazione che si trova in tutti i manuali che toccano il suo pensiero.

Qui sotto, viene riprodotto quanto lo studente aveva scritto sulla parte sinistra del foglio, che, come abbiamo detto, corrisponde al parlato originale[88]. Possiamo vedere quanti significati i due coniugi diano per scontati in questo dialogo sul figlio. Questo dare per scontato è possibile perché il dialogo avviene tra due membri dello stesso gruppo, che dispone di uno «stock di conoscenze condivise». Il dialogo è a tratti incomprensibile per chi non faccia parte del nucleo familiare. I due coniugi mettono «tra parentesi» molte cose. Grazie al loro *stock* comune di conoscenze, ciascuno può intuire, capire al volo, leggere tra le righe, ciò che l'altro intende dire:

Marito: «Oggi Dana è riuscito a mettere la moneta nel parchimetro senza farsi prendere.»
Moglie: «L'hai portato nel negozio di dischi?»
Marito: «No, dal calzolaio.»
Moglie: «A fare cosa?»
Marito: «Mi sono comprato dei lacci per le scarpe.»
Moglie: «Ci sono anche i tuoi mocassini che hanno bisogno dei tacchi.»

Nella prima frase: «Oggi Dana è riuscito a mettere la moneta nel parchimetro senza farsi prendere», il marito intende dire che il loro bambino, essendo cresciuto in altezza, ha potuto inserire la moneta nella fessura del parchimetro contando soltanto sulle proprie forze e, quindi, senza farsi sollevare dal padre.

Nella seconda frase: «L'hai portato nel negozio di dischi?», i due coniugi continuano a dare per scontati molti significati. La moglie sta, infatti, chiedendo al marito se si sia recato nel negozio di dischi da solo o con il bimbo. Il marito risponde: «No, dal calzolaio», volendo intendere che si è recato nel negozio di dischi da solo, ma ha poi portato il bimbo con sé dal calzolaio.

La moglie chiede: «A far che?», più precisamente, chiede al marito per quale ragione abbia avvertito il bisogno di andare dal calzolaio. Il marito risponde: «Mi sono comprato dei lacci per le scarpe», sapendo che la moglie sa, cioè potendo dare per scontato che la moglie sappia, che, nei giorni precedenti, una stringa delle sue scarpe marroni si era rotta, e questo spiega la sua decisione di andare dal calzolaio. La moglie risponde: «Ci sono anche i tuoi mocassini che hanno bisogno dei tacchi», volendo intendere di avere immaginato che il marito si fosse recato dal calzolaio, non per le stringhe, bensì per riparare il tacco dei suoi mocassini neri. Ovviamente, chi legge il testo scritto non può sapere che il marito ha avuto un problema con i mocassini neri perché questa informazione non appare da nessuna parte nella conversazione. Soltanto il marito e la moglie dispongono dello *stock* comune di conoscenze, che consente di dare per scontato un numero così grande di significati. Questo dialogo chiarisce che l'etnometodologia studia i presupposti impliciti e i significati sottintesi della comunicazione dei membri di un gruppo.

Neil J. Smelser ha raccontato di avere letto ai propri studenti la conversazione su Dana, senza dare alcuna spiegazione preliminare, e di avere chiesto loro di provare a immaginare quale fosse il significato di ciascuna frase dei due coniugi. Smelser

è rimasto colpito nel vedere quanto le spiegazioni dei suoi studenti risentissero dello *stock* di conoscenze legato al loro ambiente sociale. Davanti alla prima frase, «Oggi Dana è riuscito a mettere la moneta nel parchimetro senza farsi prendere», uno studente di Smelser, cresciuto in un quartiere nero e molto povero, pensò che Dana avesse inserito nel parchimetro una moneta del valore inferiore a quella dovuta «senza farsi prendere dalla polizia»[89].

L'indagine sulla conoscenza di senso comune

Tutti questi esempi aiutano a comprendere in che senso l'etnometodologia sia lo studio della conoscenza di senso comune, cioè quella conoscenza che indica agli individui come comportarsi nei vari momenti della loro vita quotidiana: «L'apparente stranezza di questa prospettiva – hanno scritto Zimmerman e Pollner – è dovuta al fatto che essa introduce un settore di indagine strano e finora largamente inesplorato: il mondo dell'ovvio»[90].

La conoscenza di senso comune è utile per sapere quando dobbiamo ridere, piangere, arrabbiarci, stupirci, dispiacerci, gioire, congratularci e così via. Pollner ha scritto che l'etnometodologia si occupa della «straordinaria amministrazione dell'ordinario»[91]. Anziché spiegare l'azione sociale in base a un processo teorico, che va dall'alto verso il basso, un metodo che Pollner attribuisce polemicamente a Parsons, l'etnometodologia pone l'enfasi sulle interazioni reali che avvengono sullo sfondo della società. Pollner contrappone l'approccio teorico di Parsons, che chiama approccio «top-down», a quello «bottom-up» di Garfinkel, giudicando «astratto» il primo e «concreto» il secondo[92]. Dare il mondo per scontato significa renderlo ovvio, ma questo non aiuta necessariamente a vivere meglio. Tutto ciò che sappiamo è che dare il mondo per scontato aiuta a vivere normalmente e che la normalità può essere dolorosa per alcuni e piacevole per altri. Ma Garfinkel non si pone questo problema, perlomeno, non direttamente. Non propone di sconvolgere il senso comune per sostituirlo con uno nuovo. Garfinkel è un allievo di Parsons, non di Marx. Tuttavia, l'approccio sviluppato da Garfinkel contiene un notevole potenziale anarchico, di liberazione degli individui, come diventerà più chiaro quando parleremo della teoria femminista di Dorothy E. Smith e come è già apparso evidente anche dalle ricerche di Aeron V. Cicourel.

Cicourel ha trovato che i poliziotti e i giudici maturano un'idea delle persone che stanno valutando o giudicando anche in base a conoscenze di senso comune anziché professionali. Ad esempio, credono che i minorenni provenienti da famiglie divorziate abbiano più probabilità di reiterare un reato rispetto ai minorenni appartenenti alle famiglie unite[93]. Per cui i giudici sono più prevenuti con i primi e, a parità di reato, commissionano sanzioni diverse: il riformatorio ai primi, i domiciliari e i servizi sociali ai secondi. Con la conseguenza che le statistiche ufficiali confermano una serie di idee sulla devianza frutto di schemi preconcetti: «Il nocciolo della tesi di Cicourel – ha scritto Pier Paolo Giglioli – è che certi assunti fondamentali sulla delinquenza giovanile producono differenti trattamenti dei minorenni e quindi differenti tassi statistici che, a loro volta, vengono usati per sostenere la validità degli assunti iniziali. La stessa circolarità appare all'opera nell'analisi dei suicidi»[94].

Etnometodologia e meccanismi di dominio

L'etnometodologia contiene una serie di principi guida che possono aiutare i gruppi più deboli e vulnerabili a diventare consapevoli del dominio che la società esercita su di loro, con la loro stessa complicità, come direbbe Bourdieu.

David Sudnow si è soffermato sul modo in cui il difensore d'ufficio matura un'idea negativa degli imputati, che è «costretto» a difendere nei tribunali penali, in base alla prima impressione e a una serie di schemi preconcetti basati sul senso comune:

> Poiché il primo colloquio è spesso il solo che si svolge tra l'imputato e il suo difensore [...] è importante esaminare questi colloqui e il contenuto delle pratiche. Fin dall'inizio il difensore d'ufficio cerca di stabilire le caratteristiche tipiche del caso, e in base a queste di applicare i sistemi abitualmente usati per ottenere la derubricazione. L'aspetto generale dell'imputato, cioè la razza, il comportamento, l'età, il modo di parlare, il modo di reagire alle circostanze della sua incarcerazione, ecc., fornisce al difensore d'ufficio una prima immagine del posto dell'imputato nella struttura sociale. [...] Il fatto che un imputato «faccia la richiesta di vedere un difensore d'ufficio» stabilisce fin dall'inizio la sua infima posizione nella struttura di classe della comunità. [...] Indagando nella biografia penale condanne e arresti precedenti che l'imputato esibisce quando i dati preliminari della sua scheda sono riportati nella pratica, il difensore d'ufficio si fa un'idea dei tipici modelli di attività criminale di quell'individuo. Non sono decisivi i particolari reati di cui egli è imputato ma la costellazione dei reati precedenti e il modo in cui si susseguono[95].

Sudnow riporta una serie di frasi sprezzanti, pronunciate dai difensori d'ufficio contro i propri assistiti. Riferendosi a uno di loro, un difensore d'ufficio dice:

> Non vedrete mai della gente ricca in questo posto. Loro non passano di solito la notte in prigione, e poi mandano a chiamare un avvocato di fiducia. Un difensore d'ufficio si occupa sempre dei poveracci. [...] Appena mi raccontò che aveva avuto quattro condanne per ubriachezza avrei potuto dire che era proprio un altro di questi barboni dei bassifondi. Si poteva guardarlo e dire che cos'era[96].

Una delle scoperte più interessanti di Sudnow, sui processi cognitivi che riproducono il senso comune, è che, quando un difensore d'ufficio pone le domande a un imputato, si preoccupa non tanto di comprendere ciò che l'imputato ha fatto realmente, ma di trovare una conferma a ciò che egli pensa che abbia fatto in base alla categoria sociale a cui l'imputato appartiene. Il difensore d'ufficio formula le domande che rivolge al suo assistito per trovare una conferma alle sue idee di senso comune.

Scrive Sudnow:

> Quando un difensore d'ufficio pone delle domande a un imputato, si preoccupa più di stabilire la somiglianza del caso in questione con gli eventi di questo tipo, che di precisare le sfumature del fatto [...]. Tale somiglianza viene stabilita non mediante la scoperta di eventi attinenti al caso presente illegalmente rilevanti, ma collocando l'evento in una classe di casi «come questo», costruita in modo sociologico. Le prime domande rivolte all'imputato hanno un carattere tale che le risposte possono sia confermare che mettere in dubbio la presunta tipicità. Le prime domande, in un caso di aggressione a mano armata, sono del tipo: «Per quanto tempo avevi bevuto prima che la storia cominciasse?»[97].

Gli etnometodologi non considerano la devianza come un fatto oggettivo e si concentrano sul modo in cui il senso comune definisce, cioè concepisce, la devianza.

Etnometodologia e maschilismo

La teoria del punto di vista di Smith

Abbiamo detto che l'etnometodologia è un approccio che contiene un forte potenziale di liberazione e il caso di Dorothy E. Smith, a cui si deve la «teoria del punto di vista»[98] (*standpoint theory*), lo dimostra. Smith, che ha integrato *L'ideologia tedesca* di Marx ed Engels con gli *Studies in Ethnomethodology* di Garfinkel[99], ha raccontato di avere trascorso larga parte della propria vita coniugale in ossequio all'idea di senso comune che sia «naturale», per una moglie, compiacere il marito.

Ecco la testimonianza della Smith:

> Ero tutta presa dalla sociologia; lui no. Amava la vita, la buona conversazione ed era profondamente attratto dalle persone, ma si interessava poco alla sociologia come ricerca o disciplina accademica. Vivevamo nel modo sbagliato il rapporto tra marito e moglie. Eravamo costantemente impegnati a fingere il contrario; io mi sforzavo di imparare a spostare, smorzare e nascondere i miei interessi cercando, con scarso successo, di acquisire l'atteggiamento subordinato tipico della donna americana verso il marito. Non ci riuscivo, e allora mi sentivo colpevole e angosciata; lui mi criticava, rabbioso e imbarazzato[100].

Per Smith, la liberazione delle donne dall'oppressione del dominio maschile richiede di scovare il maschilismo laddove si nasconde più insidiosamente, cioè nei discorsi di senso comune, che si trovano in tutti gli angoli della vita quotidiana, nei bar come nei parlamenti. Nel caso di Smith, l'obiettivo non è soltanto comprendere il problema dei presupposti cognitivi dell'ordine maschilista, ma anche attaccarli. Questo richiede di dare voce all'universo femminile per elaborare non una sociologia *delle* donne, bensì una sociologia *per* le donne. Una delle ragioni per cui è così importante consentire alle donne di esprimersi riguarda il fatto che nei loro resoconti si nascondono spesso pregiudizi maschilisti, che le stesse donne riproducono inconsapevolmente. In effetti, Smith ha molte ragioni valide dalla sua parte: si pensi, per esempio, alle donne che condannano moralmente altre donne, in base ai pregiudizi maschilisti.

In una conversazione autobiografica, Smith ha raccontato la propria difficoltà nel liberarsi dei significati impliciti che il maschilismo aveva depositato nella sua mente. Smith racconta che i termini, le parole e i concetti, con cui «pensava» il mondo, erano stati elaborati dagli uomini. Lei si era semplicemente limitata a recepirli inconsapevolmente. È esattamente ciò che Schütz ci ha insegnato: viviamo di tipi, che non siamo noi a creare.

Nelle parole di Smith:

> Cominciai a meditare su come sviluppare l'indagine sociologica nella prospettiva dell'attore, soggetto dell'esperienza e incarnato nel corpo, come sociologia dal punto di vista femminile. Nel movimento femminile cominciammo a scoprire che vivevamo in un mondo costruito in modi su cui avevamo scarsissima voce in capitolo... Scoprimmo che in varie maniere eravamo state ridotte al silenzio, private della facoltà di parlare, e che dunque la nostra esperienza non aveva voce, mancava avanzi di un linguaggio, perché avevamo tratto dal mondo culturale intellettuale creato in larga misura dagli uomini, i termini, i temi, le idee di soggetto e soggettività, sentimento, emozione, scopo,

> relazione, nonché un sistema di oggetti tenuto insieme da discorsi mediati testualmente dal punto di vista degli uomini che occupano gli apparati di dominio. Capimmo che questa organizzazione del potere era una forma di «patriarcato», termine che identifica le relazioni sia personali che pubbliche del potere maschile[101].

All'analisi microsociologica, ispirata dall'etnometodologia, Smith aggiunge una riflessione macrosociologica di orientamento marxista sul ruolo degli apparati di dominio: lo Stato e le imprese industriali escludono, dai loro vertici, le donne, i neri e, più in generale, coloro che non fanno parte della minoranza degli uomini bianchi: il maschilismo scende dall'alto e sale dal basso, creando una morsa molto stretta. In un'intervista del 2010, Smith ha dichiarato che le donne hanno fatto importanti passi avanti grazie ai successi dei movimenti di protesta femministi e antirazzisti, e ha aggiunto che, nel complesso, si reputa soddisfatta dei traguardi tagliati dalle donne, per quanto esprima il bisogno di proseguire nella lotta contro il dominio maschile[102].

L'etnometodologia ci consente di vedere come il maschilismo possa ritorcersi contro gli stessi uomini.

Citiamo il brano di un'intervista con «Luigi», un disoccupato italiano di 55 anni, che ha perso il lavoro nel 2014 e che l'autore di questo volume ha intervistato per un totale di 3 ore, suddivise in tre incontri prima dell'inizio della campagna elettorale per le elezioni politiche del 2018. All'epoca dell'intervista, la famiglia di «Luigi» aveva un introito complessivo di 1000 euro al mese, grazie al lavoro della moglie. Due figli erano ancora in età scolare. La terza, «Grazia», cercava di studiare all'università, ma era afflitta da problemi depressivi e di autostima, certificati da uno psichiatra, che lei riconduceva alla drammatica condizione economica e psicologica in cui era precipitata la famiglia: «L'immagine di mio padre debole, incapace di reagire, che piangeva in casa dopo essere stato licenziato – dichiara «Grazia» – ha dato inizio alla mia sofferenza e alla mia crisi».

Una delle tante idee di senso comune che emergono dal racconto di «Luigi» è che è naturale che sia l'uomo a «portare i soldi a casa». Questa idea data per scontata è un esempio di come la cultura maschilista possa colpire coloro che dovrebbero essere i suoi beneficiari: gli uomini stessi. Come stiamo per vedere, Luigi spiega di non voler uscire di casa per paura di essere nuovamente colpito da una battuta sarcastica relativa alla presunta inversione dei ruoli nella sua famiglia. La battuta sarcastica, che Luigi riceve da un conoscente mentre si trova dal fruttivendolo, è: «Beato te, Luigi, che stai a casa e tua moglie va al lavoro». L'intervista con Luigi è parte di una ricerca sulla radicalizzazione politica nelle famiglie povere italiane.

Ecco alcuni brani dell'intervista[103]:

> Luigi: io non ho mai avuto problemi con gli immigrati. Però, dopo tre anni di disoccupazione e tante umiliazioni ti dico che a me non me ne frega niente degli immigrati. Non me ne frega niente nemmeno dello Stato italiano che non ha mai fatto niente per aiutarmi e che spende un sacco di soldi per aiutare gli immigrati. E a me chi mi aiuta? Chi aiuta i miei figli? Io sono arrivato al punto che mi vergogno di andare a fare la spesa perché la gente è cattiva.
>
> *Mi dispiace molto... Che cosa intendi quando dici che la gente è cattiva?*

Luigi: La gente è cattiva, il mondo è cattivo, l'Italia è diventata cattiva. La gente non gliene frega niente che tu magari hai 55 anni e sei senza lavoro e magari ti fanno anche le battute e ti prendono in giro.

Quali battute? Ricordi una battuta in particolare?

Luigi: dopo essere stato licenziato, ero andato a comprare la frutta sotto casa e un amico, cioè una persona che conosco, mi ha detto: «Beato te che stai a casa e tua moglie va al lavoro». E si è messo a ridere.

E tu che cosa hai risposto?

Luigi: «Niente. Però sono tornato a casa e, da quel momento in poi, non ho voluto più andare a fare la spesa. Sono caduto in depressione. Ero sempre chiuso dentro casa per paura che la gente mi facesse quelle battute».

Secondo gli etnometodologi, siamo tutti dominati da idee di senso comune e schemi preconcetti.

Con quali conseguenze? Numerose. Una di queste è che la condizione in cui versa l'uomo di Garfinkel è addirittura più drammatica di quella in cui versa l'uomo di Bourdieu.

L'uomo di Bourdieu ha la possibilità di accorgersi del proprio *habitus* in vari modi, tra cui, l'esperienza dell'*isteresi*. Dall'*habitus* dipende il modo di pettinarsi, di vestire, di camminare, di gesticolare, di sbadigliare: l'uomo di Bourdieu manifesta l'*habitus* in mille modi e, proprio per questo motivo, fornisce mille modi di bersagliarlo. Mentre l'uomo di Bourdieu si dimena, a tratti impetuosamente, in un'arena conflittuale, quello di Garfinkel vive placidamente in una trappola cognitiva, come emerge chiaramente dal *metodo documentario d'interpretazione*, un concetto che Garfinkel mutua da Karl Mannheim[104] per indicare il meccanismo ricorsivo per mezzo del quale i membri adottano procedure interpretative per costruire «prove documentarie», che sono a loro volta utilizzate per giustificare le procedure interpretative[105]. In un esperimento un gruppo di studenti viene invitato a recarsi a un consiglio di classe, senza sapere che i consiglieri risponderanno a casaccio alle loro domande. Eppure, gli studenti, al termine dell'incontro, affermano di aver imparato molto e di essere soddisfatti delle risposte ricevute. La ragione è che gli studenti si erano recati all'incontro con un quadro interpretativo sulla situazione che avrebbero incontrato ricco di aspettative predeterminate: «Questo quadro consentiva loro di dare un senso alla situazione in modo tale che quelle aspettative rimanessero intatte, a dispetto del fatto che la situazione fosse un evidente minaccia potenziale alle aspettative stesse»[106]. In un altro esperimento, alcuni studenti incontrano un presunto psicologo, a cui viene attribuito di avere sviluppato una terapia innovativa. Ogni studente racconta un proprio trauma e poi interroga lo psicologo, che si limita a rispondere con un sì o con un no. Gli studenti riescono a dare ugualmente un senso alle risposte a caso del falso psicologo e a trarre un significato da esse. In tal modo, Garfinkel dimostrava che sono i membri a inventare i significati che provengono dagli altri sulla base di schemi mentali precostituiti e dei contesti in cui si svolge l'interazione. L'uomo di Bourdieu è un uomo conflittuale; l'uomo di Garfinkel è un uomo consensuale. Quando il senso comune viene sfidato e

Il metodo documentario di interpretazione

L'uomo consensuale di Garfinkel

messo in discussione tra le mura domestiche schütziane, l'uomo di Garfinkel ride o si arrabbia. Confligge perché non vuole confliggere. Che rida o che urli, non intende mettere in discussione i fondamenti che sostengono gli schemi mentali che sorreggono la *routine*. L'uomo di Garfinkel è un congegno mentale, che ha nel senso comune il proprio fluido cerebrale. L'uomo dell'etnometodologia non ha grandi possibilità di venire fuori dalla propria condizione di uomo dal pensiero non pensato. Garfinkel ha utilizzato l'espressione «*judgemental dope*» per criticare la concezione di attore sociale dello struttural-funzionalismo di Parsons: un termine che viene generalmente tradotto con «drogato culturale» o «intossicato culturale», vale a dire l'uomo che agisce conformemente ad alternative di azioni prestabilite e legittimate dalla cultura comune: si pensi allo schema delle variabili strutturali di Parsons. Il membro di Garfinkel non è un «drogato culturale», ma è pur sempre privo dei mezzi per comprendere i processi cognitivi con cui rende il mondo «naturale». Probabilmente, la concezione di uomo più alta e nobile che abbiamo incontrato in queste pagine dedicate alla teoria sociologica contemporanea è quella di Fromm, il quale crede che l'uomo, nella società capitalistica, sia eterodiretto, ma crede anche che abbia tutte le facoltà mentali per potersi liberare e attingere alla vita pienamente. Potenzialmente, l'uomo di Fromm può raggiungere i più alti livelli di libertà, di consapevolezza e di profondità interiore. L'uomo di Garfinkel, no. Dell'uomo comune di Garfinkel potremmo dire ciò che Habermas ha detto con riferimento all'uomo comune di Schütz e di Luckmann: il suo mondo vitale non può diventare problematico; può al massimo implodere e collassare. «Il modo in cui il mondo vitale risulta aproblematico – scrive Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo* – va inteso in un senso radicale: esso non può affatto diventare problematico in quanto mondo vitale; esso può tutt'al più crollare»[107].

La storia di «Agnese»

La storia che stiamo per raccontare dimostra quanto possa essere doloroso vivere in un mondo che non possiamo dare per scontato.

Nell'ottobre 1958, Agnese si presenta nel Dipartimento di psichiatria dell'UCLA, dove si rivolge al dottor Robert J. Stoller per ricevere sostegno in un momento di transizione. Agnese, ultima di quattro figli, è una diciannovenne bianca, nubile, che lavora come dattilografa per una compagnia di assicurazioni. Il padre, un meccanico, è morto quando era bambina e la madre ha cresciuto i figli, facendo lavori occasionali e semi-qualificati, in una fabbrica di aeronautica. Agnese ha ricevuto un'educazione cattolica, ma ha smesso di credere in Dio. Ha lunghi capelli biondo scuro, un viso dai lineamenti graziosi, una carnagione rosea, le sopracciglia curate e il rossetto sulle labbra. Il suo corpo è attraente: ha il seno abbondante e i fianchi stretti. Garfinkel indugia in altri dettagli di Agnese, che appare come un trionfo di femminilità. Fino all'età di diciassette anni, Agnese è stata trattata come un uomo, ma, a diciannove anni, ha deciso di diventare donna, assecondando ciò che sente di essere. Nel marzo 1959, si sottopone a un intervento chirurgico per la sostituzione del pene con una vagina artificiale.

Garfinkel registra trentacinque ore di conversazioni con Agnese.

Quando Garfinkel le chiede se sia corretto paragonarla a un omosessuale o a un travestito, Agnese trova il confronto «ripugnante». Le pagine scorrono drammaticamente. Agnese piange, turbata dalle domande di Garfinkel, che la costringono a confrontarsi con la sua sofferenza interiore e la paura costante che gli altri si accorgano che è sola, che non ha amiche. Una condizione che la accompagna sin da piccola e che descrive raccontando il dramma della sua «normalità» mancata. Alle elementari e, soprattutto, alle superiori, Agnese aveva paura che qualcuno «notasse che non avevo amici o compagni, nulla. [...] Non avevo amici perché non reagivo in modo normale in alcun genere di rapporto come quello. Non potevo avere un ragazzo. Non *volevo* un ragazzo. Dato il modo in cui ero fatta non potevo avere nemmeno amiche, era così e basta...»[108].

Attraverso la storia di Agnese, Garfinkel vuole dimostrare che persino essere uomo o donna è una realizzazione pratica («*achievement*») che deve essere reiterata incessantemente ogni giorno e in ogni occasione. La maggior parte delle persone non è consapevole di ciò, perché la mascolinità è un fatto routinario; Agnese, invece, è consapevole di quanto sia faticoso costruire i significati quando il mondo non è un fatto scontato e la nostra identità è una conquista di tutti i giorni. Agnese vive la dolorosa condizione di non poter dare per scontato che gli altri diano per scontato che lei è una donna. Questo la costringe a lottare, a ogni nuovo incontro, per riuscire a rendere scontato ciò che non lo è. È come se Agnese fosse coinvolta in un esperimento di rottura al contrario: anziché destabilizzare la *routine*, ha il problema di stabilizzarla, truccandosi, vestendosi e comportandosi come la società americana degli anni Cinquanta si aspettava che si comportasse una donna (ad esempio, aspettare che le aprissero la porta per entrare in auto o in una stanza, attendere che le accendessero la sigaretta, non mettersi a prendere il sole in costume in giardino dalle 17:00 in poi, cioè quando gli uomini uscivano da lavoro ecc.), con la difficoltà di avere un passato da uomo e la paura costante di essere smascherata per quel «buco» di diciassette anni nella sua biografia di uomo[109]. Agnese era condannata a vivere in uno stato di incertezza riguardo alle reazioni altrui e «le sue affermazioni dovevano essere sostenute e gestite con scaltrezza, deliberazione, abilità, apprendimento, preparazione, riflessività, prove, correzioni, adattamenti, ecc»[110]. Garfinkel definisce Agnese una «metodologa pratica» proprio perché è costretta a riflettere, consapevolmente, su tutto ciò che dice e che fa. Agnese, tutte le mattine, a ogni nuovo incontro, deve lottare per integrarsi nel mondo sociale.

Ruth A. Wallace e Alison Wolf hanno notato che Schütz era un ebreo in fuga dal nazismo e hanno visto, in questo suo tratto biografico, l'elemento che spiegherebbe il suo bisogno di mettere il mondo tra parentesi[111]. L'argomento di Wallace e Wolf è interessante. In effetti, un uomo violentemente discriminato, per la categoria sociale a cui appartiene, può fare tre cose: accettare la discriminazione, ribellarsi all'autorità oppure mettere i significati tra parentesi e provare a «scardinare» il mondo con la forza della cultura. Un uomo discriminato può chiedere: «Perché mi discrimini?» e porre una nuova domanda a ogni nuova risposta, in un gioco senza fine. Secondo l'etnometodologia, sotto il mondo dato per scontato, c'è il baratro. Sotto i nostri significati ci siamo noi, con il nostro «pensare come sempre». L'uo-

mo è convinto di conoscere i rapporti sociali, ma non sa che, al di sotto di essi, c'è il «nulla»[112].

L'etnometodologia è un approccio che de-costruisce, de-naturalizza, provoca inquietudine ed è forse questo il suo fascino maggiore: è l'approccio sociologico che porta l'uomo più vicino ai confini della follia. Le cose che gli etnometodologi fanno per aiutare le persone a capire che sono esse stesse a costruire la realtà sociale appaiono folli all'uomo comune. Non a caso, le «cavie» degli etnometodologi, cioè le persone che subiscono i loro esperimenti, reagiscono pronunciando queste parole: «Tu sei pazzo!», «Ma sei fuori di testa?», «Ma sei impazzito?», «Ma ti sei bevuto il cervello?». Garfinkel riprende, anche se con argomenti diversi, un tema centrale in Nietzsche, il quale aveva ben descritto ciò che accade all'uomo che metta in discussione il senso comune. Il lettore ricorderà l'inquietante figura dell'uomo con la lanterna, l'«uomo folle», che, alle prime luci del mattino, corre al mercato e grida: «Cerco Dio! Cerco Dio!», suscitando grandi risa intorno a sé. Le risate, come sappiamo, sono una delle reazioni provocate dagli esperimenti dell'etnometodologo, in tutto simili al «folle» uomo con la lanterna della *Gaia scienza*, di cui abbiamo parlato nel capitolo su Weber.

Garfinkel pone gli uomini sullo stesso cavo sospeso nel vuoto di cui ci parla Zaratustra: «Il suo mondo è situato sopra un abisso»[113].

Accountability e ordine sociale

È arrivato il momento di confrontarci con i concetti più ostici dell'etnometodologia. Finora, abbiamo detto che, secondo Garfinkel, l'ordine sociale esiste finché è dato per scontato. Ora dobbiamo arricchire il nostro lessico e spiegare che il segreto dell'«immortale società ordinaria» dipende dalla capacità degli individui di essere «*accountable*».

Che cos'è l'*accountability* nel linguaggio caratteristico di Garfinkel?

Procediamo con ordine, iniziando a chiarire gli equivoci.

In inglese, «*accountability*» cammina con «*liability*».

Il significato del termine «*accountability*»

Dire, ad esempio, a un poliziotto che è «*accountable*» per gli arresti che conduce significa metterlo in guardia. Significa ricordagli che, se soffoca l'arrestato nell'ammanettamento, dovrà affrontare una serie di conseguenze legali. In questo caso, mettiamo il poliziotto in guardia e gli diciamo: «You are accountable!». Nel linguaggio corrente, «*accountability*» è il dovere di rendere conto a qualcuno delle nostre azioni.

Questo, però, non è il significato che Garfinkel attribuisce a tale termine.

Per Garfinkel, *accountability* significa qualcosa di molto simile a «intellegibilità» e «spiegabilità». Noi siamo *accountable*, per Garfinkel, quando ciò che diciamo, e facciamo, è comprensibile a noi e agli altri. Siamo *accountable* quando siamo «spiegabili».

La questione terminologica si gioca intorno al concetto di «*account*». Secondo Garfinkel, ogni discorso è un resoconto, un *account*, cioè una versione dei fatti, da cui si possono ricavare i significati dati per scontati dal membro: significati ovvi,

che riproducono l'ordine sociale senza intoppi. *Account* può essere tradotto anche con «descrizione» o «spiegazione», ma il senso è chiaro: *accounting* è la pratica di fare *account*, cioè di produrre spiegazioni, giustificazioni, esibire ragionevolezza, con cui gli attori danno senso a ciò che fanno, a ciò che gli altri fanno e, più in generale, a ciò che sta accadendo intorno a loro. Per Garfinkel, gli individui sono impegnati continuamente e incessantemente nell'attività di *accounting* in tutte le cose che fanno, anche le più ovvie e banali[114].

Nei dizionari di inglese, *to account for* viene tradotto con *rendere conto di*, *dare conto di*, *spiegare* e *giustificare*. In Garfinkel, *accountable* è un aggettivo che indica che il significato di un concetto o di un'azione è comprensibile per chi ascolta e per chi osserva. Dire che un resoconto è *accountable* significa dire che è «raccontabile, comprensibile e spiegabile». Il termine *accountability* può essere inteso come l'abilità di fare resoconti, cioè di fornire descrizioni «raccontabili, comprensibili e spiegabili». L'idea di Garfinkel è che, quando interagiamo con gli altri, ci sforziamo di rendere le nostre azioni *accountable*.

L'organizzazione sociale deve essere spiegabile

Che cosa c'entra tutto questo discorso sull'essere *accountable* con la riproduzione dell'ordine sociale?

Ecco la risposta: se ciò che facciamo, o che diciamo, non è *accountable*, la *routine* si blocca e l'ordine sociale trova un ostacolo al suo fluire. Per capire che cosa accade quando i nostri resoconti non sono *accountable*, pensiamo a quello che succede quando, volendo prenderci gioco di uno sconosciuto, utilizziamo una serie di parole inventate per costruire frasi senza senso con un tono sicuro e convinto: chi ascolta cade in confusione e cerca di cogliere i nostri significati per uscire dalla paralisi. Siccome i nostri enunciati non sono *accountable*, cioè non sono «raccontabili, comprensibili e spiegabili», chi ascolta non sa come interagire. Nella gran parte dei casi, se continuiamo a renderci non-*accountable*, il malcapitato va via e l'interazione non prosegue. In realtà, dovremmo sapere bene che cosa accade quando siamo non-*accountable*, perché è esattamente ciò che accade negli esperimenti di rottura.

Giolo Fele ha fornito una spiegazione molto chiara della *accountability* in Garfinkel:

> L'accezione etnometodologica di *account* è dunque un preciso rovesciamento del senso solito con il quale il termine è usato comunemente nelle scienze sociali: invece di essere ciò che è sollecitato solo quando qualcosa va storto nell'interazione e sorgono problemi di interpretazione o di comprensione di qualche tipo, per l'etnometodologia l'*accountability* è una proprietà continuamente esibita e pubblica degli affari mondani *come attività ordinarie.* Inoltre, per l'etnometodologia la caratteristica di *accountability* non è [...] una chiosa che si elabora per rendere spiegabili gli eventi problematici, ma *coincide esattamente* con il carattere normale, ordinario, comprensibile e naturale degli eventi. Le azioni sociali non sono solo occasionalmente «descrivibili-spiegabili-comprensibili», come se questa caratteristica fosse solo mostrata in particolari occasioni, come avviene magari in particolari situazioni «problematiche». Le azioni sociali per l'etnometodologia hanno una *essenziale* e *fondamentale accountability*: l'organizzazione sociale *deve* essere «descrivibile-spiegabile-comprensibile» per i partecipanti in ogni momento, in quanto essere in grado di *vedere* quello che veramente succede è una pre-condizione indispensabile dell'azione. [...] Ebbene, questa proprietà delle «cose» di essere dispo-

nibili allo scrutinio, di poter essere «viste» in modo evidente e di poter essere descritte e fatte oggetto di resoconto è una caratteristica fondamentale, per Garfinkel, del mondo sociale. Garfinkel usa a questo proposito il termine *accountable*, da *account*, per rendere conto di questa caratteristica attribuita agli affari mondani»[115].

Un altro chiarimento doveroso è che l'etnometodologia non verifica, per tornare all'intervista con «Luigi», se il contenuto di un *account* sia veritiero. Non ricorre alle statistiche per stabilire se sia vero o falso che gli immigrati causano un danno economico al Paese in cui vivono. Garfinkel ha espresso questa posizione dell'etnometodologia verso gli *account* con il concetto di «indifferenze etnometodologica». I resoconti devono essere analizzati per far emergere la trama dei significati impliciti, cioè il mondo dato del tutto per scontato di chi parla, e non per stabilire il grado di verità/falsità di ciò che esprime. Gli etnometodologi ritengono che gli articoli scientifici dei sociologi siano anch'essi resoconti e che i sociologi conducano le loro ricerche ricorrendo allo stesso senso comune dei soggetti che studiano: «Le indagini sociologiche – scrivono Zimmerman e Pollner – accettano gli stessi pregiudizi sul mondo sociale contenuti nelle indagini dei profani»[116].

Membro e non individuo

Dal momento che abbiamo iniziato a studiare il vocabolario «esoterico» di Garfinkel, chiariamo un altro suo concetto. Il lettore avrà forse notato che, in questa sezione sull'etnometodologia, non abbiamo mai utilizzato la parola «individuo», al cui posto abbiamo sempre preferito il termine «membro». Ebbene, questa è una scelta di Garfinkel, dietro cui si nasconde una precisa metodologia.

Il membro è l'uomo in quanto appartenente a un gruppo

L'etnometodologia non studia l'individuo. Non studia nemmeno il ruolo e lo *status*: studia il «membro della società», cioè l'uomo in quanto appartenente a un gruppo. Di questo *membro*, all'etnometodologia interessa un aspetto specifico: il suo dare i significati per scontati. Il linguaggio etnometodologico, per marcare la propria specificità, cerca di evitare il ricorso ai termini di «attore», «individuo», «persona», «soggetto», a cui preferisce il termine «membro». Il membro, come ha precisato Garfinkel in un articolo con Sacks, è colui che padroneggia il linguaggio del proprio gruppo e lo utilizza in modo «naturale»[117]. Nello stesso articolo, Garfinkel ha precisato che «la nozione di membro è il cuore della questione»[118] in etnometodologia. Il membro è colui che dà per scontati i significati della collettività a cui appartiene. Il membro non è colui che aderisce agli ideali del gruppo, ma è colui che condivide i suoi significati. Il membro è colui che, parlando naturalmente e disinvoltamente, capisce e si fa capire. L'individuo – ha scritto Anne Rawls – è interessante, agli occhi di Garfinkel, per le competenze con cui produce «un ordine locale riconoscibile»[119].

Riflessività, indicalità e adeguatezza unica

Dopo avere parlato dell'*accountability*, possiamo confrontarci con i concetti di *riflessività*, *indicalità* e *adeguatezza unica del metodo*.

Spiegare che cosa sia la riflessività in sociologia richiederebbe un trattato a parte, per la diversità di posizioni, implicazioni e significati contrastanti. La nostra impresa è resa ancor più difficile dal fatto che gli stessi etnometodologi non hanno una posizione univoca sulla riflessività. Per dare un'idea di quanto sia complesso il dibattito sulla riflessività in sociologia, basti sapere che Lynch, avvalendosi dei lavori sulla riflessività di Malcolm Ashmore[120] e Steve Woolgar[121], ha elencato una lista di venti modi diversi di concepire la riflessività in psicologia, nella teoria dei sistemi, nella teoria sociale e in quella culturale. Eccoli: *mechanical reflexivity*; *knee-jerk reflexivity*; *cybernetic loopiness*; *reflections ad infinitum*; *substantive reflexivity*; *systemic-reflexivity*; *reflexive social construction*; *methodological reflexivity*; *philosophical self-reflection*; *methodological self-consciousness*; *methodological self-criticism*; *methodological self-congratulation*; *meta-theoretical reflexivity*; *reflexive objectification*; *standpoint reflexivity*; *breaking frame*; *interpretative reflexivity*; *hermeneutic reflexivity*; *radical referential reflexivity*; *ethnomethodological reflexivity*[122].

In quanto segue, ci sforzeremo di procedere nel modo più semplice e ordinato possibile per impedire che il lettore si perda in un dibattito smisurato[123]. A tal fine, presenteremo soltanto la concezione di riflessività di Mead, di Bourdieu e di Garfinkel: gli autori che il lettore ha già incontrato.

La riflessività per Mead e Bourdieu

Nell'interazionismo simbolico, la riflessività è la relazione che un oggetto intrattiene con se stesso. Secondo Mead, la riflessività indica la capacità dell'individuo di diventare oggetto a se stesso attraverso il sé: l'individuo assume il punto di vista dell'altro significativo e questo «viaggio mentale» finisce per riflettersi sulla sua condotta.

Non è questo il significato di riflessività di Bourdieu.

Nella sociologia riflessiva di Bourdieu, la riflessività indica una virtù, un pregio del sociologo, che riflette sul modo in cui egli stesso opera strategicamente per accumulare potere simbolico. Nel discorso di Bourdieu, chi pratichi la sociologia riflessiva è consapevole, ad esempio, che i sociologi difendono il programma di ricerca a loro più congeniale. La riflessività di Bourdieu, in sostanza, distingue i sociologi in due campi: quelli virtuosi e riflessivi, e quelli che, non essendo riflessivi, non sono nemmeno virtuosi e, alla fine, nemmeno bravi. Esiste anche un terzo modo di concepire la riflessività, anch'esso presente in Bourdieu, che si riferisce alla consapevolezza del sociologo di essere socialmente condizionato in tutte le fasi della sua ricerca: il sociologo non è una macchina perfetta capace di fotografare la realtà in quanto tale. Anche in questo caso, la riflessività è concepita come una virtù del sociologo, che noi stessi abbiamo messo in luce nel capitolo precedente, quando abbiamo previsto una sezione del taccuino etnografico dedicata alle emozioni del ricercatore verso le persone che studia ecc. In tutti questi casi, la riflessività è sinonimo di consapevolezza, autocoscienza, ed è intesa anche come una forma di umiltà e di onestà intellettuale.

Non è questo il significato di riflessività di Garfinkel.

La riflessività secondo Garfinkel

La riflessività di Garfinkel si riferisce alle procedure attraverso cui i membri realizzano attività *accountable* ovvero «raccontabili, comprensibili e spiegabili»[124]. Per Garfinkel, la riflessività etnometodologica non è una nobile virtù soggettiva, non è una scelta, bensì una caratteristica inerente a ogni attività umana. Non a caso, Lynch, tra i maggiori etnometodologi, ha scritto un articolo polemicamente intitolato: *Contro la riflessività come virtù accademica e fonte privilegiata di conoscenza* (2000). In base al punto di vista etnometodologico: «La riflessività non è una virtù epistemologica, morale o politica. È un'inevitabile caratteristica del modo in cui le azioni (incluse le azioni compiute e le espressioni scritte dai ricercatori accademici) sono eseguite, rese comprensibili e incorporate negli ambienti sociali. In base a questo senso del termine, è impossibile essere non-riflessivi»[125]. La riflessività, in etnometodologia, significa che le azioni si spiegano da sole[126].

Lynch ha chiarito il significato di riflessività per Garfinkel in questo brano:

> Una originaria, unica, e frequentemente fraintesa versione di riflessività, ha avuto origine con il programma etnometodologico di Garfinkel. [...] Ciò che Garfinkel chiama il carattere «riflessivo» o «incarnato» delle pratiche di accounting e degli accounts è simultaneamente metodologico e sostantivo, e, in virtù del suo posto centrale nel programma dell'etnometodologia, si può anche affermare che abbia una portata teoretica. *La riflessività degli accounts* implica l'interpretazione – esprimere, indicare o riconoscere il significato – ma, più di ciò, essa *allude alle pratiche incarnate attraverso cui le persone producono*, individualmente e insieme, in retrospettiva e in prospettiva, *situazioni e circostanze accountable. Secondo questa visione, la riflessività è onnipresente e passa inosservata.* [...] Garfinkel parla di «riflessività essenziale degli account» per descrivere una proprietà degli accounts di cui è provvisto il linguaggio [...] dato per scontato nelle circostanze ricorrenti [...]. Un aspetto di questa versione della riflessività [...] è che non è associata con nessuna virtù epistemica, abilità cognitiva o interesse emancipatore. È onnipresente e «disinteressata» e «priva di interesse»[127].

La riflessività etnometodologica indica anche che i resoconti, una volta che siano *accountable*, entrano dentro il processo di costruzione della realtà.

Come ha scritto George Ritzer: «Si può dire che i resoconti [in etnometodologia] siano riflessivi nel senso che entrano nella costruzione dello stato delle cose che rendono osservabili e di cui evidentemente trattano. Così se proviamo a descrivere quello che fanno le persone, alteriamo la natura di ciò che fanno: questo vale tanto per i sociologi quanto per i profani. Studiando e descrivendo la vita sociale, i sociologi mutano, nel processo, quello che studiano, ossia i soggetti alterano il loro comportamento in conseguenza del fatto di essere soggetti a uno scrutinio e come reazione alle descrizioni di quel comportamento»[128].

La riflessività indica che i resoconti si riflettono sulla situazione che descrivono e che essi stessi costruiscono.

Riflessività endogena e referenziale

È significativo che Pollner, nel tentativo di spiegare che cosa sia la riflessività, utilizzi il verbo «*to turn back*» o «tornare indietro»: «La conoscenza o la descrizione dell'ambiente – scrive Pollner – torna indietro [*turns back*] sull'ambiente come una caratteristica costitutiva della sua organizzazione»[129]. Pollner ha distinto due tipi interrelati, ma distinti, di riflessività: la *riflessività endogena* e la *riflessività*

referenziale. La *riflessività endogena* si riferisce al modo in cui ciò che i membri dicono e fanno, nella realtà sociale, costituisce la realtà sociale stessa. La *riflessività referenziale* indica che il lavoro degli analisti si riflette sulla realtà che studiano, contribuendo a formarla, il che rende difficile parlare di «oggettività» della ricerca sociologica: un mito positivista particolarmente inviso a Garfinkel.

Nelle parole di Pollner:

> Ci sono due significati, correlati ma distinti, di riflessività nella prima etnometodologia. La riflessività *endogena* si riferisce al modo in cui ciò che i membri fanno nella, alla, e riguardo alla realtà sociale, costituisce la realtà sociale. Pertanto, il linguaggio e l'azione non sono semplicemente risposte a una realtà *a priori* ma contribuiscono alla sua costituzione. Analogamente la conoscenza dei membri o le descrizioni dello stato delle cose tornano indietro [...] sullo stato delle cose come una caratteristica costitutiva della sua organizzazione. La riflessività *referenziale* concepisce tutte le analisi – inclusa quella etnometodologica – come un processo costitutivo. [...] Garfinkel enfatizza il fatto che ogni analisi – ogni sforzo di rendere il mondo osservabile e descrivibile (seeable and sayable) – è una continua realizzazione»[130].

Dire che un'azione è riflessiva significa dire che conserva o modifica il contesto circostante in ogni momento del suo svolgimento e che è costituita da quello stesso contesto.

Nel suo *Language and social reality*, Lawrence Wieder ha aiutato a comprendere che cosa sia la riflessività in etnometodologia ricorrendo all'enunciato di un minorenne in una casa di rieducazione, che dice alla guardia: «Lo sai, non farò la spia»[131] (*you know, I won't snitch*).

Prestiamo attenzione ai numerosi aspetti riflessivi di questo enunciato: 1) definisce l'azione del minorenne, il quale non farà la spia; 2) definisce un'azione avvenuta in un tempo precedente ovvero che la guardia ha chiesto al ragazzo di tradire la fiducia di qualcuno; 3) definisce un sistema di regole all'interno del gruppo dei reclusi, che proibisce di fare la spia; 4) inchioda se stesso e il suo interlocutore a un sistema di ruoli, in cui ognuno è tenuto a giocare la propria parte, ponendo l'interazione in un contesto che va oltre il contesto specifico.

Insomma, l'enunciato «non farò la spia» entra dentro il processo di costituzione della realtà in molti modi: pone fine a un certo tipo di discussione; chiude la porta a un certo tipo di richiesta; devia l'interazione verso un binario diverso; condanna moralmente la guardia e la lascia nel dubbio riguardo ciò che avrebbe potuto sapere in merito alla faccenda su cui indaga. Wieder spiega che esiste una relazione riflessiva tra l'enunciato del minorenne e il tipo di evento sociale, di cui l'enunciato costituisce una parte. Per «riflessivo», Wieder intende dire che l'enunciato è utilizzato per elaborare l'azione sociale e viceversa. Tutto questo discorso si può riassumere come segue: gli enunciati e le azioni si usano a vicenda per elaborarsi reciprocamente. Il tipo di riflessività, di cui parlano gli etnometodologi, è una caratteristica onnipresente delle attività di tutti i giorni, inseparabile dalle attività stesse. Garfinkel mostra che il significato degli enunciati della vita quotidiana non è garantito da principi strutturali generali che si trovano fuori o oltre gli eventi[132]. Nella sua *Introduzione* al saggio di Garfinkel su Agnese, Roberta Sassatelli ha scritto che: «La riflessività di Garfinkel indica che tra azioni e racconti vi è una

La riflessività è onnipresente nelle attività umane

relazione di mutua elaborazione. I racconti producono e sostengono la realtà delle situazioni o delle istituzioni che commentano e regolano»[133].

Nel primo saggio di *Studies in Ethnomethodology*, Garfinkel ha scritto che le pratiche di *account* sono riflessive nel senso che gli *account* sono visibili nelle stesse azioni compiute dai membri. In questo senso, la riflessività indica le pratiche incarnate con cui i membri della società rendono le loro azioni riconoscibili e spiegabili.

Scrive Garfinkel:

> Le attività attraverso cui i membri della società producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle «osservabili» e «descrivibili» (*accountable*). Il carattere «riflessivo» o «incarnato» delle pratiche di osservazione e resoconto (*account*) costituisce il punto cruciale di questa raccomandazione. Quando io dico «spiegabili» mi riferisco in particolare a[l fatto...] che queste pratiche avvengono sotto gli auspici di, e sono fatte accadere come eventi in quelle stesse faccende quotidiane che, nell'organizzarle, esse descrivono[134].

«Garfinkel – ha scritto John Heritage – ha sottolineato le relazioni profondamente riflessive tra la conoscenza e l'azione»[135].

Indicalità

Il significato di un'espressione dipende dal contesto in cui nasce

Un altro concetto distintivo della scuola etnometodologica è quello di *indicalità* o *indessicalità* (*indexicality*). Il termine «segno indicale» è stato introdotto dal filosofo Charles Pierce e poi sviluppato da Yehoshua Bar-Hillel, per riferirsi al fatto che uno strumento riceve il suo significato dal contesto in cui viene utilizzato. L'indicalità esprime l'idea che il significato degli oggetti, e delle pratiche sociali, dipende dal contesto in cui nasce[136]. Ne consegue che le «espressioni indicali» sono espressioni che assumono il loro significato nel contesto in cui vengono pronunciate. In linguistica, esempi di espressioni indicali (o deittici) sono i pronomi personali e dimostrativi («io», «tu», «questo», «quello» ecc.) o alcuni avverbi ed espressioni temporali («qui», «ora», «domani», «presto» ecc.), il cui significato è comprensibile soltanto in una situazione specifica. I deittici coinvolgono una realtà linguistica, interna alla frase, e una realtà extralinguistica, esterna alla frase. Un esempio di espressione indicale è la frase: «Oggi Dana è riuscito a mettere la moneta nel parchimetro senza farsi prendere», ma anche la frase: «Io voglio che tu prenda questo»[137]. Entrambi le frasi sono indicali perché possono essere comprese soltanto con riferimento alla situazione specifica in cui vengono pronunciate. L'indicalità è l'atto di indicare qualcosa che si trova al di là di ciò che diciamo. L'indicalità indica qualcosa che chiarisce il senso di un enunciato[138]. Collins ha spiegato l'indicalità di Garfinkel con queste parole: «Qualsiasi cosa ha un contesto che deve essere preso in considerazione al fine di comprendere il significato di qualunque cosa particolare. Quel contesto è cruciale ma deve essere dato per scontato che le persone sappiano che cosa è. Questo è il fenomeno della *indicalità*. Qualsiasi elemento particolare di significato è un indice di ciò che si trova al di là di esso»[139].

È lecito ritenere che Garfinkel consideri indicali tutti gli enunciati[140]. Nella sua prospettiva, anche la frase: «Il ghiaccio galleggia sull'acqua» richiede alcune specificazioni per far emergere chiaramente il suo significato. Dove galleggia il ghiaccio? In una bibita al bar o in un laboratorio durante un esperimento di fisica? Tuttavia, non tutti gli studiosi concordano con questa sua idea. Bar-Hillel, ad esempio, ritiene che sia possibile scrivere enunciati letterali e obiettivi, che siano comprensibili anche a chi non conosca il contesto in cui sono stati prodotti. Bar-Hillel cita un esempio di enunciato indicale e di enunciato non indicale. L'enunciato: «Chiudi la porta!» è indicale. Tuttavia, l'enunciato: «A chiuda la porta d_1 a t_1» non è indicale giacché offre le informazioni per stabilire e verificare il suo valore di verità[141]. Al di là di questo dibattito, un punto da tenere in mente è che a Garfinkel, come abbiamo già segnalato, non interessa indagare la verità/falsità di un enunciato: gli interessa il problema del suo significato. L'indicalità esprime l'idea che non esistono leggi universali o affermazioni indipendenti dal loro contesto. L'indicalità non è un semplice esercizio intellettuale, ma una teoria che porta a pensare il mondo in modo diverso. Ad esempio, porta a pensare a una scienza contestualizzata, una fisica contestuale, una medicina personalizzata, una valutazione contestuale, una filosofia quasi-relativista ecc.

Il requisito dell'adeguatezza unica del metodo

Infine, secondo il requisito dell'adeguatezza unica del metodo (*unique adequacy requirement of method*), ogni etnometodologo dovrebbe diventare un esperto delle pratiche sociali che intende studiare. Il requisito dell'adeguatezza unica del metodo prevede che, per condurre uno studio etnometodologico su un gruppo di pugili, il ricercatore impari il pugilato. Non a caso, Garfinkel invitava i propri laureandi e dottorandi a diventare membri del settore che intendevano studiare. Per citare due soli esempi, David Weinstein si iscrisse a un corso per autisti di camion, ma poi i suoi rapporti con Garfinkel si deteriorarono e non conseguì il titolo dottorale[142]; George D. Girton, invece, imparò il kung-fu[143]. Garfinkel voleva che i propri studenti diventassero sì etnografi, ma con un livello di competenza più elevato degli etnografi tradizionali. A Garfinkel non bastava che i propri allievi osservassero da vicino i membri di un certo ambiente sociale: voleva che diventassero *quei* membri. Il suo etnometodologo ideale è una sorta di super-etnografo, cioè un etnografo con competenze altissime, che gli derivano dal fatto non di *essere tra loro*, ma di *essere come loro* per sviluppare una padronanza profondissima delle pratiche sociali da studiare con la tecnica dell'osservazione partecipante. Garfinkel, in preda a un impeto antiteorico, voleva che i suoi giovani etnometodologi si spogliassero di tutte le tecniche tradizionali per la raccolta dei dati e di tutte le teorie sociologiche per evitare di «etichettare» i fenomeni sociali con idee preconcette, al fine di riprodurre i fenomeni indagati nel modo più dettagliato e fedele possibile.

Lynch, critico verso questo approccio radicale, ha parlato di una «vocazione suicida» dell'etnometodologia: rifiutare tutte le teorie e tutti i metodi noti di raccolta dei dati equivale a fuoriuscire dalla scienza o, comunque, dalla comunità scientifica.

Le critiche alla proposta di Garfinkel

La proposta di Garfinkel di studiare i fenomeni sociali rifiutando i metodi di indagine e i concetti convenzionali per osservare nei dettagli ciascuna situazione senza condizionamenti, pone una seria questione metodologica[144]. Nella sua versione forte, Garfinkel priva l'etnometodologia di ogni regola metodologica chiaramente

definita e, quindi, chiaramente criticabile. Il requisito di adeguatezza unica è stato giudicato come una conseguenza estrema e radicale dell'inevitabile indicalità e riflessività degli *account*: il «pretesto» di Garfinkel – è stato scritto – per uscire fuori dai ranghi dell'*establishment* sociologico[145]. Lynch ha giudicato «suicida» questa posizione, che, peraltro, priverebbe l'etnometodologia dell'appoggio di tutte le altre scienze sociali. In effetti, il ricercatore che elabori, a ogni sua immersione nel sociale, un metodo nuovo e specifico per descrivere e comunicare ciò che ha osservato verrebbe a trovarsi in una sorta di incomunicabilità o addirittura di mutismo. Se ciò che accade in una palestra di pugilato può essere compreso soltanto dai pugili, o dagli etnometodologi che diventano tali, che senso avrebbe raccontarlo a chi pugile non è? Senza considerare che la proposta di Garfinkel, applicata alla lettera, impedirebbe di studiare interi gruppi sociali, soprattutto devianti, inclusi i terroristi. Per capire i terroristi, dobbiamo diventare terroristi e realizzare un attentato? Non tutti gli etnometodologi hanno seguito le indicazioni radicali di Garfinkel. Cicourel, ad esempio, rappresenta il «lato metodologico» dell'etnometodologia, o la sua componente meno radicale, più disponibile al dialogo con le scienze sociali tradizionali[146].

Etnometodologia e interazionismo simbolico

A un primo sguardo, etnometodologia e interazionsimo simbolico sembrano discipline gemelle. Entrambi sono approcci qualitativi e microsociologici: prediligono l'interazione faccia a faccia e pensano che le strutture sociali sorgano dalle interazioni quotidiane tra gli individui. Tuttavia, queste due scuole sociologiche presentano alcune importanti differenze, che Patrick Baert ha evidenziato bene.

In primo luogo, le tradizioni filosofiche, da cui nascono, sono differenti. L'interazionismo trova il suo punto di riferimento fondamentale nelle riflessioni sul sé di Mead, mentre l'etnometodologia subisce l'influenza di Parsons, da cui riprende il problema hobbesiano dell'ordine sociale. Subisce anche l'influenza di Schütz e del concetto di *epoché*, a cui bisogna aggiungere l'influenza dello stesso Mead. Infine, bisogna ricordare l'influenza del secondo Wittgenstein e delle sue riflessioni sul rapporto tra significato e condivisione delle regole.

Le differenze tra Parsons e Garfinkel

Per quanto riguarda l'influenza di Parsons, abbiamo detto che Garfinkel riprende, dal suo primo maestro, l'interesse per la spiegazione dell'ordine sociale. Tuttavia, le differenze importanti tra i due sono numerose. Ne ricordiamo alcune.

In primo luogo, Garfinkel è più interessato di Parsons all'attività cognitiva implicita, con cui gli individui danno senso alla realtà e la trasformano: «Garfinkel attribuisce un ruolo importante a come la gente ragiona e capisce»[147]. In secondo luogo Parsons spiega il problema dell'ordine sociale con la socializzazione, che consente l'interiorizzazione delle norme e dei valori sociali nella struttura della personalità degli individui. Garfinkel trova insoddisfacente questa risposta e preferisce spiegare l'ordine sociale attraverso le procedure con cui gli individui rinnovano continuamente il senso comune attraverso cui interpretano la realtà che li circonda. Per quanto riguarda il modo di concepire l'attore sociale, Garfinkel

apprezza il fatto che l'attore di Parsons sia più attivo di quello di Durkheim, ma ritiene che non sia abbastanza[148]. In quarto luogo, a differenza di Parsons, Garfinkel si dedicò molto più alla ricerca empirica che alla teoria. Fele ha messo a fuoco altre importanti differenze tra interazionismo simbolico ed etnometodologia, chiarendo che l'etnometodologia non è propriamente una «sociologia interpretativa» che esalti le componenti innovative, creative, individuali, soggettive o calcolatorie dell'attore sociale. Questo può essere sostenuto non per l'etnometodologia, ma per l'interazionismo simbolico: «Per l'interazionismo simbolico – prosegue Fele – il "senso di realtà" dell'interazione è dovuto esclusivamente agli atti interpretativi degli attori, col risultato che sembra che si ricominci ogni volta da zero e che la "realtà" diventi un oggetto negoziabile, relativo, precario, indeterminato, contingente, continuamente soggetto alle minacce dell'equivoco, dell'ambiguità e del malinteso»[149].

Terminiamo questo capitolo dando la parola a Garfinkel affinché ci spieghi che cosa sia l'etnometodologia, con il suo linguaggio «involuto» ed «esoterico», così sgradito a Collins.

In una pagina di *Studies in Ethnomethodology*, scrive che:

> Uso il termine etnometodologia per riferirmi all'analisi delle proprietà razionali delle espressioni indicali e delle altre azioni pratiche in quanto continue realizzazioni contingenti delle pratiche socialmente organizzate della vita quotidiana[150].

Qualche pagina prima, Garfinkel aveva scritto che:

> [L'etnometodologia] cerca di considerare le attività pratiche, le circostanze pratiche e il ragionamento sociologico pratico come argomenti di indagine empirica e, attribuendo alle attività più ordinarie della vita quotidiana l'attenzione generalmente accordata agli eventi straordinari, cerca di apprendere qualcosa su tali attività come fenomeni degni di studio in quanto tali. La sua tesi fondamentale è che le attività attraverso cui i membri della società producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle «spiegabili» (*account-able*). Il carattere «riflessivo» o «incarnato» delle pratiche di spiegazione e delle spiegazioni costituisce il punto cruciale delle tesi in questione. Quando dico «spiegabili» mi riferisco in particolare ai seguenti aspetti. Intendo dire osservabili-e-riferibili, cioè disponibili come pratiche situate consistenti nel guardare-e-raccontare. Intendo dire anche che tali pratiche costituiscono una realizzazione contingente e continua; che sono svolte e fatte accadere come eventi nell'ambito di quelle stesse faccende quotidiane che nell'organizzare esse descrivono; che, in quelle situazioni, sono eseguite da individui i quali riconoscono, usano e danno per scontata la propria competenza, cioè la propria capacità, la propria conoscenza e il proprio diritto a compiere tale realizzazione, dipendendovi ostinatamente. Intendo infine che il fatto che gli individui diano per scontata la loro competenza fornisce loro elementi particolari e distintivi relativi alla situazione in questione, come pure, naturalmente, risorse, difficoltà, progetti e così via[151].

Percorso di autoverifica

1. Che cosa prescrive l'*epoché* di Husserl?
2. Parla della tipificazione in Schütz.
3. Parla dello straniero di Schütz.
4. Parla dei tre momenti del processo dialettico della costruzione della realtà sociale di Berger e Luckmann.
5. Parla dell'asimmetria tra realtà oggettiva e realtà soggettiva in Berger e Luckmann.
6. Che cos'è l'etnometodologia?
7. Parla degli esperimenti di rottura di Garfinkel.
8. Parla del concetto di *accountability*.
9. Che cosa sono la riflessività e l'indicalità per Garfinkel?
10. Quali sono le principali differenze tra etnometodologia e interazionismo simbolico?
11. Quali sono le principali differenze tra la sociologia di Durkheim e l'etnometodologia di Garfinkel?
12. Com'è possibile l'ordine sociale secondo Garfinkel?

Capitolo 12

Teoria della scelta razionale

12.1 Introduzione

Il primo caposaldo della teoria della scelta razionale è che sia possibile utilizzare l'approccio economico per spiegare i fenomeni non economici[1]. L'attore sociale è concepito come una «creatura edonistica»[2], che massimizza la propria utilità in base a una scala di preferenze soggettive. La società dei teorici della scelta razionale è tenuta insieme dal calcolo costi-benefici e non dalle emozioni o dai sentimenti: è chiaramente un'idea opposta a quella che abbiamo trovato nelle *Forme elementari della vita religiosa* di Durkheim.

In questo capitolo, studieremo il pensiero di quattro rappresentanti di questa scuola: James S. Coleman (1926-1995), George Homans (1910-1989), Peter Blau (1918-2002) e John Mearsheimer (1947). Per approfondire ulteriormente il pensiero di Coleman, studieremo la spiegazione del terrorismo attraverso i *meccanismi generativi* di Donatella della Porta. Subito dopo, daremo ampio spazio alla teoria della radicalizzazione di Arie Kruglanski, l'unica voce fuori dal coro, che ci aiuterà a mettere in luce i limiti della teoria della scelta razionale. Il capitolo si concluderà con la teoria del realismo offensivo di John Mearsheimer, che concepisce gli Stati come attori razionali, continuamente impegnati nel calcolo economico costi/benefici mentre fronteggiano il «dilemma della sicurezza». In sintesi, questo è l'ordine degli autori che incontreremo nelle prossime pagine: 1) Coleman; 2) della Porta; 3) Kruglanski; 4) Homans; 5) Blau e 6) Merasheimer.

12.2
I tre presupposti della teoria della scelta razionale

In termini generali la teoria della scelta razionale è costituita da tre presupposti fondamentali tra loro interconnessi: i presupposti di intenzionalità, razionalità e soggettività.

Intenzionalità

Intenzionalità. Il concetto di intenzione è teleologico e spiega lo stato in cui ci troviamo in funzione dello stato futuro al quale tendiamo e che desideriamo, e non nei termini di stati precedenti. Siamo sempre diretti verso qualcosa. Il concetto di intenzione dà luogo a spiegazioni basate sulle cause finali[3]. La teoria della scelta razionale vede il mutamento come intenzionalmente determinato e non come il semplice prodotto involontario di qualche forza ambientale o di qualche altro fattore esterno[4]. Tuttavia, le nostre azioni devono fare i conti con le azioni altrui, anch'esse rivolte intenzionalmente a massimizzare l'utilità individuale. La giustapposizione delle azioni individuali può creare conseguenze indesiderate, che i teorici della scelta razionale studiano attraverso la teoria dei giochi, di cui il dilemma del prigioniero è una variante.

Il dilemma del prigioniero

Immaginate di essere stati arrestati per avere commesso un crimine con un vostro complice e di essere chiusi in celle separate senza possibilità di comunicare tra di voi. L'autorità vi offre un patto, precisando di averlo offerto anche al vostro complice, che viene così a trovarsi nella condizione di influenzare la vostra sorte in modo tragico quanto decisivo:

1) se confessi e il tuo compagno nega, tu sarai liberato e lui subirà l'ergastolo;
2) se entrambi confessate, subirete la stessa condanna a vent'anni di carcere;
3) se entrambi negate, subirete la stessa condanna a cinque anni di carcere.

Siete tutti e due protesi verso il futuro. Vorreste uscire dal carcere, ma tra voi e il vostro complice c'è soltanto un legame criminale. In assenza di un legame affettivo, entrambi siete preoccupati soltanto della vostra condanna e la scelta sarà immediata: un ragionamento razionale vi induce a confessare, poiché la confessione è la scelta più vantaggiosa sul piano individuale indipendentemente dalla scelta del vostro complice. Confessando, rischiate la libertà o vent'anni di carcere; negando, correte il rischio dell'ergastolo, perché il vostro complice potrebbe confessare materializzando, a vostro danno, l'opzione numero 1. Se il vostro complice tace e voi confessate, siete liberi, mentre subite cinque anni di carcere se anche voi negate il vostro crimine. Un ragionamento analogo vale nel caso in cui il vostro complice confessi: entrambi avreste vent'anni, ma, se voi negaste, subireste l'ergastolo. Qualunque sia la scelta del vostro complice, a voi conviene confessare. Il problema è che al vostro complice è stato offerto lo stesso fatto e, anch'egli privo di implicazioni affettive, si preoccuperà soltanto della lunghezza della propria pena e, quindi, razionalmente, sarà indotto a confessare. Ma, se entrambi confessate, subirete una condanna a vent'anni. È chiaro che il meglio che vi possa capitare è che entram-

bi rifiutiate di confessare, giacché questa soluzione vi costerebbe cinque anni di carcere al posto di venti. Il dilemma del prigioniero vuole dimostrare che una condotta razionale può causare risultati non desiderati e subottimali. Il dilemma del prigioniero è un esempio di gioco a somma variabile o «non a somma zero», in cui il totale netto delle vincite di tutti i giocatori dipende dalla strategia di ognuno di loro. Un gioco a somma variabile, dunque, è un gioco con un misto di conflitto e di collaborazione[5]. Il dilemma del prigioniero mostra che la razionalità, di per sé, non è sufficiente ad assicurare il risultato migliore per gli individui coinvolti nel gioco strategico. Raymond Boudon considera gli «effetti perversi» come una variante possibile del gioco del prigioniero. Per *effetti perversi*, Boudon intende gli effetti individuali o collettivi, non previsti negli obiettivi intenzionali degli attori, che scaturiscono dalla giustapposizione delle azioni individuali. Gli effetti perversi sono gli effetti indesiderati: i due prigionieri finiscono entrambi per confessare, ma avrebbero tratto maggiore beneficio dalla cooperazione.

Razionalità

Razionalità. La razionalità può essere intesa come la capacità di un individuo di perseguire un obiettivo secondo un piano coerente, adeguando i mezzi al fine per massimizzare i guadagni in un contesto caratterizzato dalla scarsità delle risorse. L'individuo razionale è anche un cercatore di informazioni: per quanto possano rivelarsi inesatte o incomplete, egli non cessa mai di procurarsele per confermare le proprie credenze e verificare che il corso della sua azione abbia un minimo di coerenza con i risultati che vuole conseguire. Un altro criterio, per valutare la razionalità, è la capacità di stabilire un ordine di preferenze fra più opzioni. Un individuo razionale rispetta il principio di transitività: se preferisce X a Y e Y a Z, allora dovrebbe preferire X a Z. La razionalità non può essere definita attraverso un solo tipo di comportamento e ogni teorico potrebbe estendere considerevolmente la nostra lista. Secondo Popper, la razionalità implica la capacità di imparare dagli errori: «Un esempio potrebbe essere l'incontro di un gradino inaspettato sul proprio cammino: è il fatto che il gradino sia inaspettato che può renderci consapevoli del fatto che ci aspettavamo di incontrare una superficie piana. Tali delusioni ci costringono a *correggere* il nostro sistema di aspettative. Il processo di apprendimento consiste largamente di tali correzioni; cioè dell'eliminazione di certe aspettative [deluse]»[6].

Soggettività

Soggettività. La teoria della scelta razionale spiega il comportamento dell'individuo in base alle sue preferenze soggettive e ai suoi schemi cognitivi. L'uomo non è eterodiretto e la società non è in grado di dirigerlo a piacimento. L'idea di uomo della teoria della scelta razionale è lontana da quella che abbiamo incontrato nella prima generazione della Scuola di Francoforte, eppure altrettanto elementare. A ben vedere, l'uomo della teoria della scelta razionale non è nemmeno molto più complesso dell'uomo del comportamentismo. I comportamentisti rendono l'uomo simile a un piccione, mentre la teoria della scelta razionale rende l'uomo simile a un computer: in entrambi i casi, il comportamento è ritenuto relativamente prevedibile. L'uomo della teoria della scelta razionale è concepito per impostare problemi matematici[7]. Non a caso, è un uomo semplicissimo. James S. Coleman

ha scritto che l'attore della teoria della scelta razionale, di cui egli è uno dei maggiori esponenti, è un attore «elementare», «una sorta di entità omeostatica»[8], «un sistema di controllo ottimale»[9], un'«astrazione straordinariamente semplificata»[10].

Scrive Coleman:

> Ogni teoria dell'azione sociale ha bisogno di una teoria dell'attore elementare. L'attore elementare è la fonte dell'azione, per quanto complesse possano essere le strutture nelle quali questa ha luogo. Per la teoria di questo libro, gli attori elementari finora descritti costituiscono delle astrazioni straordinariamente semplificate degli individui umani. Sono creature edonistiche, che provano in varia misura soddisfazione per l'esito di vari eventi e per l'acquisizione o il consumo di varie risorse. L'attesa di questa soddisfazione spinge gli attori individuali ad agire in modo tale da aumentarla. [...] Il rapporto dell'attore con gli altri attori è ancora più debole: sta solo nel suo interesse per le risorse o gli eventi controllati da altri attori, e nel suo controllo di risorse ed eventi cui altri attori sono interessati. Il principio di azione che questo attore utilizza è semplice: cercare di massimizzare l'utilità, o soddisfazione. In molti casi questo implica il sacrificio di determinate risorse che l'attore controlla al fine di ottenere il controllo di altri. In altri casi questo ha luogo usando le risorse che egli controlla (come il diritto di controllare le proprie azioni) che vengono cedute ad altri attori che possono essere più capaci di agire in modi che soddisfino i suoi interessi. Il tentativo di massimizzare l'utilità può non riuscire a pieno. La teoria assume che l'attore elementare abbia una certa quantità di intelligenza, ma non un'intelligenza perfetta: ci sono limiti. Specialmente nelle situazioni strategiche complesse, che implicano un doppio condizionamento delle azioni, si assume che la razionalità sia limitata (e in alcune di queste situazioni, in cui la strategia degli altri non è ben nota, si può mettere in discussione anche la definizione di razionalità piena). L'attore presentato nei capitoli precedenti non ha nient'altro, in particolare non ha rapporti con gli altri attori, se non mediati da risorse ed eventi. Il concetto di attore che si ricava da questa struttura minimale può essere applicato non solo alle persone naturali, ma anche gli attori collettivi[11].

Coleman prende le distanze dalla concezione dell'attore eterodiretto, chiarendo che il problema della teoria della scelta razionale è di comprendere l'azione intenzionale e non l'azione prodotta da forze esterne: «Il problema sta nel vedere il mutamento come intenzionalmente determinato, non prodotto da qualche forza ambientale o da qualche altro fattore esterno»[12]. Nella teoria basata sull'azione intenzionale, l'attore è un'entità elementare, che si sforza di realizzare alcuni obiettivi.

Proviamo a riassumere quanto abbiamo detto finora in termini molto semplici.

La teoria della scelta razionale immagina che l'uomo pensi in un certo modo. Questo modo di pensare è fondamentale. Se l'uomo non pensasse come un attore economico, la società non sarebbe quello che è, anzi, la società non esisterebbe affatto perché, tolto lo scambio, gli uomini non avrebbero più ragioni per interagire. Tutto questo conduce alla centralità assoluta che la teoria della scelta razionale attribuisce alla mente. Jon Elster, un altro autorevole esponente della teoria della scelta razionale, ha spiegato che non potremmo comprendere niente della società, senza prima capire come funzioni la mente umana. La mente è il motore del mondo: «Per comprendere come le persone agiscono e interagiscono è necessario capire innanzitutto come funzionano le loro menti»[13].

12.3 James C. Coleman

Coleman è stato a lungo professore di sociologia nell'università di Chicago. Ha studiato alla Columbia University con Merton, che ha definito «il mio maestro», in apertura del suo *Fondamenti di teoria sociale*, pubblicato nel 1990. Carlo Trigilia ha scritto che questo libro di Coleman rappresenta il tentativo più ambizioso di costruire una teoria sistematica dell'azione sociale dalla *Struttura dell'azione sociale* di Parsons in poi[14]. In realtà, bisognerebbe includere anche il tentativo di Luhmann. Ad ogni modo, le parole di Trigilia ci aiutano a capire che stiamo per confrontarci con un'opera vasta e complessa. Coleman ha acquisito notorietà internazionale grazie ai suoi studi sulla sociologia dell'educazione, particolarmente attenti all'influenza del contesto sociale, e della famiglia in particolare, sulle carriere scolastiche degli studenti. È durante questi studi che mette a punto il concetto di *capitale sociale*, di cui parleremo. Nel 1961, pubblica *The Adolescent Society*[15] e, nel 1966, *Equality of Educational Opportunity*[16], noto anche come *rapporto Coleman*, realizzato per il governo americano. In questa ricerca, Coleman suggerisce di integrare gli studenti bianchi e gli studenti neri nelle stesse classi per migliorare il rendimento dei secondi. Quando ritorna sul tema, dieci anni più tardi, scopre che molte delle scuole pubbliche che avevano adottato i programmi di integrazione razziale avevano assistito a un declino nelle iscrizioni degli studenti bianchi provenienti dalle classi medie.

Lo studio delle rivoluzioni

Inizieremo a studiare come Coleman utilizzi la concezione di razionalità usata in economia per spiegare il fenomeno delle rivoluzioni e, quindi, come usi l'attore razionale della teoria economica: «L'attore – scrive Coleman – sceglie l'azione che massimizzerà l'utilità»[17].

Lo studio di Coleman sulle rivoluzioni è ricco e complesso, e questo ci impone di procedere ordinatamente, in tre sezioni, le prime due piuttosto brevi e la terza ben più lunga.

Nella prima sezione esponiamo i principi generali della teoria della scelta razionale di Coleman sui sistemi di autorità.

Nella seconda sezione esponiamo la teoria delle rivoluzioni che Coleman vuole confutare ovvero la teoria della frustrazione, secondo cui le rivoluzioni scoppiano attraverso un meccanismo di semplice aggregazione delle azioni individuali: tanti individui frustrati diventano una massa, che dà vita a una rivolta.

Nella terza sezione esponiamo la teoria della scelta razionale di Coleman sulle rivoluzioni.

Strutture di diritto e revoca dell'autorità

Per quanto riguarda i principi generali, i sistemi di autorità sono *strutture di diritti*. Questi diritti esistono grazie al consenso degli *attori rilevanti*, ovvero di tutti coloro che sono parte del sistema. Se gli attori rilevanti ritirano il proprio consenso, la legittimità dell'autorità cessa di esistere. L'autorità dipende dall'obbedienza e dal sostegno attivo dei membri della società. Nel momento in cui i cittadini smettono di obbedire al presidente degli Stati Uniti, o di seguire la sua guida politica, l'autorità del governo americano è minata alla base e perde la sua capacità di direzione.

L'impegno attivo dei subordinati è indispensabile all'esistenza di qualunque sistema, anche di quello repressivo, come la società schiavista: «I sistemi oppressivi a volte crollano solo per via della disobbedienza passiva del popolo assoggettato»[18]. Tra gli esempi di revoca dell'autorità, Coleman cita i casi delle rivolte contro la guerra in Vietnam e la ribellione contro il proibizionismo negli anni Sessanta e Settanta. Coleman parla di *revoca dell'autorità*, anziché di «crollo di regime», per attribuire centralità all'individuo. In numerosi sistemi di autorità, ma non in tutti, gli individui hanno il diritto di revocare l'autorità, uscendo dal sistema. Tuttavia, questo non accade di frequente perché la decisione di fuoriuscire dal sistema ha un costo, che gli *attori rilevanti* devono calcolare per massimizzare i guadagni e contenere le perdite. L'attore razionale deve fare bene i propri conti. Uscendo dal sindacato, potrebbe perdere il posto di lavoro; fuoriuscendo dallo Stato, potrebbe perdere tutte le risorse materiali e sociali che gli derivano dallo *status* di cittadino.

Se giunge alla conclusione che queste decisioni siano troppo costose per lui, l'individuo può decidere di rimanere nel sistema, cercando di delegittimare l'autorità dall'interno; ma non gli sarà facile, perché il sistema di autorità poggia su una base consensuale, rafforzata da un insieme di istituzioni formali, tra cui la polizia e l'esercito, che ricorrono al *controllo fisico* per stroncare i tentativi di revoca dell'autorità. Un'altra possibilità, che si offre all'individuo, è l'*emigrazione interna*, cioè l'organizzazione di un piccolo gruppo che vive isolatamente come una società indipendente nella società più ampia. È il caso delle comuni agricole costruite negli anni Sessanta negli Stati Uniti. Tuttavia, non tutti i sistemi di autorità consentono l'*emigrazione interna*, giacché la fondazione di simili contro-società può essere vista come una minaccia alla coesione del sistema sociopolitico. L'attore razionale può valutare altri modi per ritirare l'autorità al sistema di autorità. Può emigrare all'estero, smettere di pagare le tasse e rispettare le leggi, rifiutarsi di portare i figli a scuola, ma lo Stato dispone della polizia, che distrugge la sua *enclave*, gli ritira il passaporto e lo priva della patria potestà.

Quale altra strada si offre all'individuo per revocare l'autorità?

L'individuo può provare ad averla vinta recandosi in cabina elettorale, ma le libere elezioni non possono eliminare la struttura di autorità, tutt'al più possono determinare un cambiamento nella classe governante. Coleman riconosce l'esistenza di alcuni casi in cui i sistemi di autorità sono cambiati senza il ricorso alla forza e, infatti, cita l'esempio della fine del governo di Ferdinand Marcos nelle Filippine nel 1986, quando l'elezione di Corazon Aquino permise la sospensione della Costituzione delle Filippine e lo scioglimento del Parlamento senza l'uso della forza. Cita anche il caso del cambio di regime in Iran nel 1979, quando lo Scià di Persia si vide ritirare i diritti di controllo dalla sua stessa popolazione. Ma si tratta di casi molto rari, che, probabilmente, non si sarebbero verificati se quei capi di governo avessero conservato il controllo sull'esercito. Siccome esiste una differenza tra i *diritti di controllo* e *il potere di esercitarli*, Coleman chiarisce che il sistema di autorità muta se subisce la *revoca del potere reale* di esercitare il controllo. L'individuo, finché lotta da solo contro il sistema d'autorità, non fa altro che tornare al punto di partenza: egli non può riuscire, da solo, a ritirare all'autorità i *diritti di controllo*, cioè la sua legittimità.

Tutte queste premesse conducono Coleman al cuore della questione: per esercitare il potere contro l'autorità dello Stato, è necessario condurre una rivoluzione.

Chiariti i principi generali, entriamo nella seconda sezione e consideriamo la teoria della rivoluzione che Coleman vuole superare, ovvero la cosiddetta teoria della frustrazione presentata da Ted R. Gurr, in *Why Men Rebel*, pubblicato nel 1970.

Gurr e la teoria della privazione relativa

Secondo Gurr, dire rivoluzione significa dire privazione relativa.

La *privazione relativa* può essere definita come uno squilibrio tra le nostre attese e la loro soddisfazione. La privazione relativa, scrive Gurr, è: «La percezione da parte degli attori di una discrepanza fra le loro aspettative di valore e le loro capacità di valore. Le aspettative di valore sono i beni e le condizioni di vita cui la gente crede di aver diritto. Le capacità di valore sono i beni e le condizioni che essi pensano di poter ottenere e mantenere»[19].

Violenza politica e privazione relativa

Secondo Gurr, la violenza politica, ribelle e rivoluzionaria ha origine nella mancata corrispondenza tra ciò che un individuo o gruppo ritiene di avere diritto di ottenere e ciò che crede di poter ottenere effettivamente. La privazione relativa può derivare sia da un innalzamento delle aspettative a fronte di una situazione reale immutata (*privazione aspirazionale*); sia dal fatto che la situazione percepita dal gruppo ha subìto un deterioramento (*privazione decrementale*); sia, infine, dalla compresenza di entrambe le condizioni ovvero l'innalzamento delle aspettative e il deterioramento della situazione percepita (*privazione progressiva*). Quanto più è acuta e diffusa la percezione della privazione relativa da parte dei membri di un gruppo, tanto più vi sarà la possibilità che questi ricorrano alla violenza collettiva contro altri gruppi o contro il regime politico vigente.

Nel capitolo II di *Why Men Rebel*, significativamente intitolato «Privazione relativa e impeto della violenza», Gurr ha esposto il rapporto tra l'insoddisfazione dei governati e le rotture rivoluzionarie attraverso tre grafici, indicanti la *privazione decrementale*, la *privazione aspirazionale* e la *privazione progressiva*:

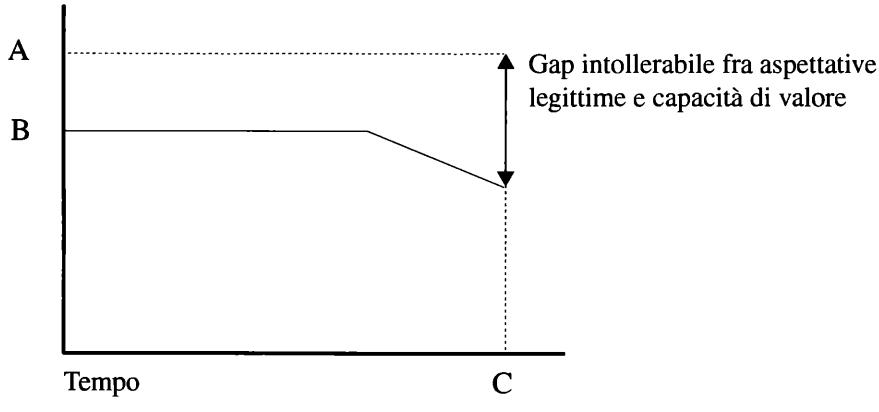

Figura 1 – Privazione decrementale.

Privazione decrementale

La Figura 1, relativa alla *privazione decrementale*, indica l'insoddisfazione derivante da un deterioramento della situazione reale a fronte di aspettative di valore stabili. La linea A rappresenta le aspettative di valore; la linea B, le capacità di valore. Il punto C indica il momento in cui esplode l'insurrezione. La privazione decrementale è tipica delle *jacquerie*, le quali non ambiscono a sconvolgere i valori fondamentali della società, ma a ribellarsi ad alcuni abusi, divenuti particolarmente odiosi. Si tratta di una rivolta che si propone di ristabilire usi che sono stati calpestati. È una violenza che guarda al passato e non al futuro. I suoi effetti, pertanto, sono contenuti. L'ordine costituito non è messo in discussione.

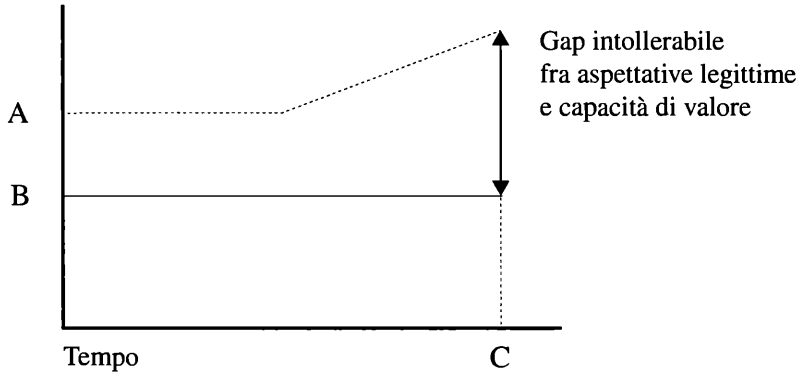

Figura 2 – Privazione aspirazionale.

Privazione aspirazionale

La Figura 2, relativa alla *privazione aspirazionale*, indica l'insoddisfazione derivante da un innalzamento delle aspettative (linea A) in presenza di una situazione reale stabile (linea B). È un fenomeno tipico delle società capitalistiche, caratterizzate da processi intensi di mobilità sociale. In un mondo in continua trasformazione, i gruppi sociali sono portati a confrontare la propria posizione con quella dei gruppi di riferimento. Il miglioramento delle condizioni del gruppo x può provocare un desiderio di rivalsa nel gruppo y. Questo significa che la propensione alla contestazione dell'ordine esistente può verificarsi anche in momenti di crescita della ricchezza di un Paese, quando alcuni individui, migliorando la propria posizione sociale, suscitano risentimento in chi, invece, ha l'impressione di non aver fatto progressi.

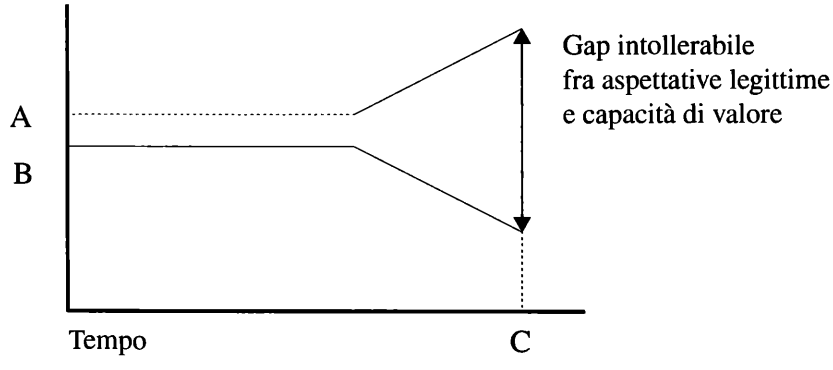

Figura 3 – Privazione progressiva.

Privazione progressiva

Il caso della *privazione progressiva* (Figura 3) è il più esplosivo poiché, alla crescita delle aspettative, si accompagna il deterioramento delle condizioni reali.

La teoria della privazione relativa è stata utilizzata per risolvere un grande enigma della vita sociale, venuto alla luce con il progresso degli studi storici. Molti uomini di senso comune sono convinti che le principali rivoluzioni della storia, ad esempio la Rivoluzione francese, siano scoppiate perché le condizioni economiche della popolazione erano peggiorate. Non è così: gli storici hanno scoperto che la propensione a rivoltarsi contro l'autorità aumenta dopo che i sudditi o i cittadini hanno visto migliorare le proprie condizioni di vita. Secondo i teorici della frustrazione, questo paradosso si verifica perché il miglioramento delle condizioni economiche crea, negli individui, l'aspettativa di progredire ulteriormente. Se però le aspettative restano deluse, gli individui diventano frustrati e arrabbiati. Ecco spiegato il paradosso di molte rivoluzioni: da una parte, gli individui hanno migliorato la propria posizione sociale; dall'altra, sono diventati più frustrati e risentiti verso il potere centrale. Coleman rifiuta questo modello di spiegazione, che ha vari punti deboli.

La critica di Coleman ai teorici della frustrazione

Il primo è che non è affatto automatico che la frustrazione comporti una crescita della rabbia contro i governanti. In alcuni casi, la frustrazione conduce all'apatia; in altri casi, induce allo sconforto e alla rassegnazione. In altri casi ancora, gli individui, non avendo gli strumenti per comprendere il legame tra la loro situazione particolare e l'organizzazione del sistema sociale, si rifugiano nella superstizione.

Il secondo punto debole è che le teorie della frustrazione sono sì individualistiche, ma postulano un rapporto tra l'individuo e la violenza rivoluzionaria iper-semplificato, in base al quale un individuo frustrato si rivolta facilmente. Se i frustrati sono tanti, allora avremo una rivoluzione per semplice sommatoria delle azioni individuali.

Coleman chiarisce che la sua teoria della scelta razionale non cerca di spiegare le rotture rivoluzionarie con la frustrazione dei subordinati e che la spiegazione di Gurr gli sembra semplicistica. Non utilizza questa espressione, ma è chiaramente ciò che intende dire. Per completezza dell'informazione, dobbiamo precisare che Gurr, nel 1986, ha ampliato il suo modello della spiegazione delle rivoluzioni, includendo altre variabili, che hanno irrobustito il proprio contributo[20], come lo stesso Coleman riconosce[21]. In questa sede, non siamo interessati a stabilire i meriti di Gurr: vogliamo comprendere la teoria della scelta razionale attraverso la sua applicazione allo studio di un fenomeno specifico. Quindi, predisponiamoci a leggere con attenzione questo brano, in cui Coleman spiega che c'è differenza tra la spiegazione del comportamento di un individuo frustrato e la spiegazione di un fenomeno collettivo, quale è una rivoluzione, che richiede un'organizzazione complessa, un'ampia capacità di coordinazione dall'alto e una notevole mobilitazione di risorse. In sintesi, Coleman ritiene che la teoria della frustrazione spieghi il passaggio micro-macro in modo troppo semplice e meccanico.

Nelle sue parole:

> Il nocciolo di queste teorie è l'ipotesi frustrazione-rivolta, che è individualistica. La frustrazione è una caratteristica degli individui. Una rivolta, o rivoluzione, è un fenomeno sociale. Il passaggio dal micro al macro implicito nel nesso frustrazione-rivolta è di sem-

> plice aggregazione: la frustrazione simultaneamente provata da un vasto segmento di popolazione in qualche modo si aggrega o si combina nel fenomeno macro-sociale noto come rivolta o rivoluzione. La visione generale delle rivolte che deriva da quest'ipotesi è che si tratta di insurrezioni spontanee dovute all'aggregazione di azioni individuali. Ma è chiaro che le rivoluzioni non sono come gli scontri spontanei, ma sono accuratamente organizzate. Di conseguenza, quale che sia il valore teorico di questo approccio, esso non spiega le rivolte o le rivoluzioni. Nel migliore dei casi, esso può dare conto della disponibilità generale di una popolazione a cogliere un'occasione di ribellarsi, opportunità che normalmente è creata da un gruppo dirigente organizzato. [...] Un'altra possibile obiezione a queste teorie [è che] tutte incominciano con una scoperta empirica di livello macro, che presenta quella che sembra un'anomalia: le rivoluzioni hanno luogo quando le condizioni sociali migliorano. Esse cercano quindi di eliminare l'anomalia mantenendo la proposizione generale secondo cui una rivolta ha luogo perché la gente è più frustrata. Il problema che questi teorici si pongono è spiegare come la gente possa sentirsi peggio anche se le cose stanno andando meglio. Lo fanno in modi diversi, spesso ingegnosi. Quello che non si chiedono è se effettivamente il miglioramento delle condizioni fa sentire peggio la gente[22].

Secondo Coleman, i principali indirizzi teorici nella ricerca sulle rivoluzioni sono due: le teorie della frustrazione e le teorie del potere, che sono quelle in cui si riconosce. Le teorie della frustrazione presentano due tratti caratteristici: concepiscono l'azione rivoluzionaria come un'azione espressiva e senza uno scopo preciso, e, in più, concepiscono il passaggio micro-macro come la conseguenza della semplice aggregazione delle azioni individuali senza considerare i problemi legati alla partecipazione collettiva. Di contro, le teorie del potere concepiscono l'azione rivoluzionaria come un'azione intenzionale con uno scopo preciso e, dettaglio fondamentale, concepiscono il passaggio micro-macro come un fatto problematico.

È proprio di questo fatto problematico che ci occuperemo nelle prossime pagine.

«Farla franca»

L'azione rivoluzionaria è una scelta razionale

Siamo finalmente giunti alla teoria della rivoluzione di Coleman, anch'essa individualistica, che riassumiamo come segue: *l'azione rivoluzionaria è una scelta razionale, che dipende dalla percezione della possibilità di avere successo.* Da tale percezione dipendono anche le scelte dell'uomo comune. L'attore razionale trova del tutto irrazionale ribellarsi o appoggiare una ribellione se ha l'impressione che questa sia votata all'insuccesso. L'individuo di Coleman si ribella, o appoggia i ribelli, se esistono due condizioni. La prima è che il *crollo eventuale dell'autorità gli procuri un guadagno* e la seconda è che *la probabilità di rovesciare l'autorità sia elevata.* Inoltre, la credenza nella vittoria finale è fondamentale anche per portare dalla propria parte gli individui che non hanno alcun interesse personale nell'esito finale dello scontro: non hanno un interesse personale, ma è certamente più vantaggioso per loro stare dalla parte di chi vince: «Cioè: proprio mentre i potenziali rivoluzionari sono mobilitati nella loro azione, perché si è rinforzata la loro convinzione di poter vincere, essi otterranno il sostegno di coloro che non hanno

particolare interesse nell'esito della rivoluzione se questi li vedono come probabili vincitori. In definitiva, essi [i rivoluzionari] otterranno il diritto di esercitare l'autorità (cioè la legittimità) per via del loro potere»[23].

La convinzione della possibilità di vincere ha un effetto decisivo sulla propensione a ribellarsi al sistema di autorità. La mancanza di questa percezione è un deterrente eccezionale all'azione rivoluzionaria.

Riassumiamo quanto abbiamo detto finora per non perdere il filo del discorso: gli individui sono disposti a ribellarsi, non perché siano frustrati, ma perché pensano che la ribellione possa avere successo e perché calcolano che la rivoluzione porterebbe loro dei guadagni.

Nelle parole di Coleman:

> Se si abbandona l'idea secondo cui la frustrazione è la precondizione, a livello di individui, perché ci sia una rivolta o perché i rivoluzionari trovino consenso, non è più necessario risolvere l'enigma del perché condizioni migliorate aumentino il livello di frustrazione. Ma allora è necessario un diverso modello di azione individuale che possa dare conto dei fenomeni empiricamente osservati dell'aumento dell'azione rivoluzionaria e del sostegno generale che questa riceve quando le condizioni economiche politiche migliorano. Vi è un gruppo di teorici delle rivoluzioni che hanno sviluppato un modello alternativo di questo tipo: li chiamerò teorici del potere. [...] Se si considerano l'azione rivoluzionaria e il sostegno all'altrui azione rivoluzionaria come azioni razionali, diventa evidente che queste attività tenderanno ad aver luogo se coloro che hanno interesse a vedere sostituito il sistema di autorità giungono a credere di poter avere successo. Anche il sostegno alle attività rivoluzionarie tra coloro che non sono legati a nessuna delle due parti ma sperano di trovarsi dalla parte dei vincitori aumenterà con l'aumentare della loro stima della possibilità di successo dei rivoluzionari. È irrazionale ribellarsi e pericoloso sostenere chi lo fa se la ribellione sarà quasi certamente soffocata. C'è un guadagno atteso solo quando si presentano due condizioni: il guadagno atteso, se le autorità sono rovesciate, è positivo e l'aspettativa di riuscire a rovesciare le autorità è elevata. [...] Il punto dovrebbe essere chiaro: la probabilità di una rivoluzione dovrebbe aumentare con l'aumentare di uno di questi due fattori[24].

Rivoluzione e percezione del potere

A questo punto, Coleman è pronto per esporre la sua spiegazione del perché le persone mostrino una maggiore propensione a ribellarsi quando le loro condizioni di vita progrediscono. Questo accade perché gli individui, avendo migliorato la propria posizione, si sentono più sicuri e più forti, e pensano di avere maggiori possibilità di abbattere i governanti. Per questa via, i teorici del potere giungono a una serie di conclusioni contrarie al senso comune: il potere non dovrebbe preoccuparsi troppo di conquistare il cuore e la mente del popolo. La sua forza è nella stessa forza. Se il governo appare forte, la popolazione penserà che la rivolta non avrà successo e, tolte le eccezioni, troverà del tutto irrazionale impegnarsi in un'impresa votata al fallimento. Questo accade perché l'uomo comune non attribuisce tutta questa importanza agli ideali o alle peculiarità dei sistemi politici. La sua preoccupazione dominante è molto pratica ed è l'ordine sociale: «Questo significa che la strategia dei rivoluzionari non deve essere quella di conquistarsi il sostegno del popolo, ma di fare in modo che il popolo li ritenga potenti. [...] In circostanze di questo tipo non è molto importante che la maggioranza della popolazione preferisca le autorità o i rivoluzionari: quello che conta è la percezione del potere,

cioè quello che la gente crede del potere relativo delle due parti, e di quello che succederà se appoggia una parte piuttosto che l'altra»[25].

Siamo davanti ai passaggi più importanti del pensiero di Coleman e questo ci impone di dargli nuovamente la parola.

Leggiamo come Coleman utilizzi il potere per spiegare la correlazione tra la crescita della ricchezza e l'aumento della propensione alla rivoluzione:

> Il miglioramento delle condizioni può avere l'effetto di rinforzare negli oppositori del regime la convinzione nel loro potere e nelle loro possibilità di successo, e incentivare questa convinzione nella popolazione nel suo insieme, il cui sostegno alla fine andrà alla parte vincente. Se questa spiegazione dell'evidenza empirica è corretta, le teorie della frustrazione si sbagliano completamente. Il miglioramento delle condizioni fa sentire la gente meglio, non peggio, ma insieme con questa sensazione viene una crescente fiducia nella possibilità di successo dell'opposizione al regime. A meno che il miglioramento delle condizioni non riduca notevolmente l'insoddisfazione per il regime, indebolendo quindi la convinzione che il regime sia peggiore di qualsiasi altro che lo potrebbe sostituire (convinzione che potrebbe essere difficile da cambiare, soprattutto se chi ha il potere rappresenta una diversa classe o un diverso gruppo etnico), il potenziale rivoluzionario aumenta. Un secondo punto messo in luce dalle teorie del potere riguarda l'orientamento di quanti, nella popolazione in generale, non sono attivi in una rivolta e non simpatizzano per nessuna delle due parti. [...] I teorici del potere sostengono che ottenere l'appoggio della popolazione in generale non conta: l'interesse della maggior parte delle persone per i meriti relativi di diversi sistemi di autorità è molto inferiore al loro interesse per l'ordine sociale[26].

Coleman ribadisce la sua tesi sulla rivoluzione anche in un'altra pagina, in cui spiega come mai registriamo un aumento del livello di frustrazione nella popolazione alla vigilia delle rivoluzioni. È vero, scrive Coleman, quella frustrazione esiste, ma è dovuta al fatto che le persone si sentono più forti e non accettano che il governo resti in carica. Pensando di poterlo abbattere, sopportano di meno l'idea di sottostare al suo potere.

Nelle parole di Coleman:

> Se la tesi generale dei teorici della frustrazione non è corretta, come si può spiegare l'apparente validità empirica dell'idea secondo cui la frustrazione aumenta prima delle rivolte? Dal materiale storico risulta chiaramente che prima di alcune rivoluzioni il livello di frustrazione è particolarmente alto. Lo si può vedere molto bene nelle liste di rimostranze compilate a livello locale prima della Rivoluzione francese, e anche in molti altri casi. È su queste evidenze empiriche che si basano le idee dei teorici della frustrazione. *La risposta, io credo, è semplice. Se gli oppositori di un sistema di autorità giungono ad avere una forte convinzione nella propria capacità di rovesciare il regime, ne deriverà un sentimento di frustrazione se il regime resta al potere.* Ma questa frustrazione è solo un epifenomeno, una conseguenza secondaria dell'aumentata convinzione degli oppositori nelle proprie capacità. La frustrazione non ha conseguenze, anche se si diffonde prima della rivolta. Serve come misura del potenziale di azione, ma quello che succede non è dovuto alla frustrazione, ma ai fattori che la producono: la vecchia insoddisfazione nei confronti del sistema di autorità esistente, e la nuova convinzione che c'è qualche possibilità di cambiamento[27].

A sostegno della sua tesi, Coleman cita il caso della Palestina negli anni Settanta. In quel periodo, i palestinesi avevano visto migliorare il loro livello di

occupazione e le loro condizioni generali di vita, eppure iniziarono a scagliarsi contro le autorità israeliane. Coleman invita a stare attenti: il caso degli arabi palestinesi in Cisgiordania conferma che la frustrazione contro l'autorità cresce nei periodi di prosperità economica, ma non è stata la frustrazione la causa della rivolta degli arabi palestinesi contro l'autorità israeliana. Era, infatti, accaduto che, per un lungo elenco di ragioni, incluse alcune azioni terroristiche contro gli israeliani condotte da alcuni giovani palestinesi verso la fine degli anni Settanta, la popolazione palestinese aveva visto crescere la fiducia in se stessa e, quindi, sentendosi più forte, non sopportava di dovere sottostare al governo israeliano. A questo punto, Coleman inizia ad aggiungere nuove variabili al suo modello di spiegazione e precisa che, affinché scoppi una rivolta, sono necessarie altre tre condizioni, oltre a quelle che abbiamo già incontrato: la prima è che esista un'*élite* rivoluzionaria che si impegni a organizzare gli attacchi contro l'autorità; la seconda è che la popolazione sia insoddisfatta dell'ordine esistente; la terza è che gli individui si convincano che non pagheranno un prezzo per i loro atti di ribellione.

Le variabili che determinano una rivoluzione

Siccome Coleman ha uno stile di scrittura particolare, che non rivela tutte le idee fondamentali in un sol colpo, ma preferisce snocciolarle un po' alla volta, siamo costretti a riassumere le variabili fondamentali, con cui spiega lo scoppio di una rivoluzione, per non perdere il filo del discorso.

- Primo: gli individui devono sentirsi più sicuri di sé rispetto al passato.
- Secondo: gli individui devono essere insoddisfatti del regime al potere.
- Terzo: gli individui devono credere che la rivolta avrà successo.
- Quarto: gli individui devono trovare vantaggioso, sul piano personale, il cambio di regime.
- Quinto: deve esistere un'*élite* di rivoluzionari che si assuma il costo dell'organizzazione.
- Sesto: gli individui devono pensare di poterla fare franca.

La sesta variabile, che incontriamo per la prima volta, sta a significare che, se gli individui si rivoltano, ma nessuno li punisce, allora la loro propensione a rivoltarsi aumenterà. Coleman chiama questo fenomeno «farla franca», che è anche il titolo che abbiamo scelto per questo paragrafo.

Coleman spiega, con il *farla franca*, anche lo scoppio della rivoluzione in Francia del 1789. I contadini, e altri strati popolari, avevano iniziato a sfidare il regime politico, senza essere repressi da parte dei nobili e del Terzo Stato. E così si convinsero di poterla *fare franca* e arrivarono addirittura ad assaltare la Bastiglia. Siamo tentati di riassumere l'idea di Coleman come segue: «Se il regime al potere non picchia duro davanti agli atti di ribellione, presto o tardi, si troverà nei guai», ma una simile conclusione farebbe torto alla complessità del suo pensiero. Coleman sta dicendo molto di più: sta dicendo che il regime al potere si troverà nei guai se, davanti a un gran numero di variabili che si aggregano, le sei variabili indicate sopra, non picchierà duro contro i ribelli.

Nelle parole di Coleman:

Il caso dei palestinesi in Cisgiordania

> Un esempio concreto chiarirà meglio questo punto. Dal 1967, e per buona parte degli anni '70, gli arabi palestinesi della Cisgiordania non erano sostenitori dell'Olp. Dopo il 1970 in Cisgiordania vi fu un periodo di prosperità senza precedenti, per le possibilità di trovare lavoro in Israele e per lo sviluppo (aiutato dalle autorità israeliane) delle industrie locali. Poi, alla fine degli anni '70 e all'inizio del decennio successivo, vi furono alcune azioni di terrorismo da parte dei giovani della Cisgiordania, comprese azioni contro sindaci eletti delle città della zona che svolgevano il loro mandato sotto l'autorità israeliana. Nel 1986 un sondaggio indipendente mostrò un forte sostegno per l'Olp e una diffusa opposizione alle autorità israeliane. Nel 1988 questa opposizione era aumentata drasticamente: i ragazzi arabi tiravano pietre alle automobili israeliane che si avventuravano nella Cisgiordania, nei boschi israeliani scoppiavano incendi dolosi, le donne sventolavano bandiere dell'Olp, e gli atti di ribellione nelle città erano sempre più frequenti. Tutto questo segue l'andamento messo in luce dai teorici della rivoluzione: sembra che si tratti di una crescita della frustrazione nonostante un periodo di prosperità economica. Che cosa è successo in questo caso? Nel periodo considerato, non era cambiato l'interesse degli arabi della Cisgiordania a vivere sotto un'autorità non israeliana. Però erano cambiate diverse altre cose[28].

Le cose che erano cambiate, spiega Coleman, sono quattro.

La prima è che l'Olp era diventato più forte e aveva accresciuto il proprio radicamento e la propria autorità tra gli arabi palestinesi della Cisgiordania.

La seconda è che si erano verificate delle azioni terroristiche contro i sindaci riconosciuti da Israele delle città della Cisgiordania e contro le forze d'occupazione israeliana: attentati che inducevano gli arabi palestinesi a credere che gli israeliani potevano essere sconfitti.

La terza è che gli arabi della Cisgiordania si infuriarono a causa di una serie di azioni compiute dalle autorità israeliane e dagli ebrei religiosi e nazionalisti, come l'occupazione di alcune aree del quartiere musulmano nella città vecchia di Gerusalemme, l'abbattimento degli ulivi in terre che gli arabi consideravano proprie, la costruzione di una *yeshiva* – un'istituzione educativa per l'insegnamento della religione ebraica – nel centro di una zona residenziale araba.

La quarta è che nacquero nuove istituzioni in Cisgiordania, soprattutto scuole superiori, che non erano soggette al controllo delle vecchie generazioni dei palestinesi arabi. Questo fece sì che il controllo sociale dei genitori sui giovani figli si allentasse. I giovani arabi palestinesi avevano molte più probabilità di farla franca quando attaccavano gli israeliani perché il controllo che subivano da parte dei genitori si era ridotto e non rischiavano di essere puniti in famiglia per le loro azioni delittuose. In sintesi: 1) l'Olp appariva più forte e più legittimo agli occhi degli arabi palestinesi in Cisgiordania; 2) l'autorità israeliana appariva più debole e più illegittima; 3) gli arabi palestinesi si sentirono più forti e, di conseguenza, più sicuri di poter rovesciare l'autorità israeliana; 4) in Cisgiordania nacque un'organizzazione sociale controllata dai giovani e non dalle loro famiglie appoggiate da Israele e contrarie alla violenza.

Coleman, sviscerati tutti questi dettagli, ribadisce la sua tesi del *farla franca* in questo brano:

> Questo caso conferma che l'osservazione secondo cui la frustrazione rispetto alle autorità cresce nei periodi di prosperità economica non è scorretta. Quello che non è corretto è trascurare che la frustrazione non è la causa della ribellione, ma che le espressioni di

> frustrazione sono conseguenza dello stesso mutamento che spinge agli atti di ribellione. Questo mutamento è solitamente l'aumento della convinzione che gli atti di ribellione avranno successo, o almeno che non saranno immediatamente puniti. Si possono vedere gli atti di ribellione come prodotti da due quantità: l'insoddisfazione per l'ordine sociale esistente, e la convinzione che un'azione di opposizione a tale ordine avrà successo. Perché i ragazzi arabi della Cisgiordania hanno iniziato a lanciare pietre alle automobili israeliane, quando prima non l'avevano fatto? Perché giunsero a credere che potevano «farla franca». I loro genitori e gli altri adulti del paese non li avrebbero puniti per averlo fatto, come avrebbero fatto prima. Perché gli adulti non li avrebbero più puniti? Perché i genitori non sarebbero più stati puniti dalle autorità del paese per le azioni dei loro figli. Perché i genitori non sarebbero stati puniti? Perché nella comunità una nuova élite, non riconosciuta da Israele, stava sfidando con un certo successo l'élite riconosciuta da Israele, fondata sulla struttura sociale patriarcale e sostenitrice dell'ordine sociale esistente (imposto da Israele). Perché la popolazione della Cisgiordania divenne disponibile nei confronti di un'élite che sfidava l'ordine sociale esistente? Per via degli atti compiuti dagli israeliani, che avevano indebolito la legittimità della propria autorità e delle autorità della Cisgiordania da loro approvate. Perché la nuova élite riuscì a sfruttare questa opportunità? Per via delle risorse organizzative fornite dalle nuove istituzioni (le scuole superiori della Cisgiordania, quotidiani e nuove imprese commerciali) e per via delle risorse finanziarie giunte dall'esterno[29].

Quanto alla Rivoluzione francese, Coleman offre lo stesso modello di spiegazione utilizzato per spiegare la rivolta dei palestinesi in Cisgiordania. Anche il terzo Stato si ribellò al potere del re perché era insoddisfatto dell'ordine esistente, aveva più risorse e, per di più, si convinse che l'avrebbe «fatta franca»:

L'esempio della Rivoluzione francese

> Nella rivoluzione francese, perché i contadini bruciarono le case padronali e la folla parigina prese d'assalto e distrusse la Bastiglia? Perché questa gente da tempo era insoddisfatta e aveva ragioni di protesta. Ma perché non si sollevarono prima? Perché nel momento in cui lo fecero c'era stata una sfida all'ordine sociale esistente (la locazione esistente dei diritti), non immediatamente repressa, da parte dei nobili e soprattutto del Terzo Stato. Essi quindi iniziarono a credere di potere «farla franca». Il sistema di sanzioni imposto dall'ordine sociale esistente aveva iniziato a mostrare la sua debolezza. Perché il Terzo Stato sfidò l'allocazione dei diritti esistente? Perché le loro risorse sociali ed economiche si erano accresciute di molto, e la sfida al re da parte dei nobili li portò a credere di potere «farla franca». Questi esempi, e altri, mostrano che il rompicapo di fronte a cui si trovano i teorici del potere, l'aumento della frustrazione prima delle rivolte, può essere risolto in modo soddisfacente senza assumere che l'aumento della frustrazione sia causa degli atti di ribellione. Se ci sono già elementi di scontento ma sono stati repressi da un insieme di sanzioni imposte dall'ordine sociale esistente, allora qualsiasi cosa indebolisca queste sanzioni aumenterà sia l'espressione di frustrazione che la probabilità di azioni rivoluzionarie, o di atti di ribellione. Dato che le sanzioni sono sostenute da una struttura di autorità complessa, ci sono diversi tipi di mutamento che le possono indebolire[30].

Scrocconi e ideologie

Le variabili che intervengono nell'innesco di una rivoluzione sono numerose, ma, alla fine, il potere è l'ago della bilancia e il popolo si sposta in base alle sue oscilla-

Il ragionamento del potenziale attivista

zioni: è fondamentale pensare di poter vincere. C'è però il problema degli «scrocconi», o *free-rider*, coloro che sperano nella rivoluzione, ma non partecipano all'azione collettiva per scaricare i costi della partecipazione sugli altri ribelli. Coleman impreziosisce le sue pagine, facendoci entrare nella mente di uno «scroccone» alle prese con una serie di ragionamenti per capire che cosa gli convenga fare: rischiare o scaricare? Detto in termini sociologici, Coleman descrive la situazione motivazionale dei potenziali attivisti davanti alla possibilità di una rivoluzione con queste parole:

> Si supponga che il successo della rivoluzione ha per il potenziale attivista un valore pari a 100 e che se altri si dedicano all'azione rivoluzionaria egli crede che la rivoluzione ha il 50% di probabilità di riuscire. La sua partecipazione, egli stima, aumenterà la possibilità di successo dell'1%. Ma la partecipazione è pericolosa (anche senza considerare il costo della partecipazione in termini di altre attività tralasciate), perché è possibile essere puniti dalle autorità. Si supponga che egli stimi che il costo di questa punizione sia 20 (la scala è quella per cui il successo della rivoluzione vale per lui 100). La punizione è sicura se altri non agiscono, ma se essi agiscono avrà luogo solo al 50%. Quindi il vantaggio che egli trae dall'agire se gli altri non agiscono e pari a -20, e se altri agiscono è $(50 + 1 - 20 \times 0{,}5) - 50$, cioè 9[31].

I vantaggi netti, che toccano al potenziale attivista, dipendono dalla sua azione e da quella degli altri, e sono mostrati nella Tabella 1.

La tabella di Coleman mostra che, se gli altri non agiscono, il potenziale attivista ha una perdita attesa di 20 se agisce, mentre se gli altri agiscono, ha ancora una perdita netta di 9. La conclusione di Coleman è che *agire non è nell'interesse del potenziale attivista*, sia che gli altri agiscano, sia che non agiscano.

Tabella 1 – Benefici netti di un potenziale rivoluzionario, condizionati dall'azione sua e di altri.

		Altri: Agire	Altri: Non agire
Ego	Agire	41	-20
	Non agire	30	0

Non tutti, però, sono *free-rider*, anzi, alcuni non prendono nemmeno in considerazione la possibilità di poterlo diventare. È il caso di chi, ispirato da un'ideologia utopica, abbia raggiunto un livello altissimo di coinvolgimento emotivo nella causa rivoluzionaria. Coleman riserva un ruolo da protagonista all'ideologia. Ad esempio, le riconosce di essere stato uno dei fattori fondamentali della mobilitazione collettiva in molte importanti rivoluzioni della storia, in Africa, in Occidente e in Medio Oriente. Coleman cita la funzione rivoluzionaria dell'ideologia marxista e delle ideologie religiose, in particolare di quella protestante, ma anche di quella cattolica nella rivolta nell'Irlanda del Nord contro la corona inglese e di quella islamica nella rivoluzione in Iran del 1979.

Le funzioni principali dell'ideologia

Le funzioni principali dell'ideologia sono tre e sono tutte importantissime.

La prima è di fornire una visione utopica del mondo, tracciando i contorni di un

tipo di società irenica, che potrà nascere soltanto dopo l'abbattimento del regime al potere. La seconda è di aumentare la compattezza interna del gruppo rivoluzionario giacché, come abbiamo già visto, una rivoluzione coinvolge attivamente soltanto una piccola parte della popolazione. La terza è di motivare gli attivisti, il cui fanatismo ideologico può spingerli a lottare per la rivoluzione anche se pensano che non possa avere successo: non possono non venirci in mente molti terroristi sucidi dell'Isis. Grazie alla gratificazione psichica fornita dall'ideologia, il gruppo rivoluzionario può sopperire alla mancanza di un capitale sociale cospicuo come quello del sistema di autorità, a cui si contrappone. Per *capitale sociale*, Coleman intende quelle proprietà delle strutture sociali che facilitano gli individui nel perseguimento dei loro scopi. Nel suo articolo, *Social Capital in the Creation of Human Capital* (1988), Coleman definisce il capitale sociale come una «risorsa per l'azione» e dichiara di voler utilizzare questo concetto per introdurre la struttura sociale nel paradigma dell'azione razionale. Più precisamente, Coleman afferma di «respingere le premesse estreme dell'individualismo». Quanto abbiamo scritto finora sulla sua teoria della rivoluzione rende piuttosto chiaro ciò che intende dire. Coleman è sì un individualista, che però enfatizza il modo in cui la struttura sociale influenza i ragionamenti strategici dell'attore sociale: «L'uso del concetto di capitale sociale – scrive in *Social Capital in the Creation of Human Capital* – è parte di una strategia teorica generale discussa nell'articolo: assumere l'azione razionale come punto di partenza, ma respingere le premesse individualistiche estreme che spesso la accompagnano. Il concetto di capitale sociale come risorsa per l'azione è un modo di introdurre la struttura sociale nel paradigma dell'azione razionale. Vengono qui esaminate tre forme di capitale sociale: obbligazioni e aspettative, canali informativi, e norme sociali»[32]. L'ideologia può scatenare una forza interiore talmente grande da ridurre lo scarto tra il capitale sociale della struttura di autorità e quello ben più esiguo dei rivoluzionari: «Se qualcuno è giunto a credere in un'ideologia che contiene una visione utopica – scrive Coleman – allora lavorare per realizzare questa visione produce dei compensi psichici interiori, indipendenti dal capitale sociale che lo circonda. Di nuovo, se questa congettura sul ruolo dell'ideologia utopica è corretta, la sua importanza può essere grande, perché i benefici che produce dipendono solo dalla partecipazione, non dal successo della rivolta o dall'efficacia della partecipazione dell'individuo ai fini del conseguimento di questo successo[33].

Il capitale sociale

Alla fine della sua ricerca, Coleman elenca una serie di consigli pratici, divisi in tre sezioni. La prima sezione include le raccomandazioni valide sia per le autorità, sia per i rivoluzionari; la seconda sezione presenta le raccomandazioni indirizzate alla sola autorità; la terza sezione elenca le raccomandazioni rivolte ai soli rivoluzionari.

Raccomandazione per i governanti e per i rivoluzionari

1) Nel corso della rivolta, cercare di ottenere successi quanto prima possibile, per dimostrare il proprio potere.
2) Minacciare ed erogare punizioni sicure e severe nei confronti di chi agisce a sostegno dell'altra parte.

3) Fornire incentivi materiali (sia subito che sotto forma di promesse da mantenere dopo la rivolta) ai partecipanti potenziali che possono essere importanti per il successo.
4) Evitare il terrore indiscriminato.

Raccomandazioni per la sola autorità

1) Mantenersi forti nei confronti dell'esterno.
2) Non lasciare senza risposta una sfida interna nei confronti dell'autorità se non si è in grado di rispondere alla sfida, distogliere l'attenzione usando il potere in un'altra sfera, per controbilanciare.
3) Non mostrare indecisione.
4) Indebolire le ideologie alternative.
5) Ridurre la possibilità che i membri dell'opposizione dispongano di strutture sociali chiuse.
6) Sviluppare istituzioni capaci di affrontare lo scontento della popolazione a livello individuale (cioè senza fornire un contesto in cui lo scontento si possa comunicare e amplificare).

Raccomandazioni per i soli rivoluzionari

1) Trovare e diffondere un'ideologia utopistica che sfidi i valori espressi dall'attuale struttura di autorità, e fornire una visione alternativa per il futuro.
2) Usare qualsiasi mezzo per dimostrare la debolezza dell'autorità, escluse le azioni universalmente ritenute illegittime.
3) Tagliare i contatti tra le potenziali reclute e coloro che non sostengono la rivolta, e sviluppare un alto grado di chiusura nei gruppi di sostenitori.
4) Incorporare nelle proposte di cambiamento i motivi di scontento già presenti nella popolazione.
5) Ottenere tutto il supporto esterno possibile.

L'analisi interna del comportamento sistemico

Come abbiamo visto, la versione dell'individualismo metodologico di Coleman è piuttosto complessa. Coleman ha preferito attribuirsi un'etichetta da sé, definendo il suo modello di spiegazione come «analisi interna del comportamento sistemico»[34], di cui dobbiamo chiarire il significato.

Secondo Coleman, esistono due modi di spiegazione del comportamento dei sistemi sociali.

L'osservazione del sistema nel suo complesso

Il primo si basa su campioni di casi di comportamento sistemico oppure sull'osservazione del comportamento del sistema nel suo insieme per un certo periodo di tempo. Un esempio di ricerca su un campione di casi è l'analisi fattoriale per spiegare il mutamento politico e lo sviluppo economico delle nazioni. Un esempio di ricerca basata sull'osservazione di un sistema nel suo insieme è

l'approccio di storia naturale, che utilizza dati economici aggregati o l'analisi del ciclo economico.

L'esame dei processi interni al sistema

Il secondo modo di spiegazione del comportamento di sistemi, quello preferito da Coleman, prevede l'esame dei processi interni al sistema, e cioè l'analisi delle componenti o unità di livello inferiore a quello del sistema. In alcuni casi, le componenti interne sono gli individui, che fanno parte del sistema sociale; in altri casi, le componenti sono rappresentate da istituzioni interne al sistema o dai sottogruppi che ne fanno parte. In entrambi i casi, l'analisi è rivolta a un livello inferiore a quello del sistema. Coleman cerca di spiegare il comportamento del sistema attraverso le sue parti. A ben vedere, è esattamente ciò che ha fatto nella sua teoria delle rivoluzioni: ha preso in considerazione una notevole quantità di componenti interne al sistema sociale e ha cercato di comprendere la loro interdipendenza e i meccanismi causali in gioco. Nel modello di Coleman: «Il comportamento del sistema è un esito delle azioni delle parti che lo compongono»[35]. Questa scelta metodologica è legata anche al desiderio di rendere la sociologia uno strumento utilizzabile per riformare la società. Se, infatti, il sociologo riesce a individuare quell'elemento, o quegli elementi interni, particolarmente critici nel causare un certo comportamento del sistema, il decisore politico potrà intervenire su di essi: «Una spiegazione è abbastanza profonda rispetto allo scopo dato – scrive Coleman – se essa dà le basi per un intervento consapevole e capace di cambiare il comportamento sistemico»[36]. Nei suoi studi sulle rivoluzioni, Coleman lascia chiaramente trasparire la sua passione per una sociologia «usabile» socialmente, quando propone le sue ricette per i governanti e i rivoluzionari, con cui vuole dimostrare l'utilità pratica della propria teoria. Coleman è stato definito un «ingegnere della società»[37]. Se noi poniamo a confronto la sociologia di Marcuse con quella di Coleman, appare piuttosto evidente che la prima, a differenza della seconda, non offre strumenti per riformare la società. Come ben sappiamo, i teorici rivoluzionari non ritengono che questo sia un limite della loro sociologia giacché rifiutano tutti gli aspetti del sistema, che considerano irriformabile, a causa del livello di degenerazione irreversibile che gli attribuiscono. Nella teoria rivoluzionaria, le opzioni sono tre: fuoriuscire dal sistema, sperare nella sua caduta o favorirla.

La spiegazione dei fenomeni sociali è il fine della sociologia

Per quanto sia già emerso, è meglio ribadirlo: Coleman ci tiene a precisare che il fine delle scienze sociali non è la spiegazione del comportamento dei singoli individui, bensì la spiegazione dei fenomeni sociali. Egli riconosce che, in alcuni casi, i fenomeni sociali si formano per semplice aggregazione delle azioni individuali, ma, nella gran parte dei casi, non è così: la dinamica è più complessa, come abbiamo visto nei suoi studi sulle rivoluzioni. Coleman spiega il funzionamento del sistema sociale mantenendo ferma l'importanza della micro-fondazione[38].

Nelle sue parole:

> Il compito principale delle scienze sociali consiste nella spiegazione dei fenomeni sociali, non del comportamento dei singoli individui. In casi sporadici, il fenomeno sociale può derivare direttamente dalla somma del comportamento degli individui ma nella maggior parte dei casi non è così. Pertanto, l'oggetto centrale deve essere il sistema sociale il cui comportamento si deve spiegare. Questo può essere piccolo, come una

diade, o grande come una società o anche un sistema mondo, ma quello che conta è che l'oggetto da spiegarsi sia il sistema in quanto unità, e non gli individui o le altre componenti che lo costituiscono[39].

Il legame micro-macro e la «nave di Coleman»

Coleman è particolarmente interessato alla relazione micro-macro, cioè al processo attraverso cui le azioni di N attori individuali e collettivi si trasformano in un fenomeno macro.

Coleman chiarisce il modo in cui l'economia neoclassica spiega il passaggio dal micro al macro per chiarire in che cosa il suo modello sia diverso: l'economia neoclassica si disinteressa sostanzialmente della struttura sociale e assume che tante azioni individuali indipendenti, aggregandosi, diano vita a un fenomeno macro. Come abbiamo detto, Coleman ritiene che, in alcuni casi, i macro-fenomeni si formino proprio in questo modo e, pertanto, non mette al bando le spiegazioni basate sulla semplice aggregazione delle azioni individuali. Tuttavia, chiarisce che alcuni macro-fenomeni non sono riconducibili alla semplice sommatoria delle azioni indipendenti. In molti casi, bisogna tenere in conto l'interdipendenza delle azioni e dei vincoli del sistema. L'esempio delle rivolte in Cisgiordania, che abbiamo analizzato nelle pagine precedenti, rende tutto molto chiaro: Coleman prende in esame l'Olp, il rapporto tra i giovani palestinesi e le loro famiglie, il rapporto tra le famiglie dei giovani palestinesi e l'autorità israeliana, la percezione che la rivolta possa avere successo, il «farla franca» ecc. Coleman spiega che la rivolta dei palestinesi è il risultato di una molteplicità di interdipendenze.

Il modello dei teorici della frustrazione

Per capire meglio il pensiero di Coleman, vediamo come egli rappresenta graficamente il modello con cui i teorici della frustrazione spiegano la rivoluzione, che, come sappiamo, egli trova insoddisfacente.

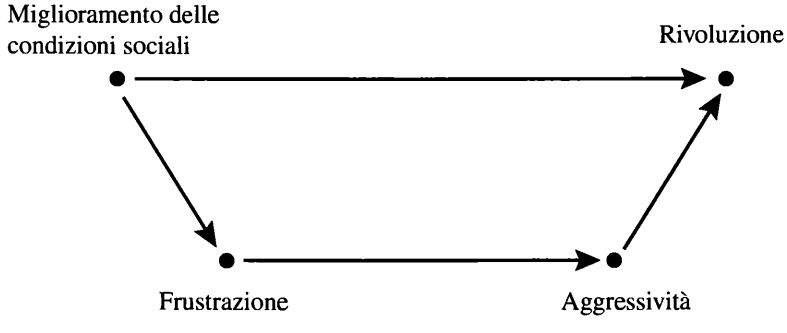

Figura 4 – Dinamica delle rivoluzioni secondo le teorie della frustrazione.

La teoria della frustrazione sostiene che il miglioramento delle condizioni della società crei frustrazione negli individui che ne fanno parte, portando così alla rivoluzione.

In questo grafico, ci sono tre relazioni collegate: la prima relazione va dal livello sistemico a quello dell'individuo; la seconda relazione è interamente a livello in-

dividuale; la terza relazione va dal livello individuale a quello sistemico. La prima relazione può assumere forme diverse, in base a ciò che il sociologo ritiene essere la causa della frustrazione: crisi di breve periodo, privazione relativa, crescita delle aspettative determinata dalla rapidità del mutamento o altro. La seconda relazione è rappresentata da una semplice proposizione psicologica, secondo cui la frustrazione genera aggressività. La terza relazione è implicita: la semplice aggregazione delle aggressività individuali determina un fenomeno sociale, cioè una rivoluzione. In base a questo schema, il passaggio dal micro al macro è concepito come una semplice aggregazione degli orientamenti, degli atteggiamenti o delle credenze individuali. Questo modello, spiega Coleman, smette di funzionare bene se prendiamo in considerazione il comportamento sistemico. Ma che cos'è il comportamento sistemico, per Coleman? Secondo la sua terminologia, il livello macro non è nient'altro che il comportamento di un sistema di attori, le cui azioni sono interdipendenti. Nel caso dell'azione di una nazione, il comportamento sistemico deriva dalle azioni interdipendenti degli attori interni alla nazione.

Vediamo, adesso, quale sia lo schema di Coleman sul legame micro-macro.

Lo schema micro-macro di Coleman (*Coleman Boat*)

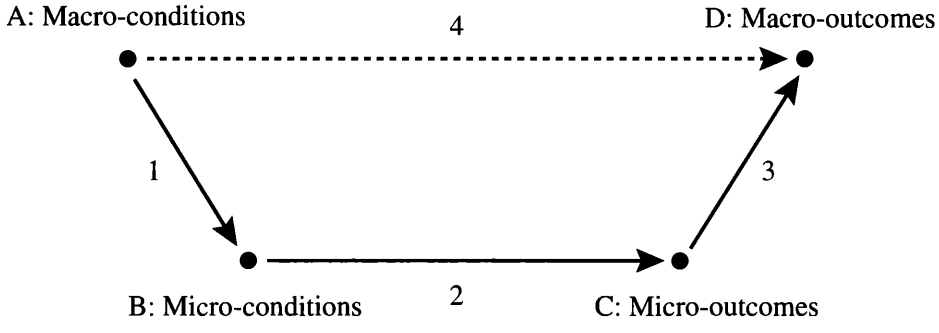

Figura 5 – Schema di Coleman.

Per rendere tutto più semplice, utilizzeremo un diagramma semplificato, che include quattro lettere: A, B, C e D. Questo diagramma semplificato è stato elaborato dal filosofo della scienza Petri Ylikoski: nella parte superiore, lo schema rappresenta il livello macro (freccia 4); nella parte inferiore, sono indicati gli agenti individuali (freccia 2).

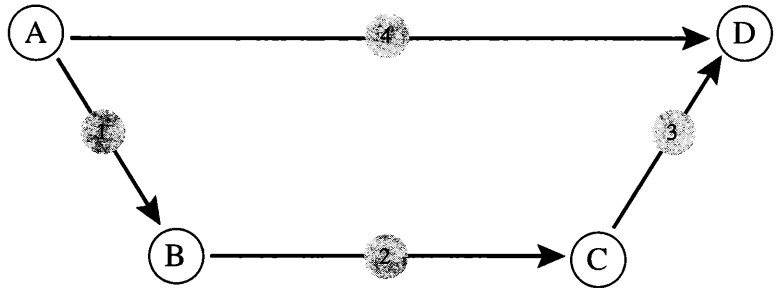

Figura 6 – Schema di Petri Ylikoski.

Il livello macro può essere rappresentato da gruppi, organizzazioni o nazioni: dipende dal nostro interesse di ricerca e dal modo in cui concettualizziamo il

fenomeno che vogliamo spiegare. Anche il livello micro è flessibile: potrebbe essere rappresentato da individui, ma anche da famiglie, imprese o altro. Ciò che troviamo al livello macro o al livello micro, dipende dal modo in cui il ricercatore imposta il problema. Ad esempio, se il livello macro è il sistema internazionale, potremmo trovare gli Stati al livello micro. I punti A e D si riferiscono a tipi differenti di macro-fenomeni sociali, che prendono il nome di *explananda* o i fenomeni «da spiegare». È fondamentale chiarire che A e D non si riferiscono all'intero macro livello, ma soltanto a particolari fatti rilevanti per l'ipotesi in considerazione.

A indica i fattori sociali extra-individuali che potrebbero essere citati come cause dei fenomeni sociali, che influenzano gli individui.

D indica i macro-fenomeni sociali che devono essere spiegati: rivoluzione, strutture economiche, disuguaglianze, fenomeni di panico, risultati elettorali, disintegrazione delle famiglie. Il concetto di «macro» può variare da un gruppo di due individui agli Stati. A può dunque variare molto.

B si riferisce alle proprietà degli agenti e alle loro situazioni. B può indicare valori, opportunità o interessi, ma anche credenze, desideri, obiettivi, preferenze, motivazioni, emozioni, abitudini, routine, schemi cognitivi, identità e altro. Il ruolo di B è di mediare tra le influenze sociali e il comportamento individuale. I sociologi – precisa Ylikoski – non sono principalmente interessati a spiegare i fatti che ricadono in B. Gli elementi racchiusi in B sono importanti perché spiegano il comportamento (C). In altre parole, B media l'influenza di A su C.

C si riferisce alle conseguenze sul comportamento, che possono essere scelte o azioni. Queste conseguenze sono importanti *explananda* per la sociologia, ma sono anche un passo avanti per spiegare D, cioè gli effetti a livello di sistema. B e C non sono necessariamente singole persone: possono essere anche istituzioni all'interno del sistema o sottogruppi. Potrebbero anche essere imprese, ad esempio. Il livello micro è abitato da attori razionali e intenzionali.

Coleman ha cercato di spiegare il legame causale tra le frecce 1, 2, 3, utilizzando gli studi di Weber come esempio:

freccia 1: la dottrina religiosa protestante genera certi valori nei suoi seguaci;
freccia 2: individui con certi valori adottano certi tipi di orientamenti verso il comportamento economico;
freccia 3: certi orientamenti al comportamento economico da parte degli individui favoriscono lo sviluppo di un'organizzazione economica capitalistica in una società.

Dopo avere parlato delle frecce 1, 2, 3, veniamo finalmente alla freccia quattro, che è il punto di inizio dell'analisi proposta dal diagramma.

La freccia 4 potrebbe essere una correlazione tra A e D o potrebbe essere un'ipotetica connessione causale tra queste variabili. Il fine del diagramma è di aiutare a stabilire se la relazione tra A e D sia veramente causale, e se lo è, spiegare perché lo sia. L'uso del diagramma – spiega Ylikoski – inizia con l'insoddisfazione relativa a ciò che sappiamo riguardo al legame tra A e D.

Ylikoski ha fatto di più: nel tentativo di divulgare il *Coleman Boat*, ha messo a punto una spiegazione per un pubblico di non esperti nell'ambito di un progetto condotto presso l'Institute for Analytical Sociology della Linköping University in Svezia. Ritenendo che il *Coleman Boat* sia utile per aiutare gli individui e i governi ad affrontare in modo più consapevole i problemi delle nostre società, Ylikoski ha realizzato un video che ha ricevuto migliaia di visualizzazioni, la cui grafica è stata realizzata da Wasita Witchutraiphob. Non deve stupire che Ylikoski sia animato da simili intenti. Come abbiamo visto, Coleman credeva che la sociologia dovesse essere utilizzata per correggere certi problemi drammatici della nostra società e, infatti, mise il suo sapere al servizio del governo americano per aiutare i bambini neri nella speranza di migliorare il loro futuro sociale. Non deve stupire che gli estimatori di Coleman siano impegnati nel sociale.

Proviamo, adesso, a beneficiare dello sforzo divulgativo di Ylikoski.

Proviamo a vedere se quanto abbiamo detto sul *Coleman Boat* può essere semplificato ulteriormente, provando a fare l'esempio del reddito di cittadinanza.

L'esempio del reddito di cittadinanza

Quando utilizziamo il *Coleman Boat*, dobbiamo, per prima cosa, ragionare sul legame tra A e D. La freccia 4 si riferisce all'ipotetica relazione causale tra loro. Ad esempio, il reddito di cittadinanza aumenta o diminuisce l'ineguaglianza sociale? Qualcuno pensa che aumenti le ingiustizie sociali perché spinge alcune persone a lavorare in nero e a incassare i soldi dallo Stato, e che le induca a non lavorare affatto, vivendo di sussidi. I critici del reddito di cittadinanza dicono che lo Stato avrebbe potuto utilizzare quei soldi per favorire le imprese, che avrebbero assunto nuovi lavoratori creando vero lavoro e non sussidi. Altri hanno idee opposte e pensano che il reddito di cittadinanza sia giusto di per sé perché lo Stato ha il dovere di aiutare bisognosi, ma anche perché il reddito di cittadinanza sosterrà la domanda e, alla fine, i nuovi consumi miglioreranno tutta l'economia. A noi non interessa entrare in questo dibattito. Ci interessa capire come la causa produca l'effetto. Ricordiamo che, per Weber, una spiegazione scientifica è una spiegazione causale. Nel caso del nostro esempio, A è rappresentato dal governo, che introduce il reddito di cittadinanza, e D è il cambiamento prodotto nell'eguaglianza sociale.

Subito dopo avere guardato la freccia 4, dobbiamo volgere lo sguardo alla freccia 1 e cercare di comprendere come il fenomeno macro A influenzi B, cioè l'individuo. La freccia 1 ci conduce dal piano macro al piano micro. I vari modi in cui A può influenzare le idee di un individuo e i suoi desideri sono indicati dalla lettera B. Ogni individuo ha caratteristiche particolari e il modo in cui A impatta su B dipende da molte variabili, incluso lo *status* sociale, il reddito, l'età ecc. L'influenza causale tra A e B è mediata da condizioni strutturali e istituzionali di base. Lo stesso tipo di politica sociale di A può avere conseguenze molto diverse su B in base ai contesti socio-politici.

Subito dopo avere guardato la freccia 1, dobbiamo volgere lo sguardo alla freccia 2, che riguarda la teoria dell'azione individuale e solleva la seguente domanda: le conseguenze registrate nel punto B hanno conseguenze sul comportamento dell'individuo? E quali, eventualmente? Il punto C indica i cambiamenti nei comportamenti individuali.

Per completare la nostra analisi, dobbiamo seguire la freccia 3 e risalire dal piano micro al piano macro. Il problema è l'interdipendenza: il comportamento di un individuo dipende dai comportamenti degli altri individui. Non possiamo ragionare sempre e soltanto in termini di aggregazione di azioni individuali libere e indipendenti – ammonisce Coleman – perché le azioni sono spesso interdipendenti, come quelle che hanno portato alla rivolta dei palestinesi.

Ylikoski ha chiarito che il diagramma di Coleman può essere utilizzato anche da sociologi che non siano individualisti metodologici o teorici della scelta razionale. Il *Coleman boat* è una sorta di «ginnastica per la mente». Esso ha il pregio di esaltare le capacità cognitive del sociologo, spingendolo a porsi sempre nuove domande, sollecitate dall'interdipendenza dei fenomeni. Ylikoski ha scritto che il diagramma di Coleman: «Solleva una sequenza di domande, a cui un sociologo deve rispondere per poter affermare di avere compreso teoricamente il fenomeno sociale. La fecondità del diagramma è basata sull'abilità di queste domande di innescare nuove linee di ragionamento riguardo al fenomeno. Il diagramma è pertanto uno strumento cognitivo produttivo, piuttosto che un semplice strumento per riassumere ciò che è già noto»[40].

Micro-fondazione e micro-riduzione

La «nave di Coleman» rende chiara la differenza tra *micro-fondazione* e *micro-riduzione*: Coleman è un propugnatore della prima e non della seconda. L'approccio micro-riduzionista intende spiegare i fenomeni sociali soltanto in base alle azioni individuali, eliminando dalla spiegazione l'intervento degli elementi sovraindividuali. L'approccio micro-fondativo, invece, propone sì di spiegare i fenomeni sociali in base alle azioni individuali, ma includendo nella spiegazione anche gli elementi di sistema. In altre parole, la micro-fondazione di Coleman si propone di evitare «cortocircuiti» nella spiegazione causale, che consistono nello spiegare un fenomeno macro ricorrendo soltanto ad altri elementi macro[41].

L'approccio individualista di Coleman

L'approccio di Coleman è sempre di tipo individualista, ma è un individualismo metodologico particolare. Per distinguerlo dall'individualismo metodologico delle origini, sono state utilizzate svariate etichette, tra cui «olismo individualistico», «individualismo metodologico debole», «olismo individualistico», «individualismo sistemico», «individualismo strutturale»[42]. Il problema di Coleman è micro-fondare le macro-spiegazioni e non micro-ridurle.

Il *Coleman Boat* è molto simile al modello di spiegazione di Raymond Boudon[43], che abbiamo incontrato nel capitolo su Spencer, ed è infatti chiamato anche *modello di spiegazione Boudon-Coleman*[44], che adesso riassumiamo in tre punti:

Il ricercatore deve:

1) spiegare qualunque macro-fenomeno individuando i meccanismi attraverso cui le condizioni macro influenzano il livello micro, cioè gli individui;
2) ricostruire le interazioni tra gli individui attivate dal contesto macro;
3) studiare i meccanismi attraverso cui le interazioni tra gli individui hanno provocato cambiamenti a livello macro dando luogo al fenomeno studiato.

Coleman è più sintetico di tutti i suoi interpreti quando riassume la sua teoria sociale in queste poche battute: «Essa si basa sulla spiegazione del comportamento di un sistema sociale per mezzo di tre componenti: gli effetti delle proprietà del

sistema sui vincoli o gli orientamenti degli attori; l'azione degli attori presenti nel sistema; la combinazione o interazione di queste azioni, che determina il comportamento sistemico. Questa struttura metateorica generale può essere vista come un quadro di riferimento concettuale per la teoria sociale»[45].

La spiegazione dei meccanismi

Coleman ha dato un contributo formidabile a una prospettiva teorica e di ricerca empirica nota come *spiegazione attraverso meccanismi* o sociologia analitica, che attribuisce un ruolo centrale all'idea di *causalità generativa*.

Peter Hedström e Petri Ylikoski, nel loro articolo *Causal Mechanism in the Social Sciences* (2010), hanno spiegato che cosa sia possibile intendere per «meccanismo» in base alla letteratura rilevante. Senza sviscerare tutti i loro argomenti, ci limitiamo a tradurre alcune loro citazioni pregnanti: «Un meccanismo – scrivono Hedström e Ylikoski – è sempre un meccanismo per qualcosa. [...] È una nozione irriducibilmente causale. [....] Un meccanismo ha una struttura. [....] Quando una spiegazione basata sul meccanismo apre la scatola nera, rivela questa struttura. Essa trasforma la scatola nera in una scatola trasparente e rende visibile come le entità che partecipano, e le loro proprietà, attività e relazioni, producono l'effetto di nostro interesse»[46]. Il *Coleman Boat* consente di aprire la scatola nera della rivoluzione, mostrando che cosa contenga, cioè come i suoi elementi sono legati tra loro causalmente e come ognuno di loro generi un effetto, che diventa, a sua volta, una causa. Il meccanismo non è una semplice variabile interveniente: «Il punto fondamentale della spiegazione per meccanismi – ribadiscono Hedström e Ylikoski – è che le spiegazioni che si limitano a collegare le proprietà macro l'un l'altra sono insoddisfacenti. Queste spiegazioni non specificano i meccanismi causali attraverso cui le proprietà macro sono legate tra loro»[47].

Per approfondire, ulteriormente, la spiegazione per meccanismi, vedremo, nel prossimo paragrafo, come sia stata utilizzata da Donatella della Porta per spiegare la nascita, la persistenza e il declino delle organizzazioni terroristiche nell'Italia degli anni Settanta e non solo.

La spiegazione attraverso meccanismi del terrorismo

In *Clandestine Political Violence* (2013), Donatella della Porta studia i «meccanismi causali» della radicalizzazione. Nella definizione di della Porta, i meccanismi sono catene di interazione che filtrano le condizioni strutturali e producono effetti: «Concettualizzo i meccanismi come modelli d'azione relativamente astratti che possono viaggiare da un episodio all'altro, spiegando come una causa crea una conseguenza in un dato contesto»[48]. Nello specifico, *Clandestine Political Violence* studia i meccanismi che danno inizio a una catena d'interazioni, che segnano le tre fasi fondamentali di un movimento clandestino violento, ovvero *nascita*, *persistenza* e *declino*. Della Porta vuole spiegare come il sistema politico, ovvero il contesto macro, influenzi e sia influenzato dagli attori politici, ovvero il contesto micro, in una catena di azioni e retroazioni.

I meccanismi alla base della violenza clandestina

Per quanto riguarda la nascita della violenza clandestina, i meccanismi fondamentali sono tre. Il primo è la repressione di Stato (*escalating policing*). I movi-

menti sociali, che all'inizio sono interessati alle riforme, si radicalizzano quando lo Stato utilizza la forza in modo estremo e indiscriminato. La violenza politica in tutto il mondo – scrive della Porta – è connessa alla risposta dello Stato contro i movimenti sociali in una sorta di «danza macabra».

Il secondo meccanismo è l'escalation competitiva (*competitive escalation*) ovvero la competizione tra gli attori impegnati nel conflitto, ognuno dei quali contribuisce ad alzare sempre di più il livello dello scontro. L'escalation competitiva si verifica non soltanto tra gli attori che lottano su fronti opposti, ma anche tra i movimenti che appartengono alla stessa famiglia politica, i quali si dividono sulle strategie da adottare e competono per primeggiare. La radicalizzazione è accresciuta anche dal fatto che gli attivisti moderati, con l'intensificarsi dello scontro, tendono ad abbandonare la lotta, lasciando la scena agli attivisti più radicali.

Il terzo meccanismo, da cui dipende la nascita della violenza politica clandestina, è l'attivazione di reti di militanti (*activation of militant networks*). Della Porta cita le ricerche di Marc Sageman sui piccoli gruppi e utilizza gli studi sulla socializzazione per spiegare il processo di crescita della radicalizzazione[49]. Le reti di amici, parenti e compagni politici giocano un ruolo fondamentale nel reclutamento nelle organizzazioni clandestine. Tali reti influenzano la rappresentazione del mondo esterno attraverso la pressione di gruppo. L'età dei militanti è un elemento di notevole importanza. Coloro che appartengono alla prima generazione sono maggiormente legati alle tradizioni politiche più antiche. I fondatori delle organizzazioni clandestine sono stati socializzati in famiglie impegnate politicamente, da cui hanno acquisito valori e narrazioni tradizionali. La prima generazione di militanti approda alla violenza in modo graduale, perché ha bisogno di tempo per rompere i legami con i valori ricevuti in famiglia. La seconda generazione, invece, cresce in un ambiente che è stato già radicalizzato dai militanti di prima generazione e dalle loro organizzazioni clandestine. Coloro che appartengono alla seconda generazione vengono socializzati alla violenza da adolescenti, entrano in clandestinità in età molto giovane, e hanno meno freni inibitori verso le azioni più estreme. Le reti dei militanti di seconda generazione emergono durante l'azione collettiva, anziché essere basate su forti comunità di amici e parenti che precedono la nascita della violenza politica clandestina. I militanti di seconda generazione si conoscono nella lotta.

Una volta chiariti i tre meccanismi alla base della nascita della violenza politica clandestina, della Porta analizza i meccanismi che garantiscono la sua durata nel tempo.

Perché la violenza politica clandestina dura nel tempo

Il primo meccanismo della persistenza è la compartimentazione dell'organizzazione (*organizational compartmentalization*). La crescita della repressione e la riduzione del sostegno popolare provocano la chiusura crescente dell'organizzazione in se stessa per resistere alla repressione dei governi. Le organizzazioni clandestine sviluppano una logica basata su una concezione militare dello scontro con lo Stato che accresce il loro isolamento rispetto al mondo circostante e ad altri movimenti sociali.

Il secondo meccanismo che favorisce la persistenza della violenza clandestina è la militarizzazione delle azioni (*action militarization*). All'inizio, le organizzazioni utilizzano la violenza per far conoscere i propri obiettivi e ottenere l'attenzione

dei media. Tuttavia, quando la violenza clandestina diventa estrema, ha due conseguenze negative. La prima è la repressione dello Stato e la seconda è l'indignazione morale della popolazione. Più un gruppo clandestino è isolato e subisce la repressione dello Stato, più abbandona gli obiettivi della propaganda e si concentra sulla propria sopravvivenza. I gruppi terroristici italiani di destra e di sinistra si accanirono sempre di più contro magistrati, poliziotti e militari, ma anche contro i propri militanti accusati di tradimento. Con il passare del tempo e il crescere della repressione, concentrarono sempre di più le loro forze nella lotta contro lo Stato e contro i presunti «nemici interni».

Il terzo meccanismo è l'incapsulamento ideologico (*ideological encapsulation*). Le organizzazioni clandestine sviluppano una visione manichea delle relazioni sociali. Il mondo viene diviso in due categorie e al nemico viene attribuita un'«essenza malvagia». Le ideologie esemplificano la realtà e pongono tutti i problemi su un piano di forte astrazione. Tutto diventa bianco o nero. Questo capitolo di *Clandestine political violence* presenta una contraddizione. Da una parte, della Porta colloca l'incapsulamento ideologico tra i meccanismi che contribuiscono alla persistenza della violenza clandestina; dall'altra, nega che le ideologie abbiano un potere causale. In linea con McCauley e Moskalenko, della Porta è infatti incline a ritenere che le ideologie non siano una causa, ma una giustificazione della violenza clandestina.

Il quarto meccanismo è la chiusura dei militanti (*militant enclosure*). Gli individui che partecipano alla violenza politica creano profondi legami affettivi con l'organizzazione. L'amicizia rafforza l'impegno politico e l'organizzazione diventa una «famiglia». I legami affettivi tra i militanti politici diventano più forti in situazioni di pericolo e influiscono sulla rappresentazione del mondo. Tutte le informazioni che ricevono i militanti sono «filtrate» dal gruppo, che condanna ogni forma di devianza. La mentalità del «noi contro di loro» diventa sempre più radicale. Crescendo la conformità, diminuisce la disponibilità a mettere in discussione le proprie idee, dando vita al fenomeno della «chiusura cognitiva», che accresce ulteriormente la radicalizzazione. Il nemico appare come un'entità indifferenziata, astratta e monolitica, che appartiene a una categoria inferiore a quella dell'uomo[50]. Vedere i nemici come «porci» aiuta a non soffrire per la loro morte. L'immagine che gli attivisti hanno del mondo esterno è il prodotto delle dinamiche dei piccoli gruppi clandestini.

La fine della violenza politica clandestina

Per quanto riguarda la fine della violenza politica clandestina, della Porta osserva che la prima causa del declino è rappresentata dall'arresto o dall'uccisione dei militanti. Tuttavia, la loro eliminazione non spiega come mai le organizzazioni clandestine attraggano un numero sempre minore di militanti con il passare del tempo. In primo luogo, è fondamentale l'avvio di una politica moderata da parte dello Stato (*de-escalating policing*) che riduca lo scontro sociale e, di conseguenza, la quantità di rabbia collettiva che le organizzazioni clandestine sfruttano per trovare nuovi militanti. La decisione di abbandonare l'organizzazione può dipendere dall'efficacia della repressione, ma anche dalle alternative alla vita clandestina che si dischiudono ai militanti. Le leggi italiane, che hanno ridotto le pene per i terroristi che abbandonavano la lotta armata, hanno avuto un ruolo importante nella

sconfitta delle organizzazioni clandestine. Se un attivista è costretto a scegliere tra la vita dentro l'organizzazione e la morte al di fuori di essa, le probabilità che abbandoni il gruppo tendono a sparire. Se però lo Stato abbraccia una linea più moderata e fornisce una serie di benefici a coloro che defezionano, tra cui la protezione dalle possibili vendette degli ex compagni, molti terroristi possono valutare la possibilità di dissociarsi o di collaborare con i magistrati per fornire informazioni utili a reprimere l'organizzazione di cui erano stati membri.

Un altro meccanismo importante è la crisi interna e lo scioglimento dell'organizzazione (*organizational disbandment*). Le organizzazioni clandestine possono provocare una reazione di disgusto persino nei propri membri. Valerio Morucci, il capo della colonna romana delle Brigate rosse, ebbe una crisi di coscienza davanti alla decisione di sopprimere Aldo Moro, alla quale si era opposto, ma anche davanti all'uccisione di alcuni compagni accusati di tradimento.

Altrettanto importante è la fuoriuscita dell'individuo dall'incapsulamento fisico e cognitivo (*individual de-encapsulation*). Questo processo diventa più facile se gli individui che sono ormai stanchi della vita clandestina vengono messi in contatto tra di loro, in modo da potersi sorreggere e incoraggiare gli uni con gli altri. La fedeltà a un'organizzazione clandestina dipende soprattutto dai legami affettivi con i membri del gruppo. La paura di perdere l'affetto e la stima dei propri compagni dev'essere compensata dall'affetto e dalla stima di un nuovo gruppo che approvi e appoggi il nuovo percorso di vita.

I tre livelli di analisi: macro, meso e micro

Anche della Porta, come McCauley e Moskalenko[51], distingue tre livelli di analisi: il macro-sistema, ovvero il contesto politico in cui il terrorismo si sviluppa; il meso-sistema, costituito dalle organizzazioni radicali e dalle dinamiche tra queste organizzazioni e i governi; e il micro-sistema, caratterizzato dalle relazioni simboliche e affettive all'interno delle reti dei militanti. Ne consegue che, per comprendere la nascita del terrorismo italiano degli anni Settanta, bisognerebbe innanzi tutto studiare le dinamiche del contesto politico (livello macro). Tuttavia, le organizzazioni terroristiche, una volta costituite, operarono anche in base a dinamiche proprie, che possono essere comprese soltanto conducendo ricerche approfondite sulle organizzazioni stesse (livello meso). Queste, soprattutto a causa dei problemi legati alla clandestinità, si burocratizzarono e la sopravvivenza divenne la loro esigenza principale. I problemi organizzativi presero il sopravvento sui fini. Infine, i terroristi si isolarono dall'ambiente circostante per poter sopravvivere alla repressione. La loro vita si svolgeva all'interno di piccoli gruppi caratterizzati da rapporti «*face to face*», che occorre studiare in modo specifico, ponendo l'attenzione sulle motivazioni individuali (livello micro).

Questo, in sintesi, è il modo in cui della Porta ha spiegato nascita, persistenza e declino del terrorismo in Italia negli anni Settanta e Ottanta.

- *Livello macro*. In Italia, come in altri Paesi, la seconda metà degli anni Settanta vide nascere movimenti di protesta. Gli operai e gli studenti diedero vita a una grande mobilitazione. A loro volta, i movimenti per il cambiamento diedero vita a contro-movimenti e la lotta tra il «vecchio» e il «nuovo» divenne drammatica. L'Italia era una democrazia giovane e la polizia era abituata a

utilizzare la forza in modo duro contro le opposizioni. In un simile contesto, il conflitto sociale e politico si radicalizzò rapidamente. Alcuni gruppi si battevano per beneficiare delle nuove opportunità create dal boom economico, mentre altri gruppi si battevano per non perdere i propri privilegi. Lo scontro sociale favorì una svolta conservatrice nel governo. Molti militanti di sinistra giudicarono la reazione dello Stato ingiusta e spropositata, e iniziarono ad approvare l'uso della violenza. Tra i militanti di sinistra si diffondeva sempre di più la convinzione che un colpo di Stato di estrema destra fosse imminente, mentre tra i militanti di destra si diffondeva la convinzione di essere agli albori di una rivoluzione comunista[52]. Gli attivisti di entrambi gli schieramenti si organizzarono militarmente e si diffuse la cultura del nemico come «male assoluto».

- *Livello meso*. Spostando l'attenzione dal sistema politico alle organizzazioni, della Porta spiega che i gruppi di sinistra si dotarono di un nucleo di militanti, il cosiddetto «servizio d'ordine», per fronteggiare le cariche della polizia e gli scontri con i militanti neofascisti nelle manifestazioni. Questi nuclei, abituati allo scontro fisico, diventarono sempre più radicali e indipendenti fino a costituirsi in gruppi autonomi e clandestini. Sempre più chiusi in se stessi e concentrati soltanto sulla propria sopravvivenza, investivano tutte le energie nella guerra contro lo Stato attraverso il terrorismo. La lotta armata non era più un mezzo, ma un fine. Coloro che all'inizio avevano simpatizzato con le prime azioni delle Brigate rosse e di altre formazioni simili iniziarono a condannare le loro azioni giudicate troppo violente. I gruppi terroristici di destra e di sinistra persero la capacità di intervenire nel contesto politico e non riuscirono più a trovare né alleati, né reclute.

- *Livello micro*. Dopo avere analizzato il contesto politico e le organizzazioni terroristiche, della Porta si concentra sui legami affettivi nei piccoli gruppi. I militanti di estrema sinistra e di estrema destra avevano partecipato a numerosi scontri e la violenza era diventata un aspetto centrale della loro vita quotidiana. L'escalation riguardò anche il tipo di armi. Si passò dalle pietre degli anni Sessanta alle pistole degli anni Settanta. Questa crescita della violenza intensificò il processo della radicalizzazione. Coloro che militavano nello schieramento opposto erano considerati il «male assoluto», mentre un rapporto emotivo totalizzante si instaurava con i membri del proprio gruppo. La clandestinità aumentava la solidarietà e l'individuo, timoroso di essere ucciso o arrestato, diventava sempre più dipendente dal gruppo. Abbandonare il terrorismo era difficile, anche perché l'organizzazione rappresentava l'unica fonte di risorse materiali, così come di verità assolute. L'isolamento dalla società alterava il rapporto con la realtà. E così i terroristi continuavano a realizzare omicidi e attentati, nonostante la loro militanza non avesse più alcuna possibilità di realizzare gli obiettivi iniziali.

Arie Kruglanski e la teoria della richiesta di significato

Alcuni studiosi contestano l'idea che tutto sia sempre così lineare e razionale, così «meccanico», come gli studi sulla spiegazione per meccanismi sembrano mostrare. Ad esempio, Arie Kruglanski ha spiegato il fenomeno del terrorismo con la sua *Quest for Significance Theory*, o teoria della richiesta di significato, esposta nel libro, *The Three Pillars of Radicalization*, pubblicato nel 2019, in collaborazione con Jocelyn J. Bélanger e Rohan Gunaratna[53], uno dei lavori più profondi e interessanti sulla radicalizzazione.

Kruglanski concepisce l'estremismo come un fenomeno psicologico generale, di cui la radicalizzazione, che conduce al terrorismo, è soltanto un caso particolare.

La teoria dello squilibrio motivazionale

Secondo la *Motivational Imbalance Theory*, o teoria dello squilibrio motivazionale, gli individui hanno alcuni bisogni fondamentali. Alcuni di questi bisogni sono esigenze biologiche, come la nutrizione, l'idratazione, il riposo ecc. Altri, invece, sono bisogni psicologici, come il bisogno di sicurezza, di amore, di appartenenza, di stima e di autorealizzazione. Gli individui tendono a evitare comportamenti che gratificano soltanto alcuni bisogni compromettendo gli altri. Ad esempio, il bisogno di un individuo di intimità e di connessione può temperare il suo stesso bisogno di realizzazione professionale e competenza, creando un bilanciamento tra le esigenze della famiglia e del lavoro. Kruglanski vede l'estremismo violento come uno dei possibili tipi di estremismi, incluse le diete estreme o gli sport estremi, ma anche l'attrazione fatale verso una varietà di «dipendenze estreme», comprese la dipendenza da certi tipi di sostanze. Nella prospettiva di Kruglanski, anche l'altruismo o l'ascetismo sono casi di estremismo, se diventano totalizzanti. Quando un bisogno fondamentale diventa assolutamente dominante, l'equilibrio motivazionale, che è sinonimo di «moderazione», è a rischio. Siccome le nostre risorse mentali sono limitate, investire tutte le nostre attenzioni e le nostre energie per appagare il bisogno dominante lascia inevitabilmente gli altri bisogni privi della dovuta attenzione. C'è sempre un prezzo da pagare per lo squilibrio motivazionale. Sopprimere temporaneamente certi bisogni fondamentali significa che i freni che essi normalmente esercitano sul comportamento si rilassano oppure vengono rimossi, producendo l'estremismo. I bisogni si bilanciano tra loro. Venuto meno questo bilanciamento fatto di interdipendenze, l'individuo si pone su una strada pericolosa.

I vari tipi di estremismo hanno contenuti diversi, ma condividono una stessa caratteristica psicologica: lo *squilibrio motivazionale*. Gli individui, generalmente, rispettano le norme e i costumi del proprio gruppo sociale e si comportano in modi prevedibili, ma, una volta travolti dalla passione amorosa, iniziano a investire le loro risorse mentali nel bisogno dominante, trascurando o ignorando gli altri bisogni. In condizioni normali, ciò che le persone mangiano è regolato dalle preoccupazioni per la dieta, la salute, il gusto, ma, quando l'individuo è affamatissimo, mangia persino cibi disgustosi e poco salutari. Insomma: «Più grande è lo squilibrio, più ampio diventa il numero di opzioni per gratificare il bisogno dominante. Lo squilibrio motivazionale si verifica quando tutti i nostri desideri sono rivolti verso un solo scopo»[54]. Siccome le persone, in condizioni normali, lottano per

conservare l'equilibrio, i comportamenti estremi sono poco frequenti, e tuttavia, occasionalmente si verificano.

Perché?

Il rapporto tra richiesta di significato e terrorismo

Nel caso dell'estremismo violento, le organizzazioni terroristiche giocano un ruolo decisivo. Attraverso la loro propaganda e la loro retorica, ma anche la pressione di gruppo, la leadership carismatica e gli appelli all'emotività, esse cercano di indurre uno squilibrio motivazionale negli individui, facendo appello ai valori che queste persone considerano sacri, come l'onore, la dignità o il senso del dovere. Diventare un terrorista richiede la disponibilità a commettere atti estremi di violenza al servizio di una causa collettiva, che implica la soppressione completa di altre preoccupazioni in ambiti diversi della vita. Tra i bisogni umani di base, c'è il desiderio fondamentale di sentirsi importanti, di essere qualcuno, di ottenere rispetto. Kruglanski chiama questa forza motivazionale generale «richiesta di significato» (*quest for significance*). La richiesta di significato personale costituisce una motivazione umana universale. La preoccupazione dominante della vita umana è la ricerca della reputazione agli occhi degli altri.

Gli studiosi hanno identificato molte motivazioni che scorrono sotto l'impegno e il coinvolgimento nel terrorismo, ma Kruglanski ritiene che esista soltanto una motivazione maggiore sottostante: la richiesta di significato personale. Una volta chiarito che la lotta per il riconoscimento sociale è cruciale per comprendere la radicalizzazione che conduce al terrorismo, Kruglanski argomenta che questo bisogno di sentirsi importanti deve essere attivato affinché induca l'individuo ad agire.

L'attivazione della richiesta di significato può avvenire in tre modi principali: a) attraverso la perdita di significato a causa di un'umiliazione di qualche tipo; b) attraverso una perdita di significato minacciata o temuta; c) attraverso la possibilità di conquistare un significato più grande.

La *perdita di significato su base personale* è causata da un fallimento personale, un'umiliazione, o un affronto alla propria identità sociale, che un individuo condivide con altri nello stesso gruppo. Alcune donne palestinesi, che hanno sofferto a causa di un tipo di stigma, sono state motivate ad arruolarsi per una causa socialmente venerata al fine di ottenere rispetto[55]. Tamerlan Tsarnaev, uno dei due fratelli che hanno realizzato la strage durante la maratona di Boston dell'aprile 2013, era poco assimilato e piuttosto emarginato negli Stati Uniti. Egli nutriva sogni di gloria e aveva tentato di diventare un eroe o un martire secondo l'ideologia estremista che aveva abbracciato. Facendo riferimento a Durkheim e al suo concetto di anomia, Kruglanski spiega che, in alcuni casi, la perdita di significato individuale può essere la conseguenza di condizioni generali, di tipo economico, sociale, e politico, che prevalgono in un determinato Stato, incluso il conflitto interrazziale, l'instabilità, l'insicurezza e il fallimento dei governi nel garantire l'ordine. Quando lo Stato non è capace di procurare i mezzi affinché i cittadini realizzino i loro obiettivi, il risultato è l'anomia. Le organizzazioni terroristiche possono avvantaggiarsi del sentimento di impotenza e, quindi, di mancanza di significato personale che colpisce molti individui.

La *perdita di significato su base sociale* è causata dall'umiliazione dei valori sacri di un gruppo. L'islamofobia, da parte dei nativi residenti, fa sentire molti im-

migrati in Europa discriminati e oltraggiati. Le organizzazioni terroristiche, come al-Qaeda e l'Isis, sono spesso molto abili a sfruttare la perdita di significato che scaturisce dalla discriminazione e dall'umiliazione.

L'*evitamento della perdita di significato* è causato dalla semplice minaccia della perdita di significato. In sintesi, gli individui temono di subire una perdita del proprio valore esistenziale e questa paura li spinge a compiere azioni estreme per evitare che la minaccia si concretizzi. Molti *kamikaze* giapponesi nella Seconda guerra mondiale non volevano morire, né si aspettavano di ricevere ricompense in paradiso per il loro gesto estremo. Tuttavia, se avessero rifiutato di realizzare la loro missione suicida, un'umiliazione enorme avrebbe distrutto la loro dignità e il loro significato personale. Secondo Kruglanski, quei *kamikaze* si lanciavano con i loro aerei contro le navi americane per evitare una perdita di significato.

L'*opportunità di guadagnare significato* è l'opportunità di conquistare un grande significato come ricompensa per il proprio impegno in attività terroristiche. Questo è il caso di Mohamed Atta, uno dei capi degli attentati contro le Torri Gemelle dell'11 settembre 2001, considerato un eroe dal movimento jihadista transnazionale per avere pilotato il primo aereo che ha colpito il World Trade Center. Kruglanski attribuisce grande importanza alla narrazione ideologica nel produrre l'estremismo violento.

Il ruolo dell'ideologia

Secondo la teoria della richiesta di significato, l'ideologia svolge un ruolo cruciale: lo stesso ruolo che abbiamo incontrato nel modello DRIA (Cap. X). Una volta attivata la richiesta di significato, l'ideologia può spingere gli individui in direzioni differenti. Vi sono, infatti, molti modi di ottenere rispetto e significato. Nella teoria di Kruglanski, l'ideologia assume addirittura un potere causale, cioè il potere di contribuire a far accadere gli eventi o di spingere gli individui in una direzione piuttosto che in un'altra: «Quando la richiesta di significato è attivata, il fatto che l'individuo abbracci un comportamento prosociale o antisociale dipende dalla narrazione ideologica che identifica i mezzi che possono condurre a ottenere il significato. Compiere il passaggio da un'ideologia che giustifica il terrorismo a un'altra che identifica rotte alternative verso il significato sembra essenziale per sradicare la violenza»[56]. Chi abbraccia un'ideologia prosociale è contrario all'idea di poter appagare il proprio desiderio pungente di significato ricorrendo alla violenza estrema. Ne consegue che non è la richiesta di significato in quanto tale che conduce alla violenza. La violenza è guidata dalla combinazione di tre pilastri. Essi sono i bisogni (*needs*), le narrazioni ideologiche (*narratives*), e le organizzazioni (*networks*). I tre autori parlano delle tre «N» che spiegano il mistero della radicalizzazione. Dopo avere chiarito l'importanza del bisogno di sentirsi importanti e dopo avere mostrato il ruolo delle narrazioni radicali nel forgiare il legame tra la violenza e il bisogno di guadagnare significato, Kruglanski indaga il ruolo che i *network* giocano nel processo di radicalizzazione[57].

Le tre N della radicalizzazione

I *network* fungono da «conduttori» attraverso cui gli individui familiarizzano e abbracciano l'ideologia violenta che guida i loro tentativi di ristorare quel significato esistenziale tanto desiderato.

Molti attacchi di al-Qaeda e dell'Isis in Occidente hanno dimostrato quanto possono essere importanti i membri della famiglia nel formare i legami su cui si fondano i

network radicali, collaborando nell'organizzazione degli attacchi violenti. I fratelli Kouachi, per esempio, hanno partecipato alla strage di Parigi del novembre 2015; i fratelli Bakraoui sono stati i protagonisti della strage di Bruxelles del marzo 2016; i fratelli Tsarnaev hanno realizzato la strage durante la maratona di Boston dell'aprile 2013; Syed Rizwan Farook e sua moglie Tashfeen Malik hanno realizzato la strage di San Bernardino in California del dicembre 2015. Anche quando si soffermano sul ruolo dei *network*, Kruglanski, Belanger e Gunaratna ricordano sempre che l'ideologia gioca un ruolo decisivo, chiarendo che il *network* può promuovere l'estremismo violento soltanto se i suoi membri abbracciano un'ideologia radicale. Di contro, i *network* con una narrazione moderata incompatibile con la violenza sono noti per aiutare gli individui a fuoriuscire dai movimenti violenti. Questa è la ragione per cui il Ministero degli Interni dell'Arabia Saudita ha iniziato, nel 2004, un programma di deradicalizzazione basato sull'uso delle famiglie con una visione del mondo moderata e pacifica per spingere i membri dell'Islam radicale al di fuori dei loro ambienti violenti. Il coinvolgimento delle famiglie dei militanti ha caratterizzato anche il successo del programma di deradicalizzazione di Singapore, iniziato nel 2001. Oltre a essere il punto di riferimento degli individui, per i quali svolge la funzione di «autorità epistemica», il *network* svolge anche la funzione di distribuire ricompense ai propri affiliati. Esso dispensa rispetto e apprezzamento per gli individui che stanno cercando di ottenere una crescita di significato esistenziale. Un esempio, citato da Kruglanski, è Velupillai Prabhakaran, il leader venerato delle Tigri Tamil, un'organizzazione estremista che cerca di creare uno Stato Tamil indipendente nel Nord e nell'Est dello Sri Lanka. Prabhakaran invitava i propri membri, che si accingevano a compiere una missione suicida, a cenare con lui, uno alla volta, per garantire a ciascuno il massimo della considerazione. In sintesi, la teoria della richiesta di significato indica, nella richiesta di significato personale, il bisogno umano fondamentale che si trova dietro l'estremismo violento.

La teoria della richiesta di significato può essere sintetizzata come segue:

1) il bisogno che proviene dalla richiesta di significato personale definisce i fini: ottenere rispetto;
2) la narrazione, o ideologia, spiega che il significato personale deve essere ottenuto commettendo un attentato terroristico;
3) il *network* conferisce validità al legame tra violenza e significato, e dispensa quel rispetto e quel significato esistenziale agognati da coloro che hanno abbracciato l'ideologia violenta.

Queste sono le tre N della radicalizzazione: *Needs*, *Narratives* e *Networks*.

Kruglanski mostra un individuo diverso da quello della teoria della scelta razionale: un individuo che non vive soltanto per massimizzare egoisticamente la propria utilità marginale. È, quello di Kruglanski, un individuo dominato dalle emozioni, dai sentimenti, manipolabile dalle organizzazioni terroristiche. Non che non sia dotato di razionalità, ma è, in misura preponderante, una razionalità assiologica.

Roger Petersen e il potere delle emozioni

Roger Petersen è tra gli autori contemporanei che hanno richiamato maggiormente l'attenzione sul potere delle emozioni nella vita politica e sociale. In primo

luogo, scrive Petersen, le emozioni creano un'urgenza ad agire in base a un desiderio particolare e possono trasformare alcune questioni in «ossessioni», proprio come sostiene Kruglanski. In secondo luogo, le emozioni, una volta attivate, possono ripercuotersi sul modo in cui gli individui raccolgono le informazioni e noi sappiamo, dagli studi di Raymond Boudon, quanto siano importanti le informazioni, da cui dipendono le nostre valutazioni e le nostre strategie di azione. Le informazioni sono ciò che sappiamo e ciò che sappiamo è decisivo per agire o non agire: manipolare le informazioni equivale a manipolare le persone. Le emozioni, scrive Petersen, diventano esse stesse «potenti informazioni empiriche» (*powerfull experiential information*) nella valutazione di situazioni e oggetti. In terzo luogo, le emozioni possono investire le nostre credenze: «Lo stesso individuo con la stessa informazione può sviluppare una credenza sotto il dominio di un'emozione e una credenza diversa sotto l'influsso di un'emozione differente»[58]. La teoria delle emozioni di Petersen è complessa e meriterebbe una trattazione separata, ma, in estrema sintesi, Petersen ritiene che le emozioni intervengano sulla formazione delle preferenze, sulla raccolta delle informazioni e sulla costruzione delle credenze[59].

12.4 La teoria dello scambio

George Homans è il fondatore della teoria dello scambio, verso cui Coleman ha un grande debito intellettuale.

Homans nasce a Boston da una delle più prestigiose famiglie di quella città e diventa professore a Harvard nel 1939, dove insegna sociologia e storia medievale. Si arruola nell'esercito americano durante la Seconda guerra mondiale. Viene eletto presidente dell'American Sociological Association nel 1964 e si ritira dall'insegnamento nel 1980. Secondo l'American Sociological Association, il suo libro più noto è *The Human Group*[60] (1950). Ha pubblicato la sua autobiografia nel 1984, *Coming to My Senses*[61], ricca di contenuti sociologici. Era un uomo franco e diretto. Al termine di un discorso per celebrare la fondazione del dipartimento di Social Relations, in cui Parsons aveva parlato delle alte e nobili convergenze intellettuali che avevano animato quel progetto, Homans gli disse: «Senti, Talcott, questo non è per niente il modo in cui io ricordi la cosa. Il dipartimento fu fondato per l'odio, intendo dire per l'odio personale». Homans andò avanti ricordando i pessimi rapporti esistenti tra Parsons e Sorokin, a cui abbiamo accennato nel capitolo sul funzionalismo, e a quelli altrettanto cattivi tra altri colleghi. In questo capitolo, ci occuperemo principalmente delle *Forme elementari del comportamento sociale* di Homans, pubblicato nel 1961 e rivisto nel 1974.

Prima di studiare i contenuti principali di quest'opera, dobbiamo ripassare il concetto di utilità marginale decrescente, che è un pilastro della teoria dello scambio e che troviamo in tutti i protagonisti di questo capitolo, Mearsheimer incluso. È utile muovere il primo passo da questa teoria, per due motivi: la prima è che ci fa entrare

immediatamente nella logica di Homans e la seconda è che ci ricorda la centralità dell'*homo oeconomicus* negli autori che stiamo trattando.

L'utilità marginale decrescente

La teoria dell'utilità marginale muove dalla constatazione che l'individuo riceve un piacere o soddisfazione dal consumo di beni e servizi, chiamati «utilità» dalla scienza economica.

Proviamo ad applicare questa teoria alla vita sociale e immaginiamo uno scrittore che riceva un invito a una conferenza prestigiosa come autorevole relatore. I primi inviti alle conferenze gli procurano un notevole piacere, che diminuisce progressivamente all'aumentare del numero degli inviti. Gli economisti dell'Ottocento ritenevano che il piacere fosse misurabile. Sulla base di quella tradizione, immaginiamo che il primo invito alla conferenza dia al nostro autore un'utilità pari a 10; il secondo un piacere minore, pari a 9; il terzo un'utilità pari a 7,50 e così via[62]. Quando l'individuo sarà completamente appagato, ogni invito a una nuova conferenza gli darà un'utilità pari a zero, anzi, potrebbe addirittura verificarsi il caso che abbia il fastidio di dover inventare una scusa per giustificare il suo rifiuto.

Tutto questo può essere rappresentato mediante il seguente specchietto:

Tabella 2 – Specchietto con inviti a conferenze.

Numero di inviti come relatore	Utilità goduta dall'individuo considerato
1° invito	10
2° »	9
3° »	7,50
4° »	5,90
5° »	4
6° »	2,05
7° »	0
8° »	–1,50

Dopo il sesto invito il relatore è già appagato, per cui il settimo invito gli procura un'utilità pari a zero. Consideriamo adesso il relatore dopo che abbia ricevuto 2 soli inviti: l'utilità totale di cui egli ha goduto ora è 10 + 9 = 19; l'utilità dell'ultimo invito è 9.

Consideriamo il soggetto dopo che abbia ricevuto 3 inviti: l'utilità totale ora è 10 + 9 + 7,50 = 26,50. L'utilità dell'ultimo invito, viceversa, è 7,50. Se continuiamo in questo modo fino al 6° invito, vediamo che, man mano che l'individuo partecipa agli eventi, l'utilità totale da lui goduta aumenta. Ma se noi, dopo ogni invito, consideriamo l'utilità data all'individuo dall'ultimo di questi soltanto, notiamo che essa diminuisce. L'utilità dell'ultimo invito, e relativa partecipazione alla conferenza, si chiama *utilità marginale*. Man mano che l'individuo riceve gli inviti e

Utilità totale e utilità marginale

parla come relatore, l'utilità totale cresce, ma l'utilità marginale diminuisce. L'utilità totale aumenta, e con essa il capitale simbolico, come direbbe Bourdieu, ma l'utilità marginale diminuisce. L'utilità marginale aumenta, ma in misura via via decrescente.

Pertanto: *l'utilità totale è il piacere che l'individuo trae dal consumo o dal possesso di una data quantità di un bene*; *l'utilità marginale è il piacere che deriva al soggetto dall'ultima dose di un bene. L'utilità totale è crescente, l'utilità marginale è decrescente*[63].

Possiamo rappresentare graficamente quanto abbiamo detto finora. Se riportiamo la partecipazione alle conferenze come relatori invitati sull'ascissa e l'utilità totale sull'ordinata, abbiamo il seguente diagramma:

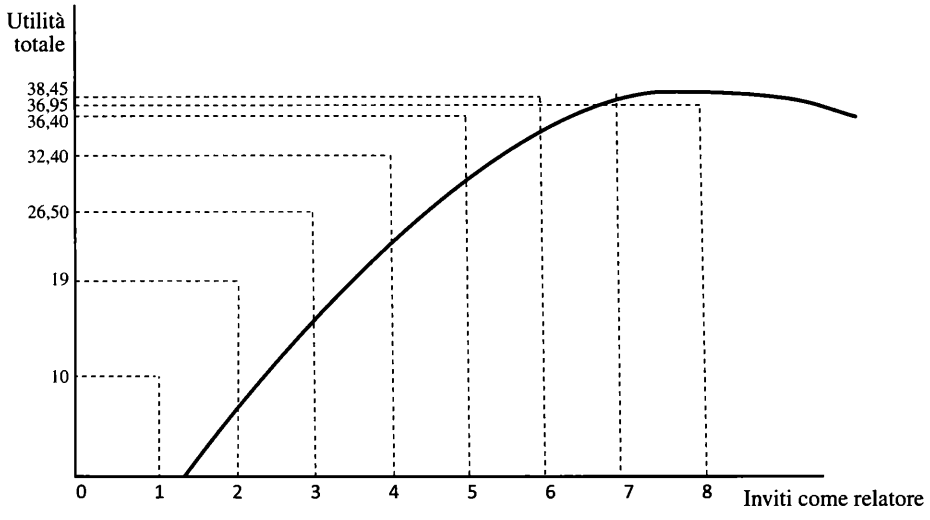

Figura 7 – Diagramma dell'utilità totale.

Se, invece, riportiamo sull'ascissa la partecipazione alle conferenze come relatori invitati, ma sull'ordinata l'utilità marginale, abbiamo il grafico della Figura 8.

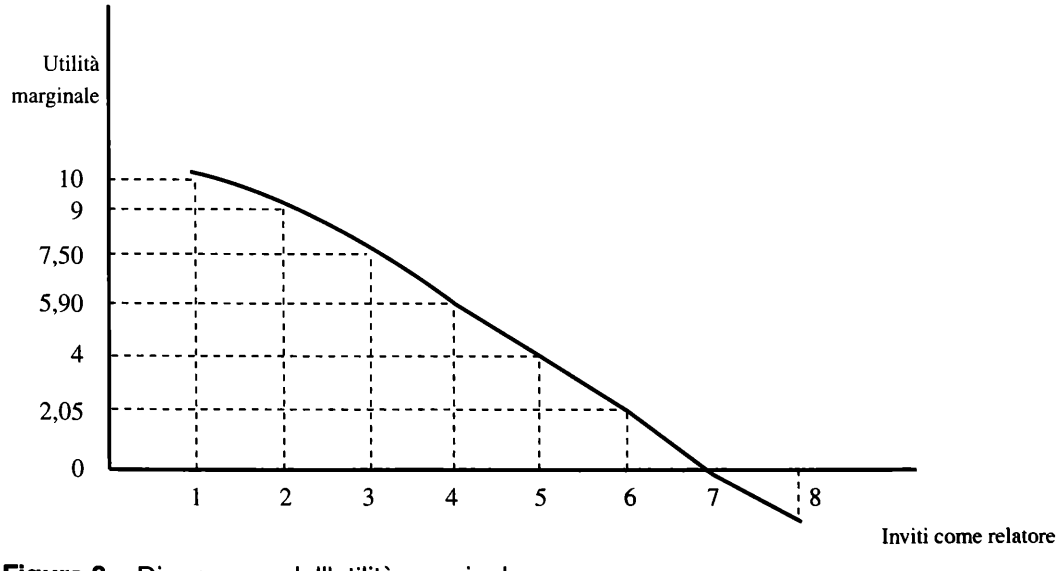

Figura 8 – Diagramma dell'utilità marginale.

Dai due diagrammi si deducono le proprietà precedentemente annunciate: all'aumentare degli inviti alle conferenze come relatore, l'utilità totale cresce, ma in misura via via minore, cioè a saggio decrescente. L'utilità marginale, quindi, è decrescente.

Nel punto in cui la curva della Figura 7 diventa orizzontale (dal 6° al 7° invito) l'utilità totale è massima e l'utilità marginale è uguale a 0. Se la partecipazione ai convegni viene spinta al di là di questo punto, l'utilità totale diminuisce e quella marginale diventa negativa.

La posizione e la ripidità delle curve sono date dalle preferenze della persona e variano da soggetto a soggetto, però l'andamento delle curve è uguale per qualunque individuo, poiché per tutti è valida la legge dell'utilità marginale decrescente.

Questi grafici sono basilari e diventano sempre più complessi, man mano che l'individuo consuma più beni o ambisce a ottenere più risorse contemporaneamente. Gli economisti ricorrono alle formule matematiche e alle curve di indifferenza per rappresentare graficamente l'equilibrio del consumatore, ma a noi interessa cogliere la logica di fondo dei vari approcci della teoria della scelta razionale, secondo cui l'individuo, che si tratti di decidere se sposarsi, divorziare, fare figli o iscriversi all'università, calcola, continuamente, ciò che è utile per lui in base alle proprie preferenze soggettive. Non soltanto i beni materiali, come il cibo, ma anche quelli immateriali, come la bellezza, vengono scambiati in base alla legge della domanda e dell'offerta. Ad esempio, alcuni sociologi notano che esiste un «mercato matrimoniale», in cui è frequente, come vedremo studiando Peter Blau, che gli uomini ricchi e potenti abbiano le donne più giovani e belle o, se si preferisce, che le donne più giovani e belle abbiano gli uomini più ricchi e potenti. Ciò accade perché la bellezza è una merce e, come tale, ha un prezzo elevato, che viene scambiata con un'altra merce altrettanto rara e preziosa, come il denaro e il potere.

Le proposizioni di Homans

La società si fonda sull'analisi costi-benefici

Per Homans, la società è una rete di scambi, fondata sull'analisi costi-benefici.

Secondo Homans, gli individui interagiscono per scambiare beni, materiali e immateriali, con cui soddisfare i loro bisogni, che possono essere di natura pratica, come i servizi, o di natura psicologica, come l'amore, il prestigio, il riconoscimento, l'approvazione e così via. Abbiamo già incontrato questa idea in Simmel, che però Homans, sotto l'influenza di Burrhus Skinner, mutila di un elemento fondamentale: la complessità dell'interpretazione soggettiva. Homans si definì un «riduzionista psicologico» e affermò, sotto l'influenza di Pareto, che le proposizioni della sociologia dovrebbero derivare logicamente dalle proposizioni generali della psicologia. Occorre però precisare che la psicologia a cui si riferisce Homans è la psicologia comportamentista del suo amico Skinner.

Il comportamentismo applicato alla sociologia

Non a caso, *Le forme elementari del comportamento sociale* non si apre con una teoria sull'uomo, bensì con una teoria sul piccione.

Scrive Homans:

> Immaginiamo dunque un ingenuo e inesperto piccione nella sua gabbia in laboratorio. Uno degli atti compresi nel repertorio innato di comportamenti con cui esso è solito esplorare il suo ambiente è quello di beccare. Mentre il nostro piccione va in giro per la gabbia beccando qua e là, gli capita di colpire un dischetto rosso, al che lo psicologo in attesa, o magari una macchina automatica, gli dà del cibo. I dati dimostrano che la probabilità che il piccione esegua nuovamente tale comportamento – la probabilità cioè che esso non si limiti a beccare, ma becchi specificamente il dischetto – viene così ad aumentare. Nel linguaggio di Skinner, il comportamento del piccione quando becca il dischetto è un *operante*; questo operante è stato *rafforzato*; il cibo è il *rafforzatore* o *agente rafforzante*; ed il piccione è stato sottoposto ad un *condizionamento operante*. Casomai preferissimo un linguaggio più familiare, potremmo dire che il piccione ha appreso a beccare il dischetto perché è stato premiato quando si comportava in tal modo[64].

Ancor più importante è il brano in cui Homans circoscrive il proprio campo di indagine e rivela la propria metodologia. Skinner si è occupato del comportamento del piccione che becca il dischetto e non di come il piccione abbia imparato a compiere il gesto. Homans precisa che intende procedere esattamente come Skinner: egli non si occupa dell'apprendimento dell'uomo, ma soltanto del suo comportamento: «Abbiamo detto che il piccione ha appreso a beccare il dischetto, ma non abbiamo necessità di soffermarci sull'apprendimento. Una volta che il comportamento sia stato appreso, uno psicologo come Skinner non ha più interesse a come sia stato appreso. [...] La stessa cosa vale per noi in questo volume: saremo interessati meno a come gli uomini apprendono ciò che fanno che ciò che fanno dopo averlo appreso, e questo delimita notevolmente quello che abbiamo da dire»[65].

Homans sostiene che il comportamento di una persona sia influenzato dal modo in cui è stato ricompensato in passato, in base ai seguenti principi:

> *Quanto più spesso un comportamento è stato ricompensato, tanto più è probabile che venga ripetuto.*
>
> *Quanto più un determinato ambiente risulta collegato a un comportamento ricompensato, tanto più è probabile che quell'ambiente venga ricercato.*
>
> *Quanto più preziosa è la ricompensa per un dato comportamento, tanto più è probabile che questo venga ripetuto.*
>
> *Quanto più spesso esigenze e desideri vengono soddisfatti tantomeno si dà valore a ogni ulteriore ricompensa.*

Homans pensa, altresì, che, quando un comportamento non riceve la ricompensa attesa, oppure riceve un castigo inatteso, l'individuo vada in collera e tenda ad assumere un atteggiamento aggressivo.

La teoria del potere di Homans

Uno degli aspetti più interessanti del pensiero di Homans è la sua concezione del potere come *capacità di fornire prestazioni considerate desiderabili per la loro rarità*. Chiunque abbia un bene molto richiesto finisce per avere un potere su qualcun altro grazie allo scambio. Tuttavia, la rarità oggettiva, precisa Homans, non è ciò che conta di più. Alcune persone sanno fischiare in modo inimitabile, spiega Homans, ma non per questo potrebbero utilizzare il fischio come base di potere, a meno che la capacità di fischiare non diventi improvvisamente richiesta per un

concerto. Ricorrendo alla teoria economica, Homans conclude che il valore di una prestazione è determinato dal rapporto tra la domanda e l'offerta.

Peter Blau e la dinamica della burocrazia

Peter Blau ha conseguito il dottorato alla Columbia University nel 1952 sotto la guida di Merton. È stato professore di sociologia all'università di Chicago dal 1953 al 1970, anno in cui tornò alla Columbia University di New York come professore emerito, e presidente dell'American Sociological Association nel 1973. Nato a Vienna, in una famiglia ebraica, la sua giovinezza fu afflitta dal nazismo. A diciassette anni, fu arrestato e condannato a dieci anni di carcere per avere scritto articoli e distribuito un giornale clandestino socialista contro il governo fascista in Austria, guidato da Kurt Schuschnigg (1934 al 1938). Non scontò la pena grazie a un'amnistia decisa dal cancelliere austriaco per festeggiare i successi del nazismo. Dopo l'annessione nazista dell'Austria, scappò, ma fu arrestato al confine con la Cecoslovacchia, dove fu tenuto sotto custodia per tre mesi e torturato. Rilasciato, si rifugiò a Praga, dove visse per un anno, ma quando Hitler invase la Cecoslovacchia scappò in Francia, dove fu arrestato e inviato in un campo di lavoro a Bordeaux. Tratto in salvo, si imbarcò per gli Stati Uniti. I suoi genitori morirono ad Auschwitz nel maggio 1942, quando Blau conseguiva la sua prima laurea. Iniziò a tenere discorsi pubblici in favore dello sbarco in Europa dell'esercito americano, in cui egli stesso si arruolò per quattro anni. Grazie alla sua conoscenza del tedesco, fu impiegato negli interrogatori contro i nazisti[66].

Le dinamiche della burocrazia

Il suo primo libro è *La dinamica della burocrazia* (1955), uno studio delle relazioni interpersonali in due agenzie governative, in cui scopre che il ritmo del lavoro è controllato da un gruppo interno informale, composto per lo più dai «vecchi del mestiere», che indicano il da farsi ai nuovi venuti, ricevendo in cambio rispetto, considerazione e deferenza[67]. Blau si concentra anche sull'impegno con cui gli impiegati cercano di fare colpo gli uni sugli altri durante i primi incontri per innalzare il loro valore di scambio e rendersi desiderabili.

Dopo avere indicato in Homans il suo punto di riferimento[68], Blau trova che i funzionari più competenti, potendo contare sulle loro conoscenze tecniche come risorsa per integrarsi sul luogo di lavoro, dedicano un impegno minore a stabilire relazioni sociali con i colleghi, a differenza dei funzionari meno competenti, che, invece, si danno un gran da fare per aumentare la cerchia delle loro amicizie e il numero delle interazioni. Blau spiega questo comportamento con il fatto che chi possiede competenze particolarmente rare non deve faticare troppo per integrarsi nell'ambiente di lavoro, perché trova sempre un certo numero di persone che hanno bisogno di lui e chiedono di incontrarlo. Il funzionario competente, proprio perché possiede conoscenze utili al lavoro di tutti, gode anche di prestigio: farsi vedere in sua compagnia è considerato un vanto. Di contro, i colleghi meno qualificati devo essere abili e strategici nella costruzione di relazioni interpersonali per raggiungere un buon livello di integrazione sul luogo di lavoro. In sintesi, si tratta di uno scambio sociale basato su risorse diverse. Tutti vogliono sentirsi integrati,

con la differenza che alcuni scambiano competenze in cambio integrazione, mentre altri offrono simpatia, gentilezza e convivialità. Blau considera due variabili principali nel suo «studio di caso» (*case study*): il livello di efficienza e la frequenza di interazione. I funzionari altamente efficienti tendono a essere più contattati dai colleghi che non quelli meno efficienti. Blau sfoggia i propri dati e mostra che i primi sono avvicinati, in media, ogni 11 minuti; gli altri ogni 19 minuti. Blau registrò tutti i contatti che ogni membro del settore Y aveva avuto con chiunque altro nell'ufficio, durante 30,5 ore di osservazione sociologica. Non prese in considerazione, nel conto complessivo, né la lunghezza, né il contenuto dello scambio. Il numero totale di interazioni osservate fu 2.189. In media un funzionario aveva 8,3 contatti all'ora, 5,1 dei quali erano incontri con alti funzionari del settore. Le interazioni includevano sia saluti e brevi conversazioni private, sia consultazioni e altre attività ufficiali.

Blau individuò quattro dati semplici:

1) il numero totale di contatti che un individuo aveva all'ora;
2) il numero di contatti che un individuo provocava all'ora;
3) il numero di contatti che ogni individuo riceveva all'ora (i contatti provocati dall'altro partecipante allo scambio);
4) la proporzione dei contatti totali causati dall'individuo stesso, che fornisce un indice della sua iniziativa nell'interazione sociale.

Nelle parole di Blau:

> Non è sorprendente che i funzionari particolarmente abili fossero contattati frequentemente. Essi potevano fornire la miglior consulenza ed erano anche molto stimati nel gruppo, dove la competenza professionale era molto valutata. I colleghi avvicinavano gli esperti molto spesso, non solo per chiedere loro consiglio, ma anche per cercarne la compagnia, dato che accompagnarsi a una persona rispettata è generalmente ambito. La frequente partecipazione all'interazione faceva sì che quasi tutti gli esperti fossero da considerarsi membri ben integrati del gruppo.
>
> La semplice abilità, però, non garantiva l'integrazione. I due esperti considerati non cooperanti dai colleghi erano generalmente poco apprezzati e avevano pochi contatti. Per essere accettato, l'esperto doveva dividere i vantaggi della sua abilità superiore con gli altri. Il funzionario molto competente, purché desideroso di aiutare i colleghi, era spesso coinvolto in discussioni a conversazioni private, e così si integrava senza dover prendere molte iniziative sociali.
>
> Il funzionario meno competente, invece, non diventava membro integrato del settore Y senza uno sforzo speciale. Dato che non poteva rendersi popolare fornendo pareri, aveva meno contatti e probabilmente provava un maggior bisogno di migliorare le sue relazioni interpersonali. Come risultato, i funzionari meno competenti tendevano a prendere più iniziative nelle loro interazioni sociali nell'ufficio, di quanto facessero gli altri, e coltivavano anche relazioni informali con i colleghi nel tempo libero[69].

Da questa ricerca di Blau possiamo ricavare che i colleghi più socievoli e affabili sul posto di lavoro non sono necessariamente quelli che hanno il carattere migliore: sono semplicemente quelli meno bravi e talentuosi, i quali cercano di placare le loro ansie, derivanti da carenze professionali o mancanza di conoscenze ambite,

aumentando la cerchia degli amici intorno a sé con un investimento considerevole di tempo nelle relazioni sociali, inclusa la partecipazione a tutti gli eventi mondani, ludici e ricreativi. Come appare evidente, si tratta di un approccio squisitamente sociologico: il modo di interagire non viene ricondotto al carattere o alla personalità, ma al ruolo e alle risorse, materiali e immateriali, di cui l'individuo dispone sul luogo di lavoro. A tale riguardo, è interessante riportare le osservazioni sulle interazioni a mensa durante la pausa pranzo, in cui Blau vede il momento migliore per stabilire facilmente contatti informali con i colleghi.

Molti funzionari attribuivano grande importanza a questo momento di cameratismo e stavano bene attenti a tornare in ufficio prima di mezzogiorno per non rimanere soli a pranzo. Blau costruisce un *indice dell'entità delle relazioni informali* di ogni funzionario sulla base della registrazione di tutti gli incontri per il pranzo, in un periodo di due settimane, trovando che i funzionari meno competenti tendevano ad avere relazioni informali più estese degli altri. I dati mostrano una contraddizione: come mai i colleghi meno competenti e meno ambiti hanno un maggior numero di interazioni informali rispetto agli esperti competenti e molto ambiti? Dal momento che i secondi sono più cercati e richiesti dei primi, il dato dovrebbe essere invertito. Blau spiega questa apparente anomalia distinguendo tra *relazioni nel tempo libero* e *relazioni in ufficio*. Nel tempo libero, i meno esperti sono, per l'appunto, più liberi di interagire e di dare il meglio di sé nella costruzione di relazioni sociali. Tuttavia, il fatto che il funzionario meno competente abbia molti amici non implica che, una volta tornato in ufficio, venga contattato dai colleghi. Un funzionario può avere molte *relazioni nel tempo libero* e, nello stesso tempo, *relazioni in ufficio* relativamente scarse. In effetti, la spiegazione di Blau è dotata di rigore logico: se abbiamo un collega che ci fa ridere e divertire, lo cercheremo nei luoghi in cui è consentito trastullarsi, ad esempio a mensa, e non in ufficio, dove bisogna essere concentrati e lavorare. Blau trova che esiste un rapporto inversamente proporzionale tra la qualità delle competenze possedute da un funzionario e il numero delle sue relazioni informali. Detto altrimenti, maggiori sono le competenze del funzionario minori sono le sue relazioni informali.

Le osservazioni di Blau sono molto interessanti:

> Il maggior bisogno dei funzionari meno competenti di migliorare la loro posizione nel gruppo, dato che non si integravano facilmente mediante l'interazione in ufficio, li spingeva a mantenere relazioni informali particolarmente estese nel loro tempo libero. Essi pranzavano in gruppi più allargati che non gli esperti, e facevano grandi sforzi per sistemare i loro impegni di lavoro in modo da essere costretti a mangiare soli il più raramente possibile. Le relazioni informali che il funzionario aveva stabilito durante l'intervallo del pranzo influenzavano la sua partecipazione all'interazione sociale dell'ufficio. La maggior parte di coloro che avevano abbondanti relazioni informali ricevevano un numero relativamente minore di contatti [...]. Si presume che ove ci siano notevoli relazioni interpersonali, aumenti l'integrazione dell'individuo nel gruppo, e cioè egli venga accettato dagli altri come uno di loro. Ci si potrebbe anche aspettare che la competenza fosse in relazione all'integrazione in un gruppo formato da individui che tenevano in grande considerazione la competenza e avevano modo di apprezzare i consigli degli esperti. Dato che il numero di contatti dei quali si era oggetto era il solo aspetto di interazione correlato sia all'entità di relazioni informali, sia alla competenza, esso può

essere considerato un indice di integrazione nel gruppo. Si noterà che la competenza e la portata delle relazioni informali, sebbene entrambe direttamente correlate all'integrazione, erano inversamente proporzionali tra di loro. Ciò suggerisce l'esistenza di due mezzi alternativi per diventare un membro integrato del gruppo. Gli esperti attiravano i loro colleghi con la loro maggiore abilità e si integravano con la semplice cooperazione, senza dover esercitare un grande sforzo sociale a questo scopo. I funzionari meno competenti erano più portati a stabilire notevoli relazioni informali, dato che anche questo rendeva un individuo desiderabile come compagno e quindi membro integrato del gruppo. Il significato di questi meccanismi alternativi di integrazione può essere illustrato paragonando i modelli di interazione dell'ufficio federale con quelli dell'ufficio statale[70].

Blau trova che i gruppi di lavoro da lui studiati siano particolarmente coesi grazie all'esistenza di due strategie diverse che consentono di raggiungere l'obiettivo dell'integrazione. Se le occasioni di incontro informale venissero cancellate, i funzionari meno competenti si troverebbero in una situazione di svantaggio, poiché loro risorsa principale per essere accettati, la socievolezza, verrebbe neutralizzata: «L'esistenza di due diversi modi per essere accettati permetteva alla maggior parte dei funzionari di raggiungere una posizione integrata nel gruppo; di qui la sua alta coesione sociale»[71].

Blau non manca di cogliere le eccezioni: un funzionario molto competente, ad esempio, era particolarmente attento alla cura delle relazioni informali e, non a caso, era il più amato e stimato di tutti, fino a diventare il capo informale del gruppo di lavoro. I suoi consigli lavorativi erano seguiti con solerzia e agiva anche come rappresentante e tutore degli interessi dei colleghi, che, all'occasione, difendeva, giustificando le loro presunte mancanze: «Per esempio, durante una riunione, il supervisore criticò il rendimento di alcuni funzionari, escludendo chiaramente gli esperti dalla sua critica. Ciò nonostante, questo funzionario [molto amato] parlò in difesa del gruppo e spiegò che non si poteva incolpare i funzionari per queste deficienze, dato che esse dipendevano da una norma legale che limitava la loro sfera d'azione. Generalmente la grande considerazione con cui era trattato, rendeva i suoi consigli e le sue opinioni autorevoli tra i colleghi ed anche tra i superiori»[72].

Scambio e potere nella vita sociale

Exchange and Power in Social Life, pubblicato nel 1964, è il contributo diretto di Blau alla teoria dello scambio.

Inizieremo la nostra discussione con un brano in cui Blau, avvalendosi anche delle sue precedenti ricerche sulla dinamica della burocrazia, mette a punto le sue idee fondamentali sullo scambio e il potere. Il suo obiettivo, adesso, non è la ricerca empirica, ma l'individuazione di una serie di principi generali con cui analizzare tutti i rapporti sociali. Una volta elaborata la teoria, Blau intende utilizzarla per spiegare il legame micro-macro, cioè il passaggio dall'interazione faccia a faccia tra due individui alla costruzione di grandi strutture sociali.

Il lettore noterà la centralità attribuita alla legge dei rendimenti decrescenti:

L'importanza della legge dei rendimenti decrescenti

Il principio basilare sottostante il concetto di scambio potrebbe essere brevemente sintetizzato. Un individuo che fornisca servizi gratificanti a un altro individuo lo obbliga. Per scaricare questa obbligazione, il secondo deve fornire benefici a sua volta. [...] Se entrambi attribuiscono un valore a ciò che ricevono dall'altro, entrambi sono inclini a fornire più servizi per incentivare l'altro ad aumentare la sua offerta ed evitare di indebitarsi. Tuttavia, nel momento in cui entrambi ricevono piuttosto malamente quantità crescenti dell'assistenza di cui avevano bisogno originariamente, il loro bisogno di ulteriore assistenza tipicamente declina. Il profitto derivante dallo scambio diminuisce con il numero degli scambi; in termini tecnici, l'utilità marginale di quantità crescenti di benefici infine diminuisce. Se noi, ad esempio, abbiamo bisogno di aiuto nel lavoro, cinque minuti dell'assistenza di un esperto hanno molto valore per noi, e altri cinque minuti sono probabilmente altrettanto preziosi, ma una volta che egli ci abbia aiutati per mezz'ora, altri cinque minuti del suo tempo sono indubbiamente meno importanti dei primi cinque. Infine, l'utilità marginale decrescente di benefici addizionali non vale più il costo di ottenerli, e il punto in cui ciò si verifica per entrambi gli associati, spesso dopo alcuni aggiustamenti nella proporzione con cui si scambiano i servizi, governa il livello delle transazioni più vantaggiose per entrambi fino al punto in cui il volume dello scambio tra loro diventa presumibilmente stabile. Sebbene le considerazioni personali – per esempio, il desiderio di non inimicarsi un collega – modifichino queste decisioni razionali, simili fattori possono anche essere presi in considerazione in versioni più complesse del modello di base, perlomeno in linea di principio. Per illustrare questi processi, prendiamo il caso dell'associazione di un nuovo membro di una professione con uno stimato collega che ha maggiore anzianità di servizio. Il nuovo arrivato è beneficiato dalle stimolanti discussioni specialistiche del collega anziano su questioni professionali, e dalla disponibilità del più anziano a trattarlo come un collega, che simbolizza la sua accettazione come professionista a tutti gli effetti. Egli ricambia con la sua ammirazione deferente, che è gratificante per il più anziano. La gratificazione che il più anziano ricava dall'essere ascoltato con grande rispetto lo spinge a dedicare una parte del suo tempo limitato all'associazione, ma la sua gratificazione non è proporzionalmente accresciuta se egli estende il periodo in cui l'altro ammira le sue opinioni di esperto da mezz'ora al giorno a svariate ore quotidianamente. Inoltre, più tempo il collega anziano dedica all'associazione, più costoso diventa per lui restringere ulteriormente il tempo di cui dispone per altre attività. Di conseguenza, egli sarà incline a limitare il tempo che spende nelle discussioni con il collega più giovane fino al punto in cui il sostegno che riceve dalla sua ammirazione prevale ancora in importanza sui vantaggi perduti sottraendo tempo ad altre attività. A questo punto, tuttavia, il collega più giovane potrebbe ancora beneficiare di un'ulteriore [tempo di] associazione con il collega più anziano. Dal momento che la sua ammirazione non è sufficiente ad aumentare il tempo di associazione, il collega più giovane deve sforzarsi di fornire ricompense aggiuntive, per esempio, facendo lavori occasionali per il suo collega più anziano, obbligandolo in tal modo a ricambiare dedicando più tempo all'associazione di quello che le avrebbe dedicato altrimenti. Alla fine, i vantaggi marginali del collega più giovane di associarsi ancora di più con il collega più anziano non prevalgono più sul costo marginale di fornirgli più servizi, e lo scambio tenderà a livellarsi. L'assunto non è che gli individui facciano questi calcoli esplicitamente, ma che questi calcoli impliciti sottostanno ai sentimenti di noia [...] che provocano le loro decisioni di spendere soltanto una certa quantità di tempo insieme[73].

I principi generali dei rapporti sociali

Blau ha individuato una serie di principi generali, sotto la chiara influenza di Homans.

1) *Il comportamento è determinato dal profitto atteso*: un'azione è scoraggiata o incoraggiata a seconda che l'individuo si aspetti di ricevere costi e benefici. Il

profitto è determinato dal guadagno atteso meno i costi. L'individuo interagisce con quelle persone da cui si aspetta di ricevere le gratificazioni maggiori, che possono variare dal semplice piacere dello stare insieme a guadagni di altra natura. Tra i costi dell'interazione, l'individuo calcola anche la quantità di rispetto, di subordinazione e di deferenza che deve dare. In condizioni normali, interagire con persone verso le quali bisogna essere molto deferenti ha un costo alto e un guadagno basso. Un discorso analogo si applica all'interazione tra uomo e donna: uscire con una donna molto ambita e corteggiata può essere afflittivo per un uomo che abbia poche risorse da scambiare e che, pertanto, verrebbe a trovarsi in una condizione di forte subordinazione. Questo aiuta a comprendere come mai le persone tendono a interagire con persone di *status* grosso modo equivalente. Anche nell'amicizia, uno scambio troppo sbilanciato nella deferenza induce la parte più debole a fuoriuscire dalla relazione o a non stabilirla affatto. Blau recupera la tesi di Homans sull'utilità marginale: una donna che abbia molti corteggiatori avrà una scarsa o forse nessuna utilità nel dare inizio a una nuova amicizia con un uomo ordinario. Tuttavia, questi principi conoscono delle eccezioni. In alcuni contesti lavorativi, capita che non sia possibile sottrarsi all'amicizia con persone di *status* inferiore.

2) *La norma della reciprocità*: Blau si domanda come mai le persone non si limitino a incassare le ricompense e sparire con il bottino senza dare niente in cambio. Blau risponde che lo scambio è un processo sociale retto dalla norma della reciprocità. Ogni trasgressione a questa regola comporta una sanzione da parte del gruppo. Il fatto che nello scambio sociale, a differenza di quello economico, la reciprocità non preveda di definire con precisione quale sia l'oggetto da restituire, fa sì che lo scambio svolga un'importante funzione integrativa: essere riconoscenti per avere ricevuto un dono implica il mantenimento di un legame nel tempo, che sfocerà in un comportamento benefico del debitore. Se il debitore violerà l'obbligo della reciprocità, non potrà aspettarsi altri doni futuri, provocando la rabbia del creditore; se ricambierà la fiducia, rinnoverà il legame con il benefattore. La norma della reciprocità fa da sfondo a tutti gli scambi.
3) *La norma dello scambio equo*: secondo Blau, le persone si arrabbiano quando pensano che qualcuno abbia ottenuto più ricompense di quel che merita e si sentono in colpa quando pensano di ricevere una ricompensa immeritata. La norma dello scambio equo prevede che ognuna ottenga la ricompensa che merita e, ovviamente, è una norma molto diversa da quella che Marx ipotizzava per la società comunista, in base alla quale ognuno avrebbe ricevuto in base ai propri bisogni. Chi più dà più merita in termini di prestigio, denaro o potere.
4) *Scambi equilibrati in alcune relazioni sociali tendono a produrre scambi squilibrati in altre relazioni*: quando l'individuo entra in una relazione, si preoccupa di scambiare in modo equilibrato, ma questo gli richiede un investimento di risorse che deve sottrarre da altre relazioni. Ne consegue che la ricerca dell'equilibrio da una parte produce uno squilibrio dall'altra, che può

innescare una dinamica conflittuale. Si immagini, per citare un nostro esempio, uno studente che si sia allontanato da casa per frequentare l'università. I nuovi compagni di studio gli chiederanno le giuste ricompense per lo scambio in cui è coinvolto, come, ad esempio, il tempo necessario per divertirsi insieme o le giuste attenzioni nelle difficoltà. Questo tempo, però, lo studente fuori sede dovrà sottrarlo agli amici rimasti nella sua città natale. Il tempo, che è una risorsa scarsa, può essere utilizzata negli scambi e, pertanto, può essere conteso e scatenare dispute. Il conflitto ha un ruolo importante nella teoria di Blau. Anche la rabbia e l'aggressività possono essere scambiate in base al principio della reciprocità. Scaricare la propria rabbia su un amico, accusandolo di avere violato la norma della reciprocità, significa infliggerli un costo. Da parte sua, l'amico colpito dalla rabbia si troverà costretto a operare un nuovo calcolo costi-benefici per capire se gli convenga ancora portare avanti un'amicizia in cui vede ridursi i guadagni della relazione.

Squilibrio nello scambio e conflitto

In sintesi, uno scambio ineguale genera una relazione di potere, che contiene sempre un conflitto potenziale. Se uno scambio tra due persone è ineguale, allora una delle due è in una posizione subalterna. Lo squilibrio nello scambio può generarsi improvvisamente o gradualmente; casualmente o intenzionalmente. In altri casi, invece, la relazione nasce squilibrata. È il caso della relazione sbilanciata tra due amanti, in cui uno dei due dimostri di avere un'utilità minore a conservare l'unione. Blau cita la donna avvenente che, poco coinvolta sentimentalmente, si avvantaggia dello scambio ineguale per sfruttare economicamente l'uomo a cui è legata, ma anche l'uomo che soggioga la donna sessualmente. Facendole temere di poterla lasciare in qualunque momento, o di smettere di cercarla a piacimento, l'uomo può piegare la resistenza della donna e ottenere i suoi favori sessuali: «Più un individuo è innamorato di un altro, più è probabile che sia ansioso di compiacere l'altro. L'individuo che è meno profondamente coinvolto in una relazione amorosa, pertanto, è in una posizione di vantaggio, dal momento che la più grande preoccupazione dell'altro nel proseguire la relazione lo rende dipendente»[74] e gli dà meno potere nella relazione. Lo squilibrio nello scambio crea uno squilibrio nel potere (*imbalance of power*): «L'individuo, il cui affetto spontaneo per l'altro è più forte, deve acconsentire ai suoi desideri e fare sforzi speciali per accontentarlo. Un simile squilibrio di potere e di scambi estrinseci è spesso la fonte principale e rimane la base dei reciproci legami amorosi. Per cui, l'amante che non esprima affetto incondizionato guadagna un vantaggio anticipato nella relazione interpersonale stabilita»[75].

La classificazione delle ricompense

Il denaro

Un altro contributo di Blau riguarda la classificazione del tipo di ricompense che gli individui possono dispensare in una relazione. Queste ricompense sono il *denaro*, l'*approvazione*, la *stima* e l'*obbedienza*. Il *denaro*, scrive Blau, è il mezzo meno spendibile nelle relazioni sociali. In effetti, quasi mai compriamo l'amicizia

o la compagnia degli altri. Tuttavia, si potrebbe osservare che esistono varie strategie per avvicinare gli altri con il denaro nella vita quotidiana. L'individuo facoltoso può organizzare feste, pagare cene e aperitivi e molto altro. In questo caso, il denaro viene utilizzato in modo per lo più indiretto. Non viene dato direttamente alla persona per farla entrare in una relazione, ma la persona viene posta nella condizione di beneficiarne. A ogni modo, Blau ritiene che, nella vita in società, le ricompense più utilizzate siano le ultime tre.

Per quanto riguarda l'*approvazione*, Blau si riferisce alla stima e all'appartenenza al gruppo.

La stima

Per quanto riguarda la *stima*, Blau si riferisce al dare deferenza agli altri. In effetti, questa è una delle strategie più efficaci e diffuse, con cui un individuo dallo *status* sociale inferiore può avvicinarsi a un altro di *status* sociale superiore, coinvolgendolo in una relazione di scambio. Il successo di una simile strategia, però, dipende da una molteplicità di fattori. Uno di questi ha a che vedere con la legge dei rendimenti decrescenti, che non abbandona mai la scena. Se l'individuo gode già di grande ammirazione, troverà poco utile avviare una nuova relazione con una persona a lui inferiore nello *status*: disponendo già di una grande quantità di deferenza, una nuova unità di quello stesso bene avrà, per lui, un valore molto basso o forse inesistente. Se, invece, si tratta di una persona senza estimatori, o che li abbia persi dopo averli avuti, potrà trovare una gratificazione nell'accettare la deferenza del nuovo venuto. L'uomo stimato viene a trovarsi nella stessa condizione della donna avvenente: può scegliere tra estimatori differenti e tenderà a frequentare gli estimatori più prestigiosi giacché anche la stima ha un valore diverso in base alla sua fonte. Una cosa è essere stimati da un letterato prestigioso e un'altra cosa è essere stimati da un operaio: entrambi conferiscono stima, ma la stima del primo ha un valore di scambio sociale superiore alla stima del secondo. Torniamo, per un istante, al capitolo su Comte: il lettore ricorderà che Coser non rimprovera a Comte di essere stimato, ma di essere stimato da persone di *status* sociale molto basso. Che cosa possiamo aggiungere alla riflessione di Blau? Ad esempio, che, come insegna la vicenda di Comte, non tutta la stima comporta una crescita del prestigio sociale del destinatario. Al contrario, c'è una stima che danneggia il prestigio sociale e una stima che lo accresce.

L'obbedienza

Infine, l'*obbedienza*, che potremmo definire l'«ultima risorsa». Quando un individuo non ha altre risorse appetibili da scambiare, può sottomettersi. La sottomissione, ovviamente, può avere una gradazione e andare dalla prostrazione all'obbedienza dignitosa. Questa variazione, generalmente, dipende da chi riceve l'obbedienza e dal valore che questi attribuisce a un'ulteriore quantità di questo bene: la legge della marginalità decrescente, ancora una volta, è l'ago della bilancia. Ovviamente, noi sappiamo che il rapporto tra l'obbedito e l'obbediente dipende anche dalla loro personalità e dal loro sistema di valori, ma la teoria dello scambio, essendo influenzata dal comportamentismo di Skinner, non si preoccupa dell'introspezione. In base alla teoria dello scambio ineguale è l'obbedito a guidare la dinamica con l'obbediente, eppure la vita sociale può riservare sorprese interessanti. Può capitare, infatti, che l'obbedito si prostri all'obbediente, a causa di un momento di particolare difficoltà, in cui vede svanire il proprio seguito personale.

Capita spesso ai potenti che cadono in disgrazia. Ma anche queste situazioni paradossali non possono che essere molto transitorie, giacché l'obbediente non troverà più conveniente offrire la propria obbedienza a un obbedito che abbia perso ogni potere. Mentre la prostrazione dell'obbediente può diventare un fatto permanente, quella dell'obbedito è soltanto un fatto occasionale.

La combinazione tra domanda e offerta

La combinazione tra la domanda e l'offerta di risorse crea le seguenti alternative:

1) quanto più scarse sono le fonti di ricompensa dell'attore A, tanto più l'attore A sarà dipendente da una data fonte di ricompensa. Per citare un esempio che non si trova in Blau, possiamo immaginare la condizione di un uomo in difficoltà che tragga le proprie ricompense da una sola istituzione caritatevole, che diventa l'unico luogo in cui possa trovare comprensione;
2) quanto più numerosi sono i tipi diversi di ricompense che l'attore A riceve da una fonte particolare, tanto più l'attore A è dipendente da quella fonte. Questo principio non è molto diverso dal primo: se l'uomo in difficoltà riceve una grande quantità di ricompense da una sola istituzione caritatevole, egli sarà legato a quella istituzione da molti tentacoli;
3) maggiore è l'incertezza dell'attore circa la possibilità che una situazione particolare gli procuri una ricompensa, e minori sono le alternative a sua disposizione per ricevere questa ricompensa, tanto più l'attore A è in una condizione di dipendenza. È la tipica situazione in cui si trova l'individuo che non abbia alternative o, se si preferisce, che non abbia possibilità di scelta. Anche se non è sicuro di trovarsi in una situazione che lo ricompenserà, finisce per essere ugualmente molto dipendente.

Proviamo a riassumere alcuni punti decisivi.

Le funzioni fondamentali dello scambio sociale

Per Blau, lo scambio sociale svolge due funzioni fondamentali: creare vincoli di amicizia e rapporti di potere. Richiamandosi agli studi di Goffman, Blau afferma che la capacità di gestire le impressioni e, quindi, di apparire in una luce positiva agli occhi degli altri è importante perché innalza il valore di scambio dell'individuo. Quanto ai rapporti di amicizia, Blau sottolinea che si instaurano tra persone di *status* sociale eguale o molto simili. Negli uffici, il direttore tende a essere più gentile con le segretarie che con i colleghi per paura che questi possano utilizzare l'amicizia per avanzare richieste in proprio favore o per porsi su un piano di parità, che rischia di livellare il rapporto gerarchico. Blau analizza lo scambio anche nei rapporti amorosi e trova che, in amore come nell'amicizia, l'eguaglianza di *status* degli associati prevale nettamente. Le donne molto ambite dagli uomini tendono a essere caute e riflessive prima di prendere impegni, sia perché hanno ampie possibilità di scelta, che non vogliono precludersi frettolosamente, sia perché vogliono dare l'idea di essere contese per mantenere alto il proprio valore di scambio.

Blau ha cercato di includere le strutture complesse nella teoria dello scambio sociale. Egli condivide l'idea che le strutture sociali nascano dal basso, dall'interazione tra gli individui, ma, come Durkheim, ritiene che, una volta nate, abbiano una forza che si impone sui propri «creatori» anonimi. Un'istituzione muove i primi passi nel momento in cui una persona trova conveniente obbedire. Lo scambio tra l'obbedito

e l'obbediente crea un primo embrione di ciò che poi diventerà una struttura sociale attraverso un più ampio processo di aggregazione e di inclusione di individui e gruppi. Il potere emerge dal basso, dall'incontro tra chi offre servizi e chi offre obbedienza. Questo tipo di scambio è ritenuto alla base dell'organizzazione sociale, fin dagli albori dell'umanità. Secondo questa prospettiva, i primi uomini sono usciti dalle caverne con lo scambio. Si può immaginare, infatti, che gli uomini primitivi, innescando la dinamica dell'obbedienza basata sullo scambio di risorse, abbiano finito per creare un'autorità superiore, che, centralizzando sempre più potere, è riuscita a costruire intere civiltà. Troviamo in Blau lo stesso interesse di Coleman. Dopo avere chiarito che il fine del suo libro è quello di elaborare una teoria della struttura sociale, Blau scrive che: «Il problema è di derivare il complesso dai processi più semplici evitando la fallacia riduzionista di ignorare le proprietà emergenti»[76].

La critica di Collins

Blau attribuisce una particolare importanza alla figura del *leader*, la cui competenza, nel campo del lavoro, è concepita come una risorsa indispensabile ai subordinati, che, senza il leader, perderebbero il loro lavoro o, più semplicemente, non lo troverebbero.

Il ruolo marginale del denaro

Uno degli aspetti peculiari dell'analisi di Blau è il fatto di non prendere nella dovuta considerazione il ruolo del denaro. Tutto sommato, sarebbe molto semplice spiegare la nascita di un'organizzazione immaginando che un uomo ricco investa il proprio denaro per assicurarsi l'obbedienza. Secondo Collins, Blau temeva che, enfatizzando il ruolo del denaro e della proprietà privata, avrebbe reso il proprio modello troppo simile a quello di Marx, che non gli era congeniale[77]. Se si fosse focalizzato sul possesso del denaro, Blau avrebbe dovuto spiegare come mai i capitalisti abbiano tanto denaro e proprietà e i lavoratori niente. Blau avrebbe potuto rispondere che i capitalisti sono diventati ricchi con i servizi da loro offerti. Ma in una società capitalistica – continua Collins – una simile spiegazione basata sullo scambio elementare sarebbe apparsa poco plausibile, soprattutto perché avrebbe dovuto misurarsi con la spiegazione concorrente di Marx.

Proviamo a riassumere la tesi di Blau per capire meglio la critica di Collins.

Secondo Blau: a) il potere emerge dagli scambi nei quali un individuo dispone di servizi, a cui l'altra parte ambisce potendo dare in cambio soltanto l'obbedienza; b) chi offre i servizi deve avere un monopolio relativo di quelle ricompense, cioè, non vi sono modi alternativi di ottenerle; c) le ricompense devono essere molto desiderate da parte di chi può offrire soltanto l'obbedienza. Chiarito ciò, la critica di Collins diventa molto chiara. Decidiamo di riportarla integralmente, anche perché più avanti criticheremo la critica di Collins, il quale scrive: «Il caso paradigmatico di Blau è sempre la competenza dei leader; questa è una risorsa necessaria e desiderata dai subordinati che non possono fare il loro lavoro senza di essa, e non c'è nessun luogo alternativo dove ottenerla. Curiosamente, il modello di Blau funzionerebbe meglio se egli considerasse il denaro come la ricompensa centrale nell'ambito delle organizzazioni di lavoro: l'obbedienza verrebbe allora data (cioè,

la vendita della forza-lavoro) in cambio di denaro, che i lavoratori privi di proprietà non hanno e di cui hanno bisogno per vivere. Ciò, tuttavia, porta il modello di Blau scomodamente vicino a quello di Marx, e questo probabilmente è il motivo per cui egli evita tale ovvietà circa la relazione di scambio nella maggior parte delle situazioni di lavoro. Blau – prosegue Collins sempre più critico – non dice nulla sul modo in cui i leader hanno ottenuto il loro monopolio sulle ricompense, ma l'immagine del mondo del lavoro che vuole presentare è quella di un sistema fondamentalmente equo. Egli vuole sostenere che i leader si meritano la loro stima e il loro potere in virtù dei consigli da esperti che danno e dei servizi specialistici che procurano al gruppo, il quale del resto è troppo inesperto o incompetente per procurarseli da sé. Se egli si fosse focalizzato sul denaro, sul suo possesso da parte dei datori di lavoro capitalistici, e sul suo non possesso da parte dei lavoratori privi di proprietà, avrebbe dovuto spiegare in primo luogo come i primi hanno acquisito il loro denaro. Blau, naturalmente, poteva ripiegare sull'affermazione che hanno guadagnato il loro denaro attraverso i servizi da essi procurati; ma questa è una caratterizzazione implausibile dei rapporti di proprietà in una società capitalistica»[78].

Scambio, potere e conflitto

Una delle tesi di Blau è che il potere riesca a ottenere la disponibilità all'obbedienza quando è equo e generoso. Di contro, i movimenti di opposizione, e le ideologie che delegittimano l'autorità, nascono quando il potere è percepito come ingiusto e ingeneroso. Il potere è dotato di generosità quando gli individui hanno la percezione che scambiare con lui sia particolarmente conveniente perché i loro guadagni superano i costi. Dunque, la generosità nasce da una valutazione degli obbedienti, che trovano conveniente scambiare la loro unica risorsa. Come abbiamo visto, il fatto che un leader guadagni di più è la giusta ricompensa per le competenze uniche e preziose di cui dispone. È una concezione molto diversa da quella di Marx, per il quale i capitalisti non potrebbero prosperare senza i lavoratori. Blau sembra affermare il contrario: i lavoratori scambiano obbedienza per competenza. Insomma, la società, in condizioni normali, è governata da uno scambio equo, un dare e avere, che tende all'equilibrio, anche nel rapporto tra capitalisti e lavoratori.

La teoria del potere basata sullo scambio di Blau sembra essere piuttosto irenica e consensuale, ma lo è davvero?

Consenso e conflitto nella società di Blau

Blau attribuisce un peso tutt'altro che trascurabile al conflitto. Anzi, si potrebbe addirittura dire che la sua società sia pervasa dal conflitto, che, nel libro di Blau, sembra presentarsi in due versioni: una versione debole, in cui gli individui competono continuamente tra loro per fare colpo sugli altri e accrescere le relazioni profittevoli in cui sono coinvolti; e una versione forte, in cui le ricompense vengono estorte con la coercizione e le norme vengono violate, dando vita a movimenti di protesta, che possono trasformarsi in rivoluzioni. Se non mettiamo a fuoco che, in Blau, esistono due modi di concepire il conflitto, un modo forte e un modo debole, si ricava l'impressione, a nostro giudizio fuorviante, che la sua concezione della società sia irenica e consolatoria.

Collins ha rimproverato a Blau di essere troppo consensuale e di avere dato poco spazio al conflitto e al ruolo coercitivo del potere.

Vogliamo documentare una tesi diversa.

Nel capitolo IX, intitolato «Opposition», Blau scrive una grande quantità di brani e sviluppa una linea di ragionamento complessiva, che potrebbero tranquillamente collocarlo nella più nobile tradizione della sociologia del conflitto. Nel brano che stiamo per leggere, Blau, ben lontano da una concezione irenica della società, arriva addirittura a fornire una giustificazione morale alle rivolte popolari contro il potere, nei casi in cui questo si regga su uno scambio ingiusto e ingeneroso.

Procediamo con ordine.

Tanto per iniziare, Blau apre il capitolo IX citando un precetto religioso, che ha pochi equivalenti per la durezza con cui giustifica il ricorso alla violenza. Si tratta del passo del Levitico sul dovere morale della vendetta: «E se un uomo farà una lesione al suo prossimo – scrive Blau – si farà a lui come ha fatto all'altro; frattura per frattura, occhio per occhio, dente per dente; gli si farà la stessa lesione che egli ha fatto all'altro». Subito dopo Blau scrive un brano pregnante, in cui indica i casi in cui la violenza contro il potere gli appare giustificabile e condivisibile, e cita Machiavelli, indicandolo come uno dei suoi punti di riferimento intellettuali, il che sembra lasciare poco spazio a una concezione irenica della società.

Odio e cambiamento sociale

Uno degli spunti più interessanti di questa riflessione riguarda il potere che Blau attribuisce al sentimento dell'odio come strumento di cambiamento sociale. In circostanze da specificare, l'odio diventa un fine in sé; assume un valore assoluto, e si trasforma nella misura di tutte le cose, fino a travolgere la logica dello scambio. Quando l'odio si impossessa di un movimento collettivo, spiega Blau, gli individui possono sacrificare i propri interessi personali per appagare un puro desiderio di vendetta. In questi casi, l'odio sovverte le leggi razionali dello scambio. Pur di vedere soffrire la persona odiata, l'individuo può sacrificare i beni accumulati in una vita di scambi. Stiamo cercando di richiamare l'attenzione sul fatto che Blau non concepisce tutta la vita sociale come uno scambio, e non concepisce nemmeno l'individuo come un animale puramente razionale.

Questa nostra interpretazione sembra trovare molte conferme nei suoi libri.

Qualcuno potrebbe obiettare che anche l'odio rientri nella dinamica dello scambio: l'individuo – si potrebbe dire – scambia tutto ciò che possiede in cambio della sofferenza della persona odiata, ma questa spiegazione non sembra sostenibile per due ragioni principali. La prima ragione è che lo scambio implica una reciprocità: reciprocità che viene eliminata alla radice con la distruzione dell'altro. La seconda ragione è che lo scambio è un fenomeno relazionale, che implica la volontà di almeno due persone di entrare in relazione. Va da sé che sopraffare non è scambiare. Lo scambio, spiega Blau, implica la volontà di scambiare sulla base dell'attesa di un ritorno.

Da dove nasce l'idea che Blau abbia avuto una concezione irenica della società? Da un fraintendimento di fondo o, forse, da una mancata lettura di alcune parti fondamentali della sua opera.

Iniziamo dai brani di Blau che possono essere fraintesi.

Blau dichiara di riconoscersi nella tesi di Homans, secondo cui il processo dell'associazione sociale può essere concettualizzato «come uno scambio di at-

tività, tangibile o intangibile, più o meno vantaggioso o costoso, tra almeno due persone». Lo scambio sociale, prosegue Blau, può essere osservato dappertutto, non soltanto nelle relazioni di mercato, ma anche nell'amicizia, in amore e in molte altre relazioni sociali: «I vicini si scambiano favori; i bambini, giocattoli; i colleghi, assistenza; i conoscenti, cortesie; i politici, concessioni; i relatori, idee; le casalinghe, ricette. La pervasività dello scambio sociale induce nella tentazione di considerare tutta la condotta sociale in termini di scambio, ma questo priverebbe il concetto del suo significato distintivo. Le persone fanno cose per paura di altri uomini o per paura di Dio o per paura della loro coscienza, e niente è ottenuto cercando di forzare simili azioni in uno schema concettuale dello scambio»[79]. Fermandoci a questo brano, non sembrano esserci dubbi: la società di Blau è una serena comunità di uomini, che scambiano risorse se ne hanno voglia. Ma poi Blau va avanti e la sua definizione diventa sempre più ristretta, con la conseguenza che la comunità irenica appare assediata dai conflitti.

Il passaggio dall'armonia alla guerra

Vediamo come si verifichi questo passaggio dall'armonia alla guerra.

In primo luogo, Blau delimita il suo concetto, citando due casi non classificabili come scambio.

Il primo caso è l'uomo che dia del denaro a un altro uomo sotto la minaccia di una pistola: sembra uno scambio, la vita in cambio del denaro, ma non lo è. Blau nega che l'estorsione sia un caso di scambio.

Il secondo caso è l'uomo che dia del denaro a un povero: sembra uno scambio, la beneficenza in cambio della gratificazione interiore, ma non lo è. Blau nega che la conformità ai propri valori interiori sia uno scambio. Uno scambio è tale se l'uomo dà i propri soldi al povero in cambio di qualcosa, ad esempio, la gratitudine o la deferenza.

Siamo finalmente arrivati alla definizione di scambio sociale, da cui emerge che Blau non concepisce affatto tutta la vita sociale come uno scambio irenico.

Il brano che stiamo per leggere è importante per più motivi.

In primo luogo, troviamo il chiarimento di Blau su ciò che è scambio e ciò che non lo è.

In secondo luogo, troviamo la teoria di Blau sul legame micro-macro: due individui, avviando uno scambio elementare, danno inizio a un meccanismo che porta alla creazione di gruppi e strutture sociali sempre più complesse.

In terzo luogo, Blau afferma che lo scambio precede le norme sociali. Non sono state le norme morali a dare vita allo scambio; è stato lo scambio a dare vita alle norme morali.

Nelle parole di Blau:

> Il concetto di scambio può essere circoscritto indicando due casi limite. Un individuo può dare soldi a un altro perché l'altro si trova davanti a lui con una pistola nella mano. Mentre questo potrebbe essere concettualizzato come uno scambio di soldi per la vita, sembra preferibile escludere il risultato della coercizione fisica dall'ambito della condotta sociale inclusa nel termine «scambio». Un individuo potrebbe anche dare il proprio denaro perché la sua coscienza esige che aiuti gli svantaggiati e senza aspettarsi alcuna forma di gratitudine da parte loro. Mentre questo potrebbe essere concettualizzato come uno scambio di denaro per l'approvazione interna del super-Io, qui, di nuovo, sembra preferibile escludere la conformità alle norme interiorizzate dall'ambito dello scambio

> sociale. Uno scambio sociale è implicato se un individuo dà i soldi a un uomo povero perché vuole ricevere le espressioni di gratitudine di quell'uomo e la sua deferenza, e [si tratta di uno scambio] se egli smette di fare l'elemosina ai mendicanti che ritirano simili espressioni. «Scambio sociale», come il termine è usato qui, si riferisce alle azioni volontarie di individui che sono motivati dai ritorni che si aspettano di ricevere e che, in effetti, ottengono tipicamente dagli altri. L'azione obbligata dalla coercizione fisica non è volontaria, sebbene l'adeguamento ad altre forme di potere può essere considerato un servizio volontario reso in cambio di benefici che una simile conformità produce, come già indicato. Mentre la conformità ai modelli interiorizzati non cade sotto la definizione di scambio presentata, la conformità alle pressioni sociali tende a comportare scambi indiretti. Gli uomini fanno donazioni caritatevoli non per guadagnare la gratitudine di beneficiari che non vedono mai, ma per guadagnare l'approvazione dei loro pari che partecipano alla campagna filantropica. Le donazioni sono scambiate per l'approvazione sociale, sebbene coloro che beneficiano delle donazioni e coloro che dispensano l'approvazione non siano identici, e il chiarimento della connessione tra i due richiede un'analisi delle strutture complesse dello scambio indiretto, a cui sono riservati i capitoli otto e nove. La nostra preoccupazione qui [in questo capitolo] riguarda gli scambi diretti più semplici.
>
> Il bisogno di restituire i benefici ricevuti al fine di continuare a riceverli serve come meccanismo di partenza dell'interazione sociale e della struttura di gruppo, come Gouldner ha evidenziato. Quando le persone si trovano insieme, e prima che le norme, gli obiettivi o le aspettative di ruolo, si siano cristallizzate tra loro, i vantaggi previsti con l'ingresso nelle relazioni di scambio forniscono gli incentivi per l'interazione sociale, e i processi di scambio servono come meccanismi per regolare l'interazione sociale, alimentando in tal modo lo sviluppo di un network di relazioni sociali e una struttura rudimentale di gruppo. Emergono, da ultimo, le norme di gruppo per regolare e limitare le transazioni di scambio, inclusa la norma fondamentale e onnipresente della reciprocità, che impedisce di scaricare le obbligazioni soggette alle sanzioni di gruppo. Tuttavia, contrariamente a Gouldner, riteniamo che la norma della reciprocità rinforzi soltanto e stabilizzi le tendenze inerenti al carattere dello scambio sociale stesso, e che il fondamentale meccanismo di partenza dei rapporti sociali strutturati si trovi nelle condizioni esistenziali dello scambio, non nella norma della reciprocità. È una condizione necessaria dello scambio che gli individui, al fine di continuare a ricevere i servizi di cui hanno bisogno, adempiano le loro obbligazioni per averli ricevuti in passato. I processi di scambio utilizzano, per così dire, gli interessi personali degli individui per produrre una struttura sociale differenziata all'interno della quale le norme tendono a sviluppare ciò che occorre agli individui per mettere da parte alcuni loro interessi personali per il bene della collettività. Non tutte le costrizioni sociali sono costrizioni normative, e quelle imposte dalla natura dello scambio sociale non lo sono, perlomeno, non originariamente[80].

Nel momento in cui Blau circoscrive lo spazio sociale dello scambio, che, sulla base delle sue definizioni, potremmo definire lo «spazio del consenso», estende, inevitabilmente, lo «spazio del conflitto», come appare evidente nel capitolo IX, in cui Blau spiega che, in preda all'odio, l'uomo può fuoriuscire dalla logica dello scambio e rinunciare a tutti i propri utili, la proprietà, la libertà, la vita, pur di vedere soffrire un proprio simile. Per concludere, Blau è stato criticato per avere descritto il mondo come un luogo troppo pacifico e sereno e per avere postulato un individuo troppo razionale. Entrambe le critiche dovrebbero tenere conto di questo suo brano, in cui spiega come la ritorsione per la sofferenza possa diventare un fine in sé, seconda una propria logica, che, chiaramente, non è la logica dello scambio:

> Il desiderio degli esseri umani di contraccambiare il danno subito spinge a cercare di punire gli altri. Il punto qui non è che le persone ricorrono talvolta alle sanzioni negative per ottenere un vantaggio personale, ma, ben diversamente, *esse a volte dimenticano il proprio interesse personale a causa del forte desiderio di vendetta.* Quando gli uomini sono stati duramente colpiti o seriamente deprivati, grandemente sfruttati o fortemente oppressi, *la ritorsione per la sofferenza che hanno subito tende a diventare un fine in sé, per il bene del quale essi sono desiderosi di sacrificare i propri vantaggi.* Non soltanto l'ostilità alimenta l'ostilità ma la frustrazione e la deprivazione fanno lo stesso, contro quelli che causano sofferenza o a coloro a cui viene attribuita la sua causa. Senza essere attivamente ostili o repressivi, i gruppi al potere spesso provocano l'animosità di altre classi sociali. Se questi gruppi hanno sfruttato gli altri per ottenere un vantaggio, o se la loro posizione superiore riposa su condizioni nella società, che creano pene e deprivazioni per gli altri, gli altri li biasimeranno per la loro miseria, e non senza giustificazioni, dal momento che il potere non può sottrarsi alla responsabilità per le condizioni sociali in cui esso è radicato. È a causa del desiderio per la vendetta basato su tali frustranti esperienze che l'opposizione e la ribellione si sviluppano»[81].

Blau arricchisce questo brano con una serie di citazioni tratte dal *Principe* di Machiavelli, tra cui: «Uno dei più potenti rimedi di cui disponga il principe contro le cospirazioni è di non essere odiato dalla massa popolare». Blau, che continua a parlare per bocca di Machiavelli, aggiunge: «Tra le cause che più facilmente rendono un principe inviso al suo popolo, quella principale... è privarlo di ogni cosa che sia vantaggiosa o utile per lui; questo [il popolo] mai lo dimentica, e alla minima occasione se lo ricorda»[82].

Teoria della privazione relativa e conflitto

Blau non ha una visione ingenua o irenica della società e, tutto sommato, nemmeno dello scambio. Ne dà prova, quando, richiamando la teoria della privazione relativa, scrive che una ricompensa mancata può essere vissuta come una punizione. Lungi dal prendere sotto gamba l'importanza del conflitto, e il ruolo del potere coercitivo, Blau scrive che il desiderio di punire il prossimo emerge non soltanto in situazioni tragiche, caratterizzate dalla privazione assoluta, ma anche nelle situazioni ordinarie della vita quotidiana: «Il desiderio di punire gli altri come ritorsione per avere subito un danno o uno svantaggio dalle loro azioni – scrive Blau – trova espressione non soltanto in situazioni di estrema deprivazione ma anche nella vita sociale di tutti i giorni»[83]. Blau sta dicendo che il conflitto, con il suo potenziale di odio e di violenza, è presente, allo stato latente, in tutte le situazioni e in tutti i contesti sociali. In tal modo, descrive la vita sociale come un'arena piena di conflitti, latenti o manifesti, che possono generarsi anche negli ambienti più pacifici. Per rendere più chiaro questo aspetto del pensiero di Blau, dobbiamo richiamare la teoria della privazione relativa, a cui Blau si riferisce. In *Exchange and Power in Social Life*, Blau cita gli studi sulla privazione relativa contenuti nel libro di Samuel A. Stouffer, *The American Soldier*[84], pubblicato nel 1949. Come sappiamo, la teoria della privazione relativa, applicata al campo delle ribellioni, ha ricevuto uno sviluppo formidabile con il libro di Ted R. Gurr (1936-2017), l'autore di *Why Men Rebel*[85], che Blau non avrebbe potuto citare, essendo stato pubblicato nel 1970.

Blau cita la parola «privazione relativa» venti volte in *Exchange and Power in Social Life*.

Ricorrendo alla teoria della privazione relativa, Blau vuole chiarire che non è la fame, di per sé, a spingere le masse alla rivolta, ma la convinzione di essere vittime di uno scambio ingiusto e ingeneroso. Questo modo di impostare il problema implica una concezione onnipervasiva del conflitto, concepito come un elemento sempre presente nella struttura sociale. Blau vede il conflitto in agguato anche quando una classe sociale non subisce alcun peggioramento nella propria posizione economica, ma teme che la classe sociale sottostante possa arricchirsi, riducendo, così, la distanza sociale tra loro. In sintesi, Blau descrive un circuito conflittuale perpetuo, che possiamo riassumere come segue: se i poveri diventano troppo poveri, si ribellano; se però migliorano la loro condizione economica, a ribellarsi è lo strato sociale che si trova immediatamente sopra di loro. Blau utilizza la teoria della privazione relativa anche per spiegare la nascita del fascismo e il suo consolidamento, dovuto all'appoggio da parte delle classi medio-basse timorose dell'ascesa economica e sociale delle classi sociali sottostanti.

Blau scrive che i dati a sua disposizione lo inducono a concludere che:

> L'opposizione di sinistra è una reazione a una condizione di seria privazione vissuta dagli strati sociali più svantaggiati e che le ribellioni di estrema destra sono reazioni alla severa privazione relativa vissuta dagli strati medi, il cui prestigio sociale sia minacciato. Lo sfruttamento e l'oppressione dei poveri dà origine ai movimenti di opposizione radicale nella forma di partiti e sindacati di sinistra, che sono concepiti per migliorare il tenore di vita e la posizione sociale della classe lavoratrice. Il successo dei partiti e dei sindacati della classe lavoratrice nell'innalzare lo status socio-economico dei lavoratori minaccia lo status sociale dello strato che si trova immediatamente sopra. I membri della classe medio-bassa vivono l'esperienza della privazione relativa nel momento in cui la superiorità di cui essi hanno tradizionalmente beneficiato sui lavoratori è minata dai miglioramenti economici che i lavoratori hanno raggiunto attraverso i loro sforzi collettivi. Le persone di classe medio-bassa tendono a reagire a questa minaccia al loro relativo prestigio sociale, soprattutto se le condizioni economiche accrescono la loro insicurezza, ribellandosi in movimenti fascisti contro l'ordine esistente che propugnano un cambiamento istituzionale spesso rivolto a ripristinare un passato glorioso. L'ipotesi implicata è che i miglioramenti economici nella posizione relativa della classe lavoratrice stimola lo sviluppo dell'estremismo di destra[86].

Vi è un altro teorico, che ha segnato la storia della teoria dello scambio: Richard M. Emerson, noto in questo campo di studi per avere scritto tre articoli. Il primo, pubblicato nel 1962, è *Power-Dependence Relations*[87]. Il secondo e il terzo, pubblicati nel 1972, sono *Exchange Theory, Part I: A Psychological Basis for Social Exchange* e *Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks*[88].

Concludiamo questo capitolo con John Mearsheimer.

12.5 Relazioni internazionali e scelta razionale

Mearsheimer è uno dei maggiori teorici delle relazioni internazionali. La sua opera fondamentale, *La tragedia delle grandi potenze*, pubblicata nel 2001, è un caso di applicazione della teoria della scelta razionale nel campo delle relazioni internazionali. Mearsheimer attribuisce allo Stato le stesse caratteristiche di intenzionalità, di razionalità e di soggettività, che gli autori incontrati finora attribuiscono agli individui[89]. Per Mearsheimer, gli Stati: a) sono dotati di volontà e perseguono obiettivi intenzionali; b) si trovano continuamente coinvolti nel «dilemma della sicurezza»; c) cercano di massimizzare i guadagni e di ridurre i costi; d) sono «scrocconi» verso gli altri Stati quando possono; e) vivono sul palcoscenico della politica internazionale ricorrendo al *management* delle impressioni, che comprende anche l'uso strategico della menzogna[90]. Mearsheimer ci aiuta a vedere che la teoria della scelta razionale è un approccio allo studio dei fenomeni sociali che può essere applicato in tutti i campi del sapere. Queste sono le cinque proposizioni fondamentali, che sorreggono il pensiero di Mearsheimer, il quale imposta il suo libro come Elster e Coleman: prima spiega come funzioni la «mente» dello Stato e poi dà inizio alla sua analisi. È tipico dei teorici della scelta razionale: che si tratti di individui o di Stati, la mente viene prima di tutto.

Le cinque proposizioni fondamentali sulle relazioni internazionale

La prima proposizione di Mearsheimer è che *il sistema internazionale è anarchico*: il che è diverso dal dire che è caotico o caratterizzato dal disordine. Il concetto realista di anarchia è un principio ordinatore, secondo cui il sistema è costituito da Stati indipendenti al di sopra dei quali non c'è un'autorità centrale.

La seconda proposizione è che *gli Stati possiedono, per definizione, una capacità offensiva*, con cui possono danneggiarsi o distruggersi a vicenda. Gli Stati sono un pericolo reciproco e si spaventano a vicenda per il solo fatto di esistere.

La terza proposizione è che *uno Stato non può mai avere la certezza di conoscere le intenzioni degli altri Stati*, che potrebbero essere ostili e mortifere o diventare tali in poco tempo.

La quarta proposizione è che *lo scopo principe di ogni Stato è la sopravvivenza* e questo aiuta a comprendere come mai gli Stati lottino così ferocemente per difendere la propria integrità territoriale.

La quinta proposizione è che *gli Stati sono attori razionali*, che pensano strategicamente al modo di sopravvivere, adeguando i mezzi al fine, in un contesto caratterizzato dalla scarsità delle risorse. Essi studiano le preferenze degli altri Stati e studiano anche come possono influire sulla loro condotta. Inoltre, gli Stati pensano alle conseguenze a lungo termine delle loro azioni e non soltanto a quelle immediate. Nella teoria di Mearsheimer, troviamo le tipiche caratteristiche della teoria della scelta razionale, che abbiamo riassunto in apertura di questo capitolo.

Mearsheimer concepisce la lotta per il potere come un gioco a somma zero e attribuisce la massima importanza alla teoria dell'utilità marginale decrescente: «Spendere di più non ha molto senso quando lo sforzo di difesa di uno Stato è soggetto a rendimenti decrescenti (ossia, se le sue capacità militari sono già sul

tratto piatto della curva) o se gli avversari possono facilmente replicare lo sforzo e ripristinare l'equilibrio»[91].

Il realismo offensivo di John J. Mearsheimer

Il realismo «offensivo» è la teoria strutturale che Mearsheimer applica nei suoi libri.

Questa premessa è essenziale.

Mearsheimer pensa che, per ridurre la complessità del mondo, sia necessaria una teoria attraverso cui selezionare gli eventi per porli in relazione di causa-effetto: «Le teorie – come ama ripetere – sono semplificazioni della realtà». Ne consegue che qualunque introduzione al pensiero di Mearsheimer richiede di chiarire l'assunto fondamentale alla base del realismo offensivo e cioè che il sistema internazionale è retto da una struttura di tipo anarchico, che condanna gli Stati a preparare la guerra per ridurre il rischio di essere attaccati. Gli apparati militari degli Stati sono noti, ma non le loro intenzioni. Anche quando queste sono pacifiche, possono cambiare. Dal momento che non esiste alcuna autorità che sieda al di sopra degli Stati, non c'è nessun «guardiano notturno» (*nightwatchman*) a cui gli Stati possano telefonare nella notte e dire: «Vieni a salvarmi», per utilizzare la metafora impiegata da Mearsheimer nelle sue lezioni sul realismo.

La paura è il fulcro della politica mondiale

È fin troppo chiaro che, per Mearsheimer, la paura è il «primum movens»[92] della politica mondiale.

Il pericolo della guerra, infatti, è ineliminabile, non a causa della natura umana, come scriveva Hans Morgenthau[93], ma a causa dell'architettura del sistema internazionale. Questo scatena la competizione per la sicurezza, che spinge gli Stati, concepiti come attori razionali, a lottare per aumentare continuamente la propria quota di potere nel sistema internazionale. Il dilemma della sicurezza – che John Herz aveva esposto in un articolo del 1950[94] – chiarisce la logica di base del realismo. Gli Stati, temendosi a vicenda, cercano di accrescere il proprio potere. Nel far ciò, rendono insicuri gli altri Stati, i quali reagiscono impiegando la stessa strategia offensiva. Accade così che uno Stato, nel tentativo di dissuadere i governi da eventuali attacchi, materializzi quegli stessi pericoli da cui vorrebbe preservarsi. Gli Stati, per utilizzare l'esempio di Thomas C. Schelling, sono spesso nella condizione del proprietario di casa che, nel cuore della notte, si trovi faccia a faccia con uno scassinatore. Se entrambi sono armati, c'è il rischio di una sparatoria che nessuno vorrebbe scatenare. È un effetto non desiderato. Ciò che è realmente decisivo non è la volontà dei singoli attori, ma l'intenzione che ognuno attribuisce all'altro, a causa della situazione di pericolo che scandisce il ritmo dell'interazione[95].

Mearsheimer ha paragonato la struttura delle relazioni internazionali a una «gabbia di ferro» (*iron cage*), di cui gli Stati sarebbero prigionieri. Ecco in che cosa consisterebbe la «tragedia» delle grandi potenze: anche quando ambiscono alla pace, gli Stati passano la gran parte del loro tempo nel vortice delle profezie che si autoavverano, perché vivono nel timore di essere attaccati. Lo sforzo costante di avanzare a spese degli altri per massimizzare la propria sicurezza caratterizza

anche le potenze minori, come l'Italia[96]. Secondo questo schema interpretativo, il sentimento della paura, che scaturisce dall'anarchia del sistema internazionale, gioca un ruolo ben più importante delle dottrine economiche o politiche professate dagli Stati, e il caso dell'Italia lo conferma.

Dopo avere esaminato la politica estera dell'Italia dal 1861 fino alla disfatta nella Seconda guerra mondiale, Mearsheimer, nel sesto capitolo della *Tragedia delle grandi potenze*, giunge alla conclusione che l'Italia liberale e l'Italia fascista avevano le stesse tendenze aggressive e la stessa sete di dominio: «In sintesi, Mussolini, così come i suoi predecessori liberali, fu un incorreggibile espansionista» (*relentless expansionist*). In base a questa logica, che la Cina sia democratica o autoritaria, che sia autarchica o inserita nell'economia globale, conta poco. La Cina, grazie alla crescita economica, che si traduce in maggiori spese nel settore militare, è destinata ad aumentare il proprio potere relativo e questo crea una rivalità inevitabile con gli Stati Uniti. Come tutte le potenze ascendenti, la Cina è «revisionista». Diventando sempre più ricca e influente, esige che il sistema internazionale venga riorganizzato in base alla sua accresciuta potenza. Rischia di scattare, in tal modo la «trappola di Tucidide», per citare il libro di Graham Allison[97], ovvero la dinamica mortale che s'innesca quando una potenza ascendente minaccia di scalzare una potenza dominante. Allison ha identificato sedici casi, negli ultimi cinquecento anni, in cui si è verificato uno scenario analogo e ha trovato che l'esito è stato la guerra in dodici casi su sedici.

Realismo offensivo e realismo difensivo

Il realismo di Mearsheimer è detto «realismo offensivo» per distinguerlo dal «realismo difensivo»[98].

Nella prospettiva offensiva, ben chiarita da Benjamin Frankel[99], la struttura delle relazioni internazionali spinge gli Stati a vivere «all'attacco». Anche quando raggiungono una posizione dominante, gli Stati sfruttano ogni occasione per avanzare a spese degli altri e aumentare la propria quota di potere mondiale. A meno che una grande potenza non diventi l'egemone mondiale, una possibilità che Mearsheimer esclude, gli Stati non si accontentano del potere che detengono, anche se è molto grande.

Nella prospettiva difensiva, invece, che trova il suo principale punto di riferimento nell'opera di Kenneth Waltz, gli Stati sono impegnati a difendere la propria posizione nel sistema internazionale[100]. Come ha spiegato Barry Posen, in *The sources of military doctrine*, la storia insegna agli Stati che i tentativi di raggiungere l'egemonia devono sempre fronteggiare i tentativi di bilanciamento, che l'aggressione incontra sempre la resistenza, che i costi dell'espansione alla fine superano i guadagni e che la difesa ha generalmente un vantaggio sull'attacco[101]. Gli effetti cumulativi di queste lezioni della storia – conclude Posen – inducono gli Stati a riconoscere che la migliore linea di azione è nella ricerca di obiettivi moderati e nel perseguimento della sicurezza «minima», non di quella «massima». Il fine è la sopravvivenza e non la sopraffazione. Insomma, dicono i realisti difensivi, non è vero che il sistema internazionale offra incentivi a essere aggressivi. È vero semmai il contrario. Quando gli Stati operano in modo spericolato e irragionevole è perché c'è qualcosa di «patologico» nella loro politica interna.

Mearsheimer non nega che il fine sia la sopravvivenza, ma afferma che il modo migliore di sopravvivere sia quello di vivere all'attacco. Nella nuova edizione ac-

cresciuta de *La tragedia delle grandi nazioni*, pubblicata nel 2014 con un capitolo finale sulla Cina, Mearsheimer ribadisce che: «La sopravvivenza esige un comportamento aggressivo. Le grandi potenze si comportano aggressivamente non perché vogliano farlo o perché possiedano una pulsione interiore al dominio, ma perché sono costrette a cercare più potere se vogliono massimizzare le probabilità di sopravvivenza»[102].

Quando cadeva il muro di Berlino, molti studiosi sviluppavano analisi ottimistiche, come Charles Krauthammer, con il suo articolo sul «momento unipolare»[103], o Francis Fukuyama, con la sua tesi sulla «fine della storia»[104]. La storia non è finita, incalza Mearsheimer, perché la fine della guerra fredda non ha modificato la struttura anarchica del sistema internazionale. La logica di potenza perdura. La dissoluzione dell'Unione Sovietica ha modificato la distribuzione del potere, ma le grandi potenze non hanno assunto comportamenti diversi da quelli dei due secoli precedenti, poiché sono attori razionali che massimizzano la sicurezza, nello stesso modo in cui un imprenditore non si stanca mai di accumulare denaro. Mearsheimer, che è anche un ottimo oratore, è spesso irridente verso gli ottimisti, a cui contrappone il proprio cinismo: «Io sono John il cinico», dice nelle conferenze. A Mearsheimer piace interpretare questo personaggio luciferino, con elegante autoironia. Sulla sua pagina personale, nel sito della University of Chicago, dov'è professore di scienza politica, appare in un quadro con gli abiti di Machiavelli. Sotto al quadro, la scritta: «Mearchiavelli», dalla combinazione del suo nome con quello del celebre fiorentino. E, così, Mearsheimer ha continuato a riversare una messe di fatti negli articoli, nelle conferenze e nelle apparizioni televisive – di cui abbiamo tenuto conto in questa introduzione per coprire l'evoluzione del suo pensiero fino al 2021 – per dimostrare che non esiste alcuna teoria delle relazioni internazionali più potente del realismo offensivo.

Non è questione d'intelligenza superiore, ma di teoria migliore.

Cina e Russia come attori razionali

Alla domanda se la Cina possa ascendere pacificamente, Mearsheimer risponde di no, se la sua crescita economica rimarrà impetuosa. La Cina ambisce a diventare la potenza egemone nella propria regione ed è razionale che cerchi di risospingere gli Stati Uniti verso Occidente per soggiogare gli alleati americani nel Pacifico, a iniziare da Taiwan. Se l'economia cinese continuerà a crescere, le probabilità di un conflitto militare con gli Stati Uniti aumenteranno, perché l'economia è la base della potenza militare. Qualcuno obietta che la Cina non ha intenzioni bellicose e che gli Stati Uniti, militarizzando il Mar Cinese Meridionale, stanno creando la tipica profezia che si autoavvera. Davanti a una simile obiezione, Mearsheimer, con un tono di voce sconsolato, risponde che gli Stati Uniti sono obbligati ad attribuire cattive intenzioni alla Cina perché: «Questa è la tragedia delle grandi nazioni».

Dalla pubblicazione della prima edizione de *La tragedia delle grandi nazioni* a oggi, il mondo ha assistito a numerosi conflitti: l'attentato contro le Torri Gemelle e l'invasione dell'Afghanistan del 2001, l'invasione dell'Iraq del 2003, la guerra

tra Russia e Georgia del 2008, le guerre civili in Libia e in Siria del 2011, poi diventati conflitti internazionali, e il conflitto nell'Ucraina dell'est del 2014. In tutti i casi, la competizione per la sicurezza è stata massima. A ciò bisogna aggiungere la crisi con la Corea del Nord di Kim Jong-un, che ha ultimato il programma nucleare nel 2017; la possibilità di una guerra con l'Iran, diventata più probabile sotto l'amministrazione Trump; e la crescita delle tensioni con la Cina nel Mar Cinese Meridionale, dove molti esperti, come Mearsheimer, intravedono scenari di guerra, al punto che, il 3 luglio 2019, cento autorevoli studiosi di relazioni internazionali, quasi tutti americani, hanno indirizzato una lettera a Trump e ai membri del Congresso, per invocare un nuovo corso diplomatico che allontani il pericolo di un conflitto militare con Pechino[105].

Davanti alla moltiplicazione dei conflitti, avvenuta negli ultimi decenni, Mearsheimer ha continuato a pubblicare i suoi articoli per sostenere la superiorità della sua teoria strutturale delle relazioni internazionali rispetto alle teorie concorrenti. Nell'articolo, *Why the Ukraine crisis is the West's fault*, apparso nel settembre 2014 su «Foreign Affairs», ricostruisce gli avvenimenti in base al paradigma del realismo offensivo e giunge alla conclusione che il conflitto in Ucraina è stato generato dall'aggressività dell'Occidente[106]. Gli Stati Uniti e i loro alleati, nonostante abbiano accresciuto la propria quota di potere mondiale dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica, non intendono arrestare l'avanzata a spese della Russia. Al contrario, cercano di approfittare di tutte le occasioni per espandersi senza sosta. L'Ucraina, un tempo sotto il dominio di Mosca, si era trasformata in una sorta di «Stato cuscinetto» e godeva di buone relazioni con l'Europa e con la Russia. Tuttavia, il blocco occidentale, non accontentandosi di questa neutralità di fatto, ha sviluppato una politica aggressiva per favorire la caduta di Viktor Janukovyč e sostituirlo con un presidente filo-occidentale che, dopo alterne vicende, avrebbe trovato in Petro Poroshenko, leader antirusso e assertore dell'ingresso dell'Ucraina nella Nato. Il problema è che l'Ucraina confina con la Russia, la quale ha un forte interesse a confinare con uno Stato amico, o comunque non ostile, che la separi dai Paesi Nato per avere più tempo di organizzare la difesa in caso d'invasione. Una volta rovesciato Janukovyč, poi scappato in Russia, la competizione per la sicurezza è diventata massima, fino ad assumere la forma dell'offensiva militare. L'esercito russo ha invaso la Crimea, nel timore che la base navale di Sebastopoli cadesse nelle mani del nuovo governo filo-occidentale di Kiev. Il blocco occidentale ha reagito imponendo le sanzioni contro Putin.

L'analisi del conflitto in Ucraina

Nel realismo offensivo di Mearsheimer, la crisi in Ucraina dell'est è una reazione di Putin all'espansione della Nato a spese della Russia. A conferma dell'«insaziabilità» del blocco occidentale, Mearsheimer elenca i vertici della Nato per inglobare i Paesi che un tempo erano sotto il controllo della Russia. Il primo vertice ebbe luogo nel 1999 e condusse all'inclusione di Repubblica Ceca, Ungheria e Polonia. Il secondo avvenne nel 2004 e incluse Bulgaria, Estonia, Lettonia, Lituania, Romania, Slovacchia e Slovenia. Mosca continuava a opporsi a un allargamento così ampio e rapido. Durante la campagna di bombardamenti della Nato contro la Serbia nel 1995, il presidente russo, Boris Yeltsin, disse: «Questo è il primo segnale di che cosa potrebbe accadere se la Nato arrivasse fino

ai confini della federazione russa... Le fiamme della guerra potrebbero bruciare per tutta l'Europa». Gli appetiti della Nato continuarono a dirigersi sempre più a est, ovvero sempre più vicino alla Russia, e, nell'aprile 2008, si svolse il summit di Bucarest, in cui la Nato iniziò a considerare l'ammissione della Georgia e dell'Ucraina. Putin considerava l'integrazione dell'Ucraina e della Georgia nella Nato inaccettabile per la sicurezza della Russia, ma l'amministrazione di George W. Bush continuò a sostenere il processo d'integrazione, a cui però si opposero Francia e Germania per paura di scatenare le ire di Putin. Alla fine, si giunse a un compromesso: la Nato non avrebbe avviato il processo formale, ma si sarebbe limitata ad appoggiare le aspirazioni della Georgia e dell'Ucraina con una dichiarazione che però non placò le paure di Mosca: «Questi due Paesi diventeranno membri della Nato». Un quotidiano russo riportò una conversazione tra Bush e Putin, il quale disse al presidente americano che, se l'Ucraina fosse entrata nella Nato, avrebbe «cessato di esistere». Pochi mesi dopo, nell'agosto 2008, Putin bombardò la Georgia, per chiarire di essere pronto a scatenare una guerra, pur di impedire l'avvicinamento delle armi della Nato ai propri confini.

La genesi della guerra in Siria

Mearsheimer ha fornito anche una spiegazione realista della guerra in Siria, anch'essa, a suo dire, causata dal tentativo dell'Occidente di avanzare a spese di Putin.

Quando scoppiarono le proteste popolari in Siria, il 15 marzo 2011, la Casa Bianca, insieme con Arabia Saudita, Qatar, Emirati Arabi Uniti e Turchia, iniziò a finanziare, e poi ad armare, i ribelli siriani con l'obiettivo di rovesciare Bashar al-Assad, infeudato alla Russia, e sostituirlo con un presidente filo-americano[107]. Nel linguaggio politologico, questa prassi prende il nome di *regime change*, cioè «cambio di regime», che i governi americani giustificano con il tentativo di sostituire le dittature con le democrazie. A tale definizione, politicamente corretta, Mearsheimer contrappone la propria: il «cambio di regime» non è altro che un'etichetta per abbellire la dura realtà della politica, che è lotta per il potere. Ciò che gli americani chiamano cambio di regime – dice Mearsheimer – non è altro che il tentativo di rovesciare i governi non allineati con la Casa Bianca: è una tesi che ha ricevuto nuova sostanza grazie al libro di Lindsey O'Rourke[108].

Assad iniziò a perdere quote sempre più estese di territorio. Putin inviò il proprio esercito in sua difesa, nel settembre 2015, e la guerra assunse un carattere sempre più violento, anche per il coinvolgimento dell'Iran e delle milizie sciite di Hezbollah, schierate con i russi al fianco di Assad. Tra gli obiettivi di Putin, vi era quello di impedire che due basi militari russe sulla costa siriana, la base di Tartus e quella di Latakia, cadessero nelle mani di un governo filo-occidentale. La Casa Bianca continuò ad armare i ribelli siriani, determinando un'escalation del conflitto – aggravato dall'ascesa dello Stato Islamico – che avrebbe trovato uno dei suoi momenti più drammatici nella battaglia di Aleppo. Il caso della guerra in Siria conferma un altro assunto del realismo offensivo e cioè che, indipendentemente dalla politica interna, gli Stati cercano di approfittare di tutte le opportunità per accrescere la propria quota di potere mondiale a spese degli altri. Obama, pur avendo ricevuto il premio Nobel per la pace e pur essendo un esponente del Partito democratico, non ha esitato ad alimentare la guerra in Siria per non perdere l'occa-

sione di accrescere la quota di potere degli Stati Uniti in Medio Oriente. Putin ha prevalso, ma non ci sono dubbi sul tentativo di Obama.

Rimangono almeno tre aspetti del pensiero di Mearsheimer che è doveroso citare.

La proliferazione nucleare

Il primo riguarda il problema della proliferazione nucleare. Mentre le amministrazioni americane sono impegnate a ostacolare la nascita di nuove potenze nucleari, Mearsheimer pensa che le bombe atomiche siano «armi di pace in quanto armi di deterrenza».

Durante una trasmissione sull'emittente PBS, Mearsheimer si è contrapposto a Dov Zakheim, un ex ufficiale del Pentagono. Aderendo alla tesi sviluppata da Kenneth Waltz nel suo articolo *Why Iran should get the bomb*[109], pubblicato su «Foreign Affairs» nel luglio 2012, Mearsheimer ha sostenuto che il Medio Oriente diventerebbe più stabile, se l'Iran acquisisse la bomba atomica, dal momento che né Israele, né gli Stati Uniti potrebbero più minacciare di rovesciare il regime di Teheran. Allo stesso modo, Saddam Hussein e Gheddafi non sarebbero stati attaccati nel 2003 e nel 2011, se avessero avuto la bomba atomica. Mearsheimer riconosce che il pericolo di una guerra nucleare rimarrebbe vivo, ma sarebbe minimo e, comunque, frutto di un'escalation non intenzionale (*inadvertent escalation*). Dov Zakheim ha negato validità a un simile ragionamento. Durante il processo di costruzione della bomba atomica – ha detto – l'Iran subirebbe quasi certamente un bombardamento da parte d'Israele e, ammesso che riesca a completare il programma nucleare, ricatterebbe gli Stati rivali generando nuova instabilità. Inoltre, Arabia Saudita, Emirati Arabi Uniti, Turchia ed Egitto reagirebbero con la corsa al nucleare. Mearsheimer ha controreplicato che non esiste alcuna evidenza che dimostri che i governi utilizzino le bombe atomiche per ricattare gli altri Stati e ha aggiunto che la Casa Bianca, in caso di pericolo, estenderebbe il proprio «ombrello nucleare» all'Arabia Saudita, come fece con la Germania e il Giappone durante la guerra fredda.

Il secondo aspetto del pensiero di Mearsheimer, su cui è necessario soffermarsi, riguarda ciò che egli considera la migliore «grande strategia» per difendere gli interessi americani nel mondo.

Le quattro strategie di difesa degli interessi americani

Mearsheimer individua quattro «grandi strategie», a differenza di Robert J. Art, che ne ha indicate addirittura sette[110].

La prima grande strategia, detta «isolazionismo», afferma che gli Stati Uniti, essendo protetti da due oceani e avendo migliaia di testate nucleari, non possono essere invasi da nessun esercito straniero e, pertanto, non dovrebbero combattere nessuna guerra al di fuori dell'emisfero occidentale.

La seconda grande strategia, detta *offshore balancing* o «bilanciamento d'oltremare», è quella preferita da Mearsheimer. Secondo i bilanciatori d'oltremare, le aree del mondo più importanti per gli interessi americani sono tre, l'Asia orientale, l'Europa e il Golfo Persico: le prime due perché è qui che si trovano le grandi potenze ovvero Cina, Giappone, Francia, Russia e Germania; quanto al Golfo Persico, è importante per il petrolio. Gli Stati Uniti dovrebbero inviare i propri soldati a com-

battere in queste regioni soltanto quando una grande potenza rischia di prendere il sopravvento sulle altre, come già fecero nella Prima e nella Seconda guerra mondiale. Terminata la guerra fredda, Mearsheimer propose di richiamare in patria tutte le truppe americane per risparmiare miliardi di dollari e investirli in patria a beneficio degli americani. Mearsheimer ha ribadito le sue preferenze per il «bilanciamento d'oltremare» in un articolo con Stephen Walt, pubblicato su «Foreign Affairs» nel luglio 2016: *The case for offshore balancing. A superior U.S. grand strategy*[111].

La terza grande strategia è detta *selective engagement* ovvero «impegno selettivo». Asia, Europa e Golfo Persico sono considerate le regioni più importanti anche dai *selective engager*, i quali ritengono tuttavia che i soldati americani dovrebbero stazionare stabilmente in tali aree per prevenire i conflitti e frenare le mire espansionistiche degli Stati più potenti.

La quarta grande strategia, detta *global dominance* o «dominio globale», afferma che gli Stati Uniti dovrebbero ambire a dominare il mondo intero. I dominatori globali si dividono a loro volta in due categorie. Alla prima appartengono gli *imperialisti neoconservatori*, come Paul Wolfowitz, i quali vorrebbero raggiungere l'egemonia globale attraverso l'unilateralismo. I neoconservatori non amano né le istituzioni internazionali, né gli alleati americani, soprattutto quelli europei, che reputano opportunisti e poco affidabili, ed esaltano il ruolo della forza militare. Alla seconda categoria appartengono gli *imperialisti liberali*, come Madaleine Albright o Hillary Clinton, i quali, pur condividendo l'obiettivo dei neoconservatori, l'egemonia sul mondo, sono cauti nell'uso della forza e inclini al multilateralismo. Bill Clinton, presidente dal 1993 al 2001, ha rappresentato un punto di svolta poiché ha abbracciato l'imperialismo liberale, stabilendo una meta troppo ambiziosa per gli Stati Uniti, che hanno visto crescere il debito pubblico anche a causa delle spese militari. La situazione fu aggravata da George W. Bush, che esordì come «*selective engager*», ma poi, dopo l'attentato contro le Torri Gemelle, diventò un imperialista neoconservatore.

Il giudizio di Mearsheimer sulla politica estera americana è drastico. Gli Stati Uniti hanno incassato sconfitte e insuccessi in tutti i Paesi in cui hanno investito maggiormente. Afghanistan, Iraq, processo di pace in Palestina, Corea del Nord e Iran, ovunque Mearsheimer volga lo sguardo vede un «fallimento totale», per utilizzare le sue parole.

Infine, Mearsheimer ritiene che i sistemi bipolari offrano maggiori garanzie di stabilità rispetto ai sistemi multipolari, per tre ragioni principali. La prima è che un mondo bipolare ha una sola linea di frattura, laddove un mondo multipolare ne ha svariate. La seconda è che, nei sistemi bipolari, le alleanze tendono a essere più rigide, mentre nei sistemi multipolari sono più instabili e mutevoli. La terza è che, in un mondo bipolare, le grandi potenze possono calcolare in modo più preciso le risorse del blocco nemico, riducendo le probabilità degli errori di calcolo e i conflitti non intenzionali[112].

I fattori di ascesa di una potenza

La teoria della scelta razionale è l'architrave dell'opera di Mearsheimer, così come l'idea che gli uomini siano mossi da forze oggettive. Per Mearsheimer, l'ascesa di una potenza, da cui dipende il mutamento internazionale, dipende da tre fattori materiali: una grande popolazione, che consente di costruire un grande mercato, con il quale uno Stato può costruire un grande esercito. In sintesi, gli in-

gredienti del successo di uno Stato nell'arena internazionale sono tre: demografia, economia, esercito. Israele, spiega Mearsheimer, non potrà mai essere una grande potenza perché ha una popolazione troppo piccola e, pertanto, non potrà mai costruire un grande esercito, con cui invadere e occupare stabilmente un Paese nemico. La Cina e l'India, invece, hanno una popolazione enorme. Potenzialmente, possono costruire un mercato grandissimo e poi utilizzare la ricchezza nazionale per arruolare soldati e costruire armamenti. Tuttavia, Mearsheimer precisa che i tre fattori materiali del successo sono condizioni necessarie, ancorché insufficienti, per determinare l'ascesa di uno Stato, che ha bisogno anche di due fattori immateriali: le strategie, che Mearsheimer considera il più importante dei fattori non materiali, e le alleanze. Uno Stato ricco e potente, con una cattiva strategia e pessime alleanze, non può diventare una potenza egemone. Nello stesso tempo, una potenza minore può avere la meglio contro una potenza maggiore, se dispone di strategie e alleanze superiori: «Talvolta sono fattori non materiali a dare a un combattente un vantaggio decisivo sull'altro. Tali fattori comprendono tra gli altri la strategia, lo spionaggio, la determinazione, il clima, le malattie. [...] Un'accorta strategia a volte permette di conseguire la vittoria a Stati meno potenti degli avversari sul campo di battaglia»[113].

Qui sotto, abbiamo selezionato i brani più significativi contenuti nel capitolo II della *Tragedia delle grandi potenze*, in cui Mearsheimer attribuisce agli Stati una razionalità economica e riassume le idee fondamentali del suo realismo offensivo:

> Le grandi potenze sono sempre alla ricerca di opportunità per aumentare il proprio potere a spese delle potenze rivali, avendo come fine ultimo il raggiungimento dell'egemonia. Questa prospettiva non prevede l'esistenza di potenze da status quo. [...] Uno Stato può dipendere da altri per la propria sicurezza. Ogni Stato tende a vedersi solo e vulnerabile, e quindi fa di tutto per provvedere da sé alla propria sopravvivenza. In politica internazionale, chi fa da sé fa per tre. [...] Gli Stati capiscono in fretta che il modo più sicuro per assicurarsi la sopravvivenza è diventare il più potente Stato del sistema. Quanto più forte è uno Stato rispetto ai suoi potenziali rivali, minori saranno le probabilità che uno di questi lo attacchi mettendone a repentaglio la sopravvivenza. [...] La condizione ideale è essere l'egemone del sistema. [...] Di conseguenza, gli Stati dedicano grande attenzione alla distribuzione del potere tra di essi, e compiono uno sforzo speciale per massimizzare la loro quota di potere mondiale. In particolare, tengono d'occhio le opportunità di alterare l'equilibrio di potenza tramite l'acquisizione di incrementi aggiuntivi di potere a spese dei potenziali rivali. [...] Poiché in situazioni di potere, al guadagno di uno Stato corrisponde la perdita di un altro, le grandi potenze tendono ad avere una mentalità da somma zero nelle loro relazioni. [...] Anche quando raggiunge un netto margine di vantaggio militare sui suoi rivali, una grande potenza continua a cercare ogni occasione per guadagnare più potere. Il perseguimento del potere cessa solo quando viene conseguita l'egemonia. [...] Questo si traduce inesorabilmente in un mondo in costante competizione per la sicurezza, dove gli Stati sono pronti a mentire, ingannare e ricorrere alla forza bruta se questo li aiuta a guadagnare un vantaggio sui rivali. [...] Il dilemma della sicurezza, uno dei concetti più noti nella letteratura sulle relazioni internazionali, riflette la logica di base del realismo offensivo. La sostanza del dilemma è che le misure assunte da uno Stato per aumentare la propria sicurezza di norma riducono la sicurezza altrui. È quindi difficile per uno Stato accrescere le proprie chances di sopravvivenza senza minare la sicurezza di altri Stati. [...] Le grandi potenze non sono aggressori scriteriati, così attirati dal guadagno di potere da gettarsi a capofitto in guerre perdenti o in vittorie di Pirro. [...] Se i vantaggi non superano i rischi se ne stanno tranquille e aspettano un momento più propizio[114].

Percorso di autoverifica

1. Quali sono i tre presupposti fondamentali della teoria della scelta razionale?
2. Parla del dilemma del prigioniero.
3. Parla degli studi di Coleman sulle rivoluzioni.
4. Spiega il «*Coleman Boat*».
5. Che cos'è l'utilità marginale?
6. Parla della spiegazione del terrorismo attraverso «meccanismi».
7. Parla della teoria della radicalizzazione di Kruglanski.
8. Parla della teoria dello scambio di Homans.
9. Parla della teoria dello scambio di Blau.
10. Parla del «dilemma della sicurezza» nella teoria di Mearsheimer.

Note

Prefazione

[1] Cfr. Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse (1968)*, Laterza, Bari 1970. Per la precisione, Habermas distingue tre tipi di conoscenza. La prima è la conoscenza delle scienze empirico-analitiche, come le scienze naturali, che vanno alla ricerca di leggi o *sapere nomologico*; la seconda è la conoscenza delle scienze storico-ermeneutiche, come le scienze dello spirito, che si propongono di comprendere il senso e mirano al *sapere interpretativo-comprensivo*; la terza è la conoscenza delle scienze critico-riflessive, come la psicanalisi e la critica delle ideologie, che mirano a sviluppare teorie critiche della società. Le scienze empirico-analitiche sono mosse da un *interesse tecnico*, mentre le scienze storico-ermeneutiche sono animate da un *interesse pratico*: la comprensione e l'intesa tra coloro che sono coinvolti in un dialogo. Le scienze critico-riflessive, invece, hanno un *interesse emancipativo*. L'emancipazione si verifica quando l'uomo prende coscienza e combatte contro le limitazioni del passato distorte dalla comunicazione. La psicanalisi è l'esempio per eccellenza di ciò che Habermas intende per teoria critica-emancipativa e le sedute psicanalitiche di gruppo, in cui tutti discutono senza costrizioni, sono il modello di comunicazione libera a cui la società dovrebbe tendere.

[2] Alexander Wendt, *Teoria sociale della politica internazionale* (1999), Vita e Pensiero, Milano 2007.

[3] Norbert Elias, *La civiltà delle buone maniere* (1939), il Mulino, Bologna 1998. Elias ha mostrato come la società di corte, a partire dalla fine del Medioevo, abbia creato le «buone maniere», che poi sono penetrate negli strati più bassi della popolazione. Il processo di civilizzazione, con le sue tecniche di autodisciplina degli impulsi spontanei, è avvenuto «dall'alto verso il basso» (p. 228).

[4] Sono molto attratto dalla missione umanistica della sociologia, ed anche io credo che la teoria sociologica renda più penetrante il nostro sguardo sulla società, ma non sono così ingenuo da credere che un mondo pieno di sociologi sarebbe necessariamente migliore di quello in cui viviamo: il senso di queste mie parole diventerà più chiaro quando incontreremo gli studi di Luciano Pellicani sugli intellettuali laici (p. 29) o la sociologia della sociologia di Bourdieu (p. 428).

[5] Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, il Mulino, Bologna 2002, p. 109.

[6] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Zanichelli, Bologna 1987, p. 161.

[7] Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, cit., p. 116.

[8] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, cit., p. 86.

Capitolo 1

[1] Auguste Comte, *Discorso sullo spirito positivo* in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze 1969, p. 316. Questa edizione dell'editore Sansoni include, oltre ai sei opuscoli giovanili, anche il *Discorso sullo spirito positivo* (1844) e il *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo* (1848).

[2] Ivi, p. 319.

[3] Auguste Comte, *Esame sintetico del passato moderno* (II opuscolo, aprile 1820) in Id., *Opuscoli di filosofia sociale*, cit., p. 29.

[4] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 114.

[5] *Ibidem.*

[6] Ivi, p. 320.

[7] Cfr. Mike Gane, *Auguste Comte*, Routledge, London 2006.

[8] Cfr. Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1989.

[9] Cfr. Laszek Kołakowski, *Positivist Philosophy*, Penguin, London 1972.

[10] Cfr. Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1962.

[11] Cfr. Karl R. Popper, *Miseria dello storicismo*, (1938), Feltrinelli, Milano 2003.

[12] Friedrich von Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*, The Free Press, Glencoe (IL) 1952.

[13] Cfr. Norbert Elias, *What Is Sociology?*, Hutchinson, London 1978.

[14] Cfr. Edwar Evan Evans-Pritchard, *The Sociology of Comte: An Appreciation*, Manchester University Press, Manchester 1970.

[15] Cfr. Ronald Fletcher, *Auguste Comte and the Making of Sociology*, Athlone Press, London 1966.

[16] Cfr. Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire 1852-1870*, Greenwood, Greenwood Westport (CT) 1976.

[17] Cfr. Walter M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, il Mulino, Bologna 1980.

[18] Cfr. Terence R. Wright, *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

[19] Cfr. Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1993.

[20] Cfr. David Maria Hesse, *George Eliot and Auguste Comte. The Influence of Comtean Philosophy on the Novel of George Eliot*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

[21] Cfr. Robert C. Scharff, *Comte After Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[22] Cfr. Gillis Harp, *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920*, Penn State University Press, University Park (PA)1995.

[23] Cfr. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

[24] Cfr. Johan Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, in «Sociological Theory», 2/1990, pp. 153-162.

[25] Auguste Comte, *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit.

[26] Auguste Comte, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (opuscolo IV, novembre 1825), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 198.

[27] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, 2 voll., UTET, Torino,1979, vol. I, p. 179.

[28] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 357.

[29] Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 3. Mary Pickering ricorda che, per Comte: «Il metodo positivista implicava di osservare i fenomeni concreti, generalmente con l'aiuto di un'ipotesi previsionale, e poi utilizzare queste osservazioni fattuali per costruire leggi scientifiche. L'astrazione e l'uso dell'immaginazione erano essenziali nel processo per evitare il puro empiricismo» (traduzione mia). Cfr. anche Franco Ferrarotti, *Introduzione* in Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 20, il quale scrive: «Per Comte è evidente che non basta osservare per osservare scientificamente. Occorrono, diciamo così, un quadro concettuale di riferimento e delle ipotesi di lavoro, chiaramente formulate, da verificare o da falsificare, che diano senso e direzione alla raccolta dei dati empirici». Sul rapporto tra storia e sociologia in Comte, cfr. anche Alessandro Orsini, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, in «Nuova Storia Contemporanea», 2/2019, pp. 235-252; Alessandro Orsini, *Sociologia e storia. Le ragioni epistemologiche di un conflitto*, in «Nuova Storia Contemporanea», 1/2019, pp. 103-128; sul rapporto tra storia e teoria sociologica, cfr. tra gli altri, Luciano Pellicani, *La sociologia come metodologia della storiografia* in Id., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 7-33; Massimo Paci, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna, 2013.

[30] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 287.

[31] La parola «teoria sociologica» appare nella lezione quarantottesima del suo *Corso di filosofia positiva*. Cfr. Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 224.

[32] Pierre Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di Massimo Cerulo, Armando, Roma 2010, p. 75.

[33] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, vol. I, cit., pp. 269-270.

[34] Ivi, vol. I, p. 355.

[35] Cfr. Edmunde Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione francese* (1790), a cura di Vittorio Beonio-Brocchieri, Cappelli, Bologna 1930.

[36] Cfr. Joseph de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane* (1814), Scheiwiller, Milano 1975. Comte cita de Maistre con parole lusinghiere. Cfr., ad esempio, Auguste Comte, *Considerazioni sul potere spirituale*, (V opuscolo, marzo 1826) in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit. pp. 242-243.

[37] Cfr. Louis de Bonald, *Le leggi naturali dell'ordine sociale. Sovranità, governanti e governati*, D'Ettoris, Crotone 2020. De Bonald, un reazionario che concepiva la monarchia come una forma di governo naturale, ha affermato il principio della superiorità della società rispetto agli individui, anticipando Comte e Durkheim.

[38] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 166.

[39] Ivi, vol. I, p. 127.

[40] Ivi, vol. II, p. 389-390.

[41] Ivi, vol. I, p. 168.

[42] Cfr. Norbert Elias, *What Is Sociology?*, cit., p. 33.

[43] Cfr. Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 83.

[44] È lo stesso Comte a scrivere, tre anni prima di morire, che la continuità di pensiero tra i suoi giovanili *Opuscoli di filosofia sociale* e il *Corso di filosofia positiva* è sostanziale. Cfr. Auguste Comte, *Prefazione speciale* a Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 3.

[45] I sei volumi del *Corso di filosofia positiva* sono stati pubblicati nel seguente ordine: 1830, 1835, 1838, 1839, 1841 e 1842.

[46] Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1851-1854. I quattro volumi sono stati pubblicati nel seguente ordine: 1851, 1852, 1853 e 1854.

[47] Mi sembra che anche Mike Gane individui, perlomeno implicitamente, soltanto due periodi nella parabola intellettuale di Comte, quando scrive che: «The work of his middle years, the *Cours de philosophie positive*, was only a vast, scientific preliminary. He began the essential task of regeneration in 1848 with the publication of the first part of what became his *Systeme de politique positive* and with the organization of the Positivist Society in Paris». Cfr. Mike Gane, *Journey to «Isidore»: Auguste's Comte Utopian Method*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», 2/2016, p. 43.

[48] Auguste Comte, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (IV opuscolo, novembre 1825) in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 181.

[49] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 123.

[50] Ivi, p. 119.

[51] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 463. Scrive Comte: «Abbiamo riconosciuto, nel corso del capitolo precedente, che il senso generale dell'evoluzione umana consiste soprattutto nel diminuire sempre più l'inevitabile preponderanza, necessariamente sempre fondamentale, ma in un primo tempo eccessiva, della vita affettiva sulla vita intellettuale, o, secondo la formula anatomica, della regione posteriore del cervello sulla regione frontale, in maniera del resto essenzialmente comune allo sviluppo della specie e a quello dell'individuo».

[52] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 114. Scrive Comte: «La civiltà consiste, a dir vero, nello sviluppo dello spirito umano, da una parte e, dall'altra, nello sviluppo dell'azione umana sulla natura, che ne è la conseguenza».

[53] Auguste Comte, *Esame sintetico del passato moderno* (II opuscolo, aprile 1820), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 41.

[54] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 106.

[55] Auguste Comte, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza* (IV opuscolo, novembre 1825) in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 181.

[56] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822) in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 97.

[57] Ivi, p. 108.

[58] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 359.

[59] Per la precisione, Comte scrive che esiste una «socialità essenzialmente spontanea della specie umana, in virtù di un'istintiva inclinazione alla vita comune, indipendentemente da ogni calcolo personale». Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 335.

[60] Ivi, vol. I, p. 334.

[61] Ivi, vol. I, p. 340.

[62] Ivi, vol. I, p. 342.

[63] Ivi, vol. I, p. 336.

[64] Ivi, vol. I, p. 339.

[65] Ivi, vol. I, p. 344.

[66] Comte stabilisce un principio metodologico radicalmente anti-individualistico, affermando che la sociologia, intesa come disciplina scientifica, «non permette di considerare la società umana come realmente composta d'individui». Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 338. Commentando criticamente queste parole di Comte, Raymond Boudon ha scritto: «È proprio l'idea di Comte, secondo la quale una scienza umana degna di questo nome deve eliminare ogni considerazione sulla soggettività degli attori, che i behavioriani applicano, quando definiscono la psicologia scientifica come quella che si limita a studiare le relazioni tra due elementi osservabili: gli stimoli e le risposte». Raymond Boudon, *Elogio del senso comune. Rinnovare la democrazia nell'era del relativismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, p. 224.

[67] Ivi, vol. I, p. 339.

[68] Ivi, vol. I, p. 343.

[69] Ivi, vol. I, p. 344.

[70] Ivi, vol. I, p. 346. Le pagine che Comte ha dedicato alla famiglia sono state riproposte ai lettori da Maria Miano, *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 15-26.

[71] Comte riconosce che è difficile trovare il giusto equilibrio tra gli istinti individuali e quelli sociali. Egli stesso ricorda che persino le comunità religiose più ireniche sono spesso tormentate da profonde discordie quotidiane, impossibili da evitare «quando si vuole realizzare la chimerica conciliazione di due qualità così incompatibili quali l'intimità e l'estensione delle relazioni umane». Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 346.

[72] Ivi, vol. I, p. 348.

[73] Ivi, vol. I, p. 347.

[74] Ivi, vol. I, p. 350.

[75] *Ibidem.*

[76] Ivi, vol. I, p. 348. La parola sociologia, un ibrido ricavato dalla fusione tra una parola latina e una greca, appare, per la prima volta, in una nota della lezione quarantasettesima del *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 179. L'espressione «teoria sociologica», invece, fa la sua prima apparizione nella lezione quarantottesima (vol. I, p. 224).

[77] Ivi, vol. I, p. 352. Comte ritiene che la felicità delle mogli non abbia niente a che vedere con la loro subordinazione ai mariti. A suo dire, la felicità delle donne è assicurata dal fatto di svolgere una funzione adeguata alla loro natura. Le donne possono essere protagoniste felici e soddisfatte della vita familiare, soltanto nel ruolo subalterno che la natura ha pensato per loro.

[78] *Ibidem.*

[79] Adolfo Omodeo ha scritto che in Comte «la società viene immaginata distaccata dall'uomo artefice di essa, retta da sue leggi eterne e immobili». Adolfo Omodeo, *Studi sull'età della restaurazione. La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino 1970, p. 186.

[80] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 338.

[81] Ivi, vol. I, p. 418.

[82] Ivi, vol. I, p. 379.

[83] Ivi, vol. I, p. 361.

[84] Ivi, vol. I, p. 370.

[85] Ivi, vol. I, p. 368.

[86] Ivi, vol. I, p. 368.

[87] Ivi, vol. I, p. 371.

[88] Il titolo della lezione cinquantesima del *Corso di filosofia positiva* è: «Considerazioni preliminari sulla statica sociale, o teoria generale dell'ordine spontaneo delle società umane».

[89] Ivi, vol. I, p. 515.

[90] Ivi, vol. I, p. 463. Scrive Comte: «Abbiamo riconosciuto, nel corso del capitolo precedente, che il senso generale dell'evoluzione umana consiste soprattutto nel diminuire sempre più l'inevitabile preponderanza, necessariamente sempre fondamentale, ma in un primo tempo eccessiva, della vita affettiva sulla vita intellettuale, o, secondo la formula anatomica, della regione posteriore del cervello sulla regione frontale, in maniera del resto essenzialmente comune allo sviluppo della specie e a quello dell'individuo».

[91] Ivi, vol. I, p. 357.

[92] Con riferimento alla stadio metafisico, Comte scrive: «In qualsiasi soggetto lo stato metafisico propriamente detto, considerato come situazione transitoria della nostra intelligenza, è sempre essenzialmente caratterizzato da una confusione radicale tra il punto di vista astratto e il punto di vista concreto, alternativamente sostituiti l'uno all'altro per modificare successivamente le concezioni puramente teologiche, sia rendendovi astratto ciò che prima era concreto, quando ogni generalizzazione è compiuta, sia preparandovi,

per ogni nuova concentrazione, la concezione reale di esseri più generali, che non hanno inizialmente altro che un'esistenza astratta». Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 497.

[93] Ivi, vol. I, p. 473. Oltre che nella lezione cinquantaduesima, da cui citiamo, Comte ripete l'idea, secondo cui il feticismo ha strappato l'intelligenza umana e la socialità dal loro torpore iniziale, anche nella lezione cinquantasettesima, precisamente nel vol. II, p. 472.

[94] Ivi, vol. I, p. 457.

[95] Ivi, vol. I, p. 464.

[96] Ivi, vol. I, p. 470.

[97] Ivi, vol. I, p. 472.

[98] *Ibidem.*

[99] *Ibidem.*

[100] Ivi, vol. I, p. 471.

[101] Ivi, vol. I, p. 515.

[102] Ivi, vol. I, p. 509.

[103] Ivi, vol. I, p. 507.

[104] Ivi, vol. I, p. 528.

[105] Ivi, vol. I, p. 506.

[106] Ivi, vol. I, pp. 506-507.

[107] Ivi, vol. I, p. 625.

[108] Ivi, vol. I, p. 631.

[109] Ivi, vol. I, p. 679.

[110] Ivi, vol. I, p. 679.

[111] Ivi, vol. I, pp. 679 e 681-682.

[112] Comte indicava in Kant «il più grande dei moderni metafisici». Ivi, vol. II, p. 630.

[113] Alcune delle critiche più severe contro l'illuminismo si concentrano nella lezione cinquantacinquesima del *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. II, pp. 143-155, dove Comte critica anche la «scuola volteriana», accusata, tra le altre cose, di «frivole concezioni abituali». Voltaire e Rousseau sono nuovamente attaccati da Comte nell'opera *Catechismo positivista*, pubblicata nel 1852, dove Comte tuona contro le «sette superficiali e immorali provenienti da Voltaire e Rousseau». Cfr. Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 31.

[114] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. II, p. 146.

[115] Ivi, vol. II, p. 151.

[116] Ivi, vol. II, p. 143.

[117] Ivi, vol. I, p. 75.

[118] Ivi, vol. I, p. 72.

[119] Ivi, vol. I, p. 74.

[120] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. II, p. 119.

[121] Il dibattito sul ruolo della Chiesa cattolica nello sviluppo della scienza moderna è ampio. In questa sede, ci limitiamo a segnalare il contrasto appassionato tra Luciano Pellicani e Dario Antiseri, i cui libri sono utili anche per ricostruire parte della letteratura rilevante. Pellicani ha negato radicalmente che il cattolicesimo abbia avuto un'influenza positiva sullo sviluppo della scienza e, più in generale, della società aperta (Luciano Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 142-143), mentre Antiseri ha scritto che la ragione critica, il pluralismo e la tolleranza sono indissolubilmente legati al cristianesimo (Dario Antiseri, *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 8).

[122] Friedrich Jonas, *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970, p. 286. Sul positivismo in generale, cfr. anche AA. VV., *Positivismo e società industriale*, a cura di Pietro Rossi, Loescher, Torino 1973; Leszek Kolakowski, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1974; Walter M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, cit.; AA. VV., *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, a cura di Antonio Santucci, Feltrinelli, Milano 1982; AA. VV., *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, a cura di Walter Tega, il Mulino, Bologna 1984; AA. VV., *L'età del positivismo*, a cura di Paolo Rossi, il Mulino, Bologna 1986; Stefano Poggi, *Introduzione a Il positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987; Francesco Boriani, *Introduzione al positivismo sociologico in Francia, in Inghilterra, in Italia*, LED, Milano 2002.

[123] Per una ricostruzione del concetto comtiano di «sociocrazia», cfr. Cristina Cassina, *Per un lessico del pensiero politico: la "sociocrazia" di Auguste Comte*, in «Storia del pensiero politico», 2/2014, pp. 213-238. Cfr anche Maria Donzelli, *Critica della democrazia e "sociocrazia" in Auguste Comte*, in AA. VV., *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, a cura di

Maria Donzelli e Regina Pozzi, Donzelli, Roma 2003, pp. 235-251. Il dibattito sul rapporto tra scienza e democrazia è complesso. Alcuni studiosi pensano che scienza e democrazia si erodano a vicenda, mentre altri ritengono che la scienza e la democrazia si rinforzino reciprocamente. Il volume più recente su questo argomento è AA. VV., *Science, Freedom, Democracy*, a cura di Péter Hartl e Adam Tamas Tuboly, Routledge, London 2021, i cui saggi, nonostante la diversità dei temi trattati, convergono nel ritenere che i valori democratici, e i valori epistemici e non epistemici associati alla scienza, siano interconnessi. Sul rapporto tra scienza, democrazia e libertà, cfr. AA. VV., *Modernità, scienza e democrazia*, a cura di Marcello Ostinelli, Carocci, Roma 2020; Pierluigi Barrotta, *Scienza e democrazia: verità, fatti e valori in una prospettiva pragmatista*, Carocci, Roma 2016; Mark B. Brown, *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*, The MIT Press, Cambridge 2009; Sheila Jasanoff, *Technologies of Humility: Citizen Participation in Governing Science*, in «Minerva», 3/2003, pp. 223-244; AA. VV., *Science, Technology and Democracy*, a cura di Daniel Lee Kleinman, State University of New York Press, Albany 2000; Roy MacLeod, *Science and Democracy: Historical Reflections on Present Discontents*, in «Minerva», 4/1997, pp. 369-384; David H. Guston, *The Essential Tension in Science and Democracy*, in «Social Epistemology», 1/1993, pp. 3-23.

[124] Il termine «sociocrazia» appare in Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, cit., vol. I, p. 403. Per una critica alla sociocrazia di Comte, secondo la prospettiva dell'individualismo sociologico, cfr. Lorenzo Infantino, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 23-25.

[125] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 170.

[126] Ivi, vol. I, p. 451.

[127] Ivi, vol. I, pp. 69-70.

[128] L'atteggiamento di fiducia assoluta verso la scienza, noto come «scientismo», ha ricevuto molte critiche, che sono state recentemente riassunte da Giampietro Gobo-Valentina Marcheselli, *Sociologia della scienza e della tecnologia*, Carocci, Roma 2021, p. 14.

[129] Johan Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, cit., p. 156.

[130] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. II, p. 425.

[131] Ivi, vol. I, p. 540.

[132] Ivi, vol. II, p. 425.

[133] Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, cit.

[134] Auguste Comte, *Dizionario delle idee. Scienza, politica, morale*, a cura di Stefania Mariani, Editori Riuniti, Roma, 1999, p. 79.

[135] I tredici mesi del calendario di Comte sono: Mosè, Omero, Aristotele, Archimede, Cesare, San Paolo, Carlo Magno, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Cartesio, Federico II di Prussia e Marie François-Xavier Bichat (1771-1802), celebre anatomista e fisiologo francese. Comte cita «il grande Bichat» nel *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. II, p. 440. Comte elaborò numerosi cambiamenti al suo calendario, con concettose esclusioni e inserimenti, ricostruiti minuziosamente da Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 372, nota 346.

[136] Auguste Comte, *Piano delle opere scientifiche* (III opuscolo, marzo 1822), in Id., *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, cit., p. 121.

[137] Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, cit., vol. I, p. 338.

[138] Comte non ebbe mai dubbi sulla preponderanza delle emozioni sulla ragione. Nel suo ultimo lavoro, *Synthèse subjective* (Fayard, Paris 2000), scritto nel 1856, Comte riflette sul potere delle emozioni sulla matematica. Su ciò, Cfr. Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 12.

[139] Auguste Comte, *Dizionario delle idee. Scienza, politica, morale*, cit., p. 79 e sgg.

[140] Johan Heilbron, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, cit., p. 153. In quest'articolo, Heilbron ha rivalutato la figura di Comte, a cui ha riconosciuto il merito di essere stato «davvero uno dei primi epistemologi moderni» (p. 157).

[141] Cfr. John Stuart Mill, *Auguste Comte e il positivismo* (1865), Unicopli, Milano 1987.

[142] Cfr. Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 11.

[143] Cfr. Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. II, p. 39, nota 131.

[144] Lewis A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1983, p. 76.

[145] Clark McCauley-Sophia Moskalenko, *Friction. How Conflict Radicalizes Them and Us*, Oxford University Press, New York 2017, p. 91. In realtà, il concetto di *unfreezing*, ripreso da McCauley e Moskalenko, è stato sviluppato da Kurt Lewin, il quale ha spiegato che i valori degli individui sono ancorati nei gruppi, a cui essi appartengono. Cfr. Stephen Cummings, Todd Bridgman, Kenneth G. Brown, *Unfreezing change as three steps: Rethinking Kurt Lewin's legacy for change management*, in «Human Relations», 1/2016, pp. 33-60.

[146] Lorne L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 212-214. Io stesso ho utilizzato il concetto di feedback negativo per elaborare la mia teoria del «feedback eversivo-rivoluzionario» nelle sette terroristiche. Cfr. Alessandro Orsini, *Anatomy of the Red Brigades. The Religious Mind-set of Modern Terrorists*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2011, p. 70. L'autore citato nel brano di Dawson è: Marc Galanter, *Culti: psicologia delle sette contemporanee*, SugarCo, Cornago 1993.

[147] I giudizi di Comte su Luigi Napoleone sono analizzati in Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, pp. 9, 17 e 19-20. Questo terzo volume di Pickering analizza la vita di Comte durante la sua cosiddetta «seconda carriera», coprendo

il periodo che va dal colpo di Stato di Luigi Napoleone nel 1851 fino alla sua morte nel 1857. Pickering conferma che, durante questi anni, Comte diventò molto più conservatore.

[148] Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 39. Nel marzo 1852, Littré scrisse a Comte di essere pronto ad allontanarsi da lui, se non si fosse schierato contro Luigi Napoleone.

[149] Sulla storia della società positivista fondata da Comte, cfr. anche Mirella Larizza Lolli, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna 1999.

[150] Auguste Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di Antonio Negri, Laterza, Roma-Bari 2001.

[151] Cfr. Vittorio Martino, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Dedalo, Bari 1978, p. 6. Il volume di Martino rappresenta, ancora oggi, una ricca introduzione al pensiero di Saint-Simon.

[152] I social network, come Facebook, e i social media for academia, dove gli studiosi caricano i loro articoli con la speranza che trovino molti lettori, disvela il bisogno di lettori tipico degli studiosi.

[153] Cfr. Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 27.

[154] Auguste Comte, *Lettera a Clotilde de Vaux del 6 giugno 1845*, cit. in Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. I, p. 17.

[155] Cfr. Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1994, p. 63.

[156] Mary Pickering critica Aron, il quale aveva scritto che la religione di Comte fu un «accidente biografico», dovuto alla morte di Clotilde de Vaux. Pickering non cita il brano di Aron per esteso, che, invece, merita un passaggio testuale, poiché la citazione che Pickering gli dedica in una nota (vol. I, p. 6, nota 10) potrebbe indurre a credere, erroneamente, che Aron abbia svalutato la «proposta religiosa» di Comte, ma non è così. Come abbiamo visto, Aron, a differenza di Coser, ha trattato con serietà la fondazione della religione dell'umanità di Comte: «Probabilmente – scrive Aron – Auguste Comte non avrebbe concepito la religione dell'umanità senza l'avventura con Clotilde de Vaux, e pertanto possiamo considerarlo un incidente biografico, che, tuttavia, *mi sembra avere un suo profondo significato*, se è giusta l'interpretazione che ho dato del pensiero comtiano». Cfr. Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 132 (corsivo aggiunto).

[157] Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. I, p. 6. Scrive Pickering: «In the Conclusion, I reexamine the evidence refuting the contention that Comte was first an arid scientific thinker and then became a mad religious reformer in his so-called second career because of his sudden love for Clotilde de Vaux. Comte's case is enlightening because his reversion to a traditional religious terminology exemplifies the nineteenth-century problem of dealing with spiritual longing in an age of growing skepticism. His authoritarian solution underscores the weakness of liberalism in nineteenth-century France». Anche Cristina Cassina, studiando Luigi Napoleone Bonaparte, ha richiamato l'attenzione sul ruolo della tradizione illiberale francese, che ha favorito il bonapartismo. Cfr. Cristina Cassina, *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Carocci, Roma 2001.

[158] Quanto al rapporto tra positivismo e libertà di coscienza, vale la pena ricordare che il più importante filosofo positivista italiano, Roberto Ardigò, si opponeva alla censura del pensiero della Chiesa cattolica. Cfr. Roberto Ardigò, *La morale dei positivisti*, a cura di Giorgio Giannini, Marzorati, Milano 1973.

[159] Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, cit., vol. III, p. 2.

[160] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 132.

[161] Raymond Aron, *L'oppio degli intellettuali* (1955), Ideazione, Roma 1998.

[162] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 131-132.

[163] Nicola Abbagnano-Giovanni Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, 3 voll., Paravia, Torino 1992, vol. III, p. 302. Claudio De Boni ha studiato la circolazione nel mondo della religione dell'umanità di Comte. Cfr. Claudio De Boni, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Mimesis, Udine 2013; Id., *Comte oggi*, in «Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali», 2/2005, pp. 279-289.

[164] Winfried Baumgart, *The Crimean War 1853-1856*, Oxford University Press, New York 1999.

[165] Michael Howard, *The Franco-Prussian War*, Routledge, London 2021.

[166] Cfr. Gerhard A. Ritter, *Storia dello Stato sociale*, Laterza, Roma-Bari 2011; Chiara Giorgi-Ilaria Pavan, *Storia dello Stato sociale in Italia*, il Mulino, Bologna 2021; Fulvio Conti e Gianni Silei, *Breve storia dello Stato sociale*, Carocci, Roma 2013; Gianni Silei, *Lo Stato Sociale in Italia. Storia e Documenti*, 2 voll., Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2003-2004; AA. VV., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, 2 voll., a cura di Claudio De Boni, Firenze University Press, Firenze 2009-2010.

[167] Cfr. Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-1972, p. 455.

[168] Cfr. Diane Morgan, *Saint-Simon, Fourier, and Proudhon: «Utopian» French Socialism*, in *The History of Continental Philosophy*, 8 voll., a cura di Alan D. Schrift, University of Chicago Press, Chicago 2011, vol. I, pp. 265-304.

[169] Cfr. Vincenzo Tosi, *Carlo Fourier e il suo falansterio*, Luigi Brizio, Savona 1921.

[170] Cfr. Frank E. Manuel, *From Equality to Organicism*, in «Journal of the History of Ideas», 1/1956, p. 66.

[171] Cfr. Albert Brisbane, *Social destiny of man, or Association and reorganization of industry* (1840), Burt Franklin, New York 1968; cfr. Anche la biografia su di lui scritta dalla moglie Redelia Brisbane, *Albert Brisbane: a Mental Biography with a Character Study*, Arena Publishing Company, Boston 1893.

[172] James M. Lundberg, *Horace Greeley. Print, Politics, and the Failure of American Nationhood*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2019. Greeley è stato il fondatore, nel 1841, del «New-York Tribune».

[173] Charles Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso e altri scritti sul lavoro, l'educazione, l'architettura nella società d'Armonia*, a cura di Italo Calvino, Einaudi, Torino 1971.

[174] Charles Fourier, *Il nuovo mondo amoroso*, a cura di Paolo Caruso, SE, Milano 2019.

[175] Laure Katsaros, *A New World of Love*, in «The Massachusetts Review», 3/2012, p. 407. Il saggio di Katsaros, che contiene una descrizione dei contenuti principali del *Nuovo mondo amoroso*, racconta che gli stessi allievi di Fourier, tra cui Victor Considérant, rimasero scandalizzati dalle sue proposte sul sesso collettivo.

[176] Alessandro Orsini, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, cit., pp. 235-252.

Capitolo 2

[1] Cfr. Herbert Spencer, *An Autobiography*, 2 voll., Williams and Norgate, London 1904. Nella sua autobiografia, Spencer definisce «piacevoli» (*agreeable*) gli anni in cui si dedicò al giornalismo. Dove non diversamente specificato, ricavo le informazioni sulla vita di Spencer dall'autobiografia citata in questa nota. Per una nota bio-bibliografica di Spencer, cfr. Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, 2 voll., a cura di Franco Ferrarotti, UTET, Torino 1988, pp. 51-73.

[2] Lewis A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, cit., p. 164. Informazioni preziose sulla vita di Spencer ci provengono anche da uno degli assistenti di cui si avvalse negli ultimi anni della sua vita ovvero David Duncan, *Life and Letters of Herbert Spencer*, 2 voll., Appleton New York, 1908.

[3] Cfr. Otto Gaupp, *Erberto Spencer*, Remo Sandron Editore, Milano 1910, p. 42. Nonostante sia stato pubblicato in Italia nel 1910, il libro di Otto Gaupp rimane, ancora oggi, un testo molto utile per avvicinarsi al pensiero di Spencer. Nella terza edizione del 1910, da cui citiamo, Gaupp si avvale anche dell'*Autobiografia* di Spencer.

[4] Per una ricostruzione delle edizioni dei *Principi di sociologia*, ma anche per la ricca bibliografia su Spencer, si veda l'ampio e ricco saggio di Robert L. Carneiro e Robert G. Perrin, *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, in «Annals of Science», 3/2002, pp. 221-261.

[5] Spencer riflette sui suoi disturbi di origine nervosa nell'*Autobiografia*, in particolare, nel capitolo XIX. Cfr. Herbert Spencer, *An Autobiography*, Williams and Norgate, London 1904. I capitoli dell'*Autobiografia* di Spencer sono suddivisi per anni. Il capitolo XIX è dedicato all'anno 1848. Spencer soffrì, in particolare, di due disturbi cronici: la dispepsia, o disturbo della funzione digestiva gastrica, e l'insonnia. Cfr. Otto Gaupp, *Erberto Spencer*, cit., p. 29.

[6] Uno dei ritratti più interessanti, e anche più critici, di Spencer ci è stato lasciato da Charles H. Cooley, *Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer*, in «American Journal of Sociology», 2/1920, pp. 129-145. Nonostante Cooley riconosca importanti meriti a Spencer, svaluta i suoi *Principi di sociologia*, che, a suo dire, non aggiungono niente di più all'opera precedente di Spencer *Principi primi*. Scrive Cooley: «Of Spencer's volumes on the *Principles of Sociology* I need say little, not that they are unimportant but because, being a logical development of his *First Principles*, they do not offer anything fundamentally different» (pp. 142-143).

[7] Nicola Abbagnano-Giovanni Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., vol. III, pp. 311-312.

[8] Herbert Spencer, *The Social Organism*, in «The Westminster Review», January 1860, successivamente incluso in Herbert Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, 3 voll., D. Appleton and Company, New York 1891, vol. I, pp. 265-307.

[9] Walter M. Simon, *Herbert Spencer and the «Social Organism»*, in «Journal of the History of Ideas», 2/1960, p. 294.

[10] Herbert Spencer, *L'ipotesi dello sviluppo*, in Id., *Il progresso umano*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1908, p. 1 e sgg.

[11] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. I, pp. 557-558 (§215).

[12] Herbert Spencer, *Principi primi*, Ermanno Bruciati & C., Milano 1915, p. 297.

[13] Herbert Spencer, *Progresso: sua legge e sua causa*, in Id., *Il progresso umano*, cit., p. 81.

[14] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. I, p. 95 (§15).

[15] Ivi, vol. I, p. 104 (§17).

[16] Ivi, vol. I, p. 106 (§18).

[17] Ivi, vol. I, pp. 113-114 (§21).

[18] Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale*, Sugarco, Milano 1992, pp. 283-286.

[19] Cfr. Donald N. Levine, *The Organism Metaphor in Sociology*, in «Social Research», 2/1995, p. 248. Tra i sociologi maggiormente influenzati da Spencer, Levine cita Durkheim in Francia, Parsons negli Stati Uniti, Arthur Radcliffe-Brown in Inghilterra e Albert Schäffle in Germania, autore di *La struttura del corpo sociale*, pubblicata in quattro volumi tra il 1875 e il 1878. La nuova edizione della *Struttura del corpo sociale* del 1896 fu recensita da Albion W. Small, *Review of Albert Schäffle, Bau und Leden des Socialen Körpes* [Structure and Life of the Social Body], in «American Journal of Sociology», 2/1896, pp. 310-315.

[20] Sul concetto di struttura in Spencer, cfr. anche Herbert Spencer, *Structure, Function and Evolution*, a cura Stanilslav Andreski, Joseph, London 1971.

[21] Kenneth N. Waltz, *Teoria della politica internazionale*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 165-166.

[22] Alfred Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West Ltd., London 1952, p. 11.

[23] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. II, p. 254 (§520).

[24] Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale,* cit., p. 273.

[25] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), il Saggiatore, Milano 2016, p. 101.

[26] Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, D. Appleton and Co., New York 1898, p. vol. I, p. 544.

[27] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. I, p. 177 (§49).

[28] Ho tratto l'esempio dell'aeroporto da Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2008, p. 24

[29] Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, Williams and Norgate, London and Edinburgh 1864, vol. I, pp. 444-445. Riporto ciò che Spencer ha scritto sul significato della sua espressione: «This survival of the fittest, which I have here sought to express in mechanical terms, is that which Mr. Darwin has called "natural selection", or the preservation of favoured races in the struggle for life». N.d.A.: Cito *The Principles of Biology* da edizioni diverse. Questo modo anomalo di procedere è dovuto al fatto che ho scritto questo brano su Spencer in piena pandemia, il che mi ha impedito di beneficare dello studio in biblioteca. Ho dovuto ricostruire *The Principles of Biology* «a pezzi», ricorrendo a scansioni diverse richieste a biblioteche diverse.

[30] Cfr. Charles Darwin, *L'origine delle specie*, a cura di Giuliano Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009.

[31] Cfr. Ira Woods Howerth, *Natural Selection and The Survival of the Fittest*, in «The Scientific Monthly», 3/1917, pp. 253-254.

[32] Robert L. Carneiro & Robert G. Perrin, *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, cit., p. 236.

[33] Herbert Spencer, *Social Statics or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, Chapman, London 1851.

[34] Cfr. Robert L. Carneiro & Robert G. Perrin, *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, cit., pp. 235-236.

[35] Cfr. Herbert Spencer, *The Development Hypothesis*, in «The Leader», 3 (1852), pp. 280-281.

[36] James G., Kennedy, *Herbert Spencer*, Twayne Publishers, Boston 1978, pp. 77-78.

[37] Cfr. Raymond Boudon-François Bourricaud, *Dizionario critico di sociologia*, a cura di Lorenzo Infantino, Armando, Roma 1991, p. 466.

[38] Cfr. Robert L. Carneiro, *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer*, in «Journal of Anthropological Research», 2/1973, pp. 77-95.

[39] Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, cit., vol. I, p. 211.

[40] *Ibidem.*

[41] Ivi, vol. I, pp. 237-239.

[42] Sydney Eisen, *Spencer and the Spectre of Comte*, in «Journal of British Studies», 1/1967, p. 49. Eisen scrive che le aree di conflitto diretto tra Spencer e Comte sono due: la classificazione delle scienze e la religione dell'umanità. Il saggio di Eisen si occupa soltanto della prima controversia.

[43] Cfr. Giorgio Lanaro, *Spencer e la polemica verso Comte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1/1981, p. 33. Il saggio di Lanaro studia le ragioni dell'antagonismo di Spencer verso Comte e, più in generale, l'influenza del secondo sul primo.

[44] Herbert Spencer, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of Mister Comte and Other Essays* (1864), Glendessary Press, Berkeley 1969.

[45] Giorgio Lanaro, *Spencer e la polemica verso Comte*, cit., p. 38.

[46] Ivi, p. 43.

[47] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. II, p. 420 (§582).

[48] Ivi, vol. I, p. 656. È interessante notare che, nell'analisi di Spencer, il passaggio dalla società militare alla società industriale non dipende da una legge che spinge gli uomini verso un progresso irreversibile, bensì da un fattore sociale: il conflitto nell'ambiente circostante. Ciò significa che una società industriale, coinvolta in una guerra, può assumere l'aspetto di una società militare.

[49] Herbert Spencer, *L'uomo contro lo Stato* (1884), a cura di Alberto Mingardi, Liberilibri, Macerata 2016.

[50] Auguste Comte, *Dizionario delle idee*, cit., p. 3.

[51] Mario A. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 56.

[52] Mosse si occupa del darwinismo sociale in più parti del suo libro. Cfr. George L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 138, 144, 209. Scrive Mosse: «In termini darwiniani i giudei erano ritenuti il frutto di una battuta d'arresto nella evoluzione, un fossile cui mancavano la forza o le radici attraverso cui nutrirsi» (p. 209).

[53] I fuegini, un gruppo arcaico oggi in via di estinzione, sono gli abitanti indigeni della Terra del Fuoco, arcipelago all'estremità meridionale dell'America del Sud.

[54] Per la precisione, l'«Hodgson» senza nome citato da Spencer è il naturalista ed etnologo Brian Houghton Hodgson (1801-1894), che lavorò in India e in Nepal. Cfr. AA. VV., *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling (1820-1858)*, a cura di David M. Waterhouse, Routledge, London 2014.

[55] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. I, pp. 127-128 (§28).

[56] Ivi, vol. I, p. 618 (§248).

[57] Ivi, vol. I, pp. 618-619 (§248).

[58] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., pp. 323-324.

[59] Herbert Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., pp. 219-220.

[60] Robert L. Carneiro-Robert G. Perrin, *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, cit., p. 230.

[61] *Ibidem*. Corsivo aggiunto.

[62] Cfr. Patrick Tort, *L'effet réversif de l'évolution: fondements de l'anthropologie darwinienne*, in AA. VV., *Darwinisme et Société*, a cura di Patrick Tort, Presses Universitaires de France, Paris 1992, pp. 18-44; David R. Oldroyd, *Darwinian Impacts: An Introduction to the Darwinian Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1980; Michael Ruse, *The Evolution Wars: A Guide to the Debates*, ABC Clio, Santa Barbara, CA 2000.

[63] Cfr. Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945. Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; Stanislav Andreski, Herbert Spencer: *Structure, Function and Evolution*, cit.

[64] Richard Weikart, *Was Darwin or Spencer the Father of Laissez-Faire Social Darwinism?*, in «Journal of Economic Behavior & Organization», 71/2009, p. 21. Richard Weikart ha però notato che l'opposizione di Spencer al militarismo lo distingue dai darwinisti sociali e si è anche chiesto se sia storicamente corretto definire Spencer un darwinista dal momento che abbracciò l'evoluzionismo di Lamarck prima che Darwin pubblicasse *L'origine delle specie*.

[65] Ivi, p. 27-28.

[66] William H. Jeynes, *Race, Racism and Darwinism*, in «Education and Urban Society», 5/2011, p. 536.

[67] Ivi, p. 536.

[68] Ivi, p. 539 (traduzione mia).

[69] Nicole Rafter, *Criminalization of mental retardation*, in *Mental retardation in America. A Historical Reader*, a cura di Steven Noll e James W. Trent Jr., New York University Press, New York 2004, p. 234 (traduzione mia).

[69] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., pp. 323-324. Jeynes sbaglia a citare l'opera di Spencer, che chiama *Social Statistics* anziché *Social Statics*. Il suo errore è a pagina 559.

[70] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., pp. 323-324. Jeynes sbaglia a citare l'opera di Spencer, che chiama *Social Statistics* anziché *Social Statics*. Il suo errore è a pagina 559.

[71] Ivi, p. 324 (traduzione mia).

[72] Herbert Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., pp. 35-36.

[73] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. II, p. 1025 (§833).

[74] *Ibidem*.

[75] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., p. 43. Scrive Spencer: «By the term civilization we signify the adaptation that has already taken place. The changes that constitute progress are the successive steps of the transition».

[76] Cfr. Otto Gaupp, *Erberto Spencer*, cit., p. 67.

[77] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., p. 41 (traduzione mia).

[78] Herbert Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., pp. 183-184.

[79] Per alcuni, come Ferrarotti, Spencer pensa che la società, evolvendo, migliori di continuo Cfr. Franco Ferrarotti, *Trattato di sociologia*, UTET, Torino 1968, pp. 87-88. Anche Robert A. Nisbet non ha dubbi sul fatto che *Social Statics* contenga una concezione del progresso di questo tipo. Cfr. Robert A. Nisbet, *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 369. Secondo Gaupp, invece, Spencer non ha mai detto che tutte le società devono necessariamente progredire. Cfr. Otto Gaupp, *Erberto Spencer*, cit., p. 180. Riguardo al progresso in Spencer, Gaupp ha scritto: «Un punto però io debbo toccare ancora per prevenire un possibile equivoco. Lo Spencer naturalmente non dice che tutte le società debbano necessariamente progredire. Come nel mondo organico vi è sosta e decadimento, così pure avviene nel mondo superorganico. Come intanto la vita si è svolta perfezionandosi, così anche è dell'umanità nel suo tutto. Noi possiamo cioè, se prendiamo insieme tutte le società, dire [che] l'evoluzione [è] inevitabile, come l'ultimo risultato del concorso dei fattori esterni e interni, che durante epoche indeterminatamente lunghe operano su di esse; noi però non dobbiamo per tal fatto riguardare ogni società determinata come inevitabile, o anche soltanto come probabile. Un organismo sociale subisce, come un organismo individuale, per tanto tempo dei mutamenti, finché viene in equilibrio con le condizioni del suo ambiente, e vi perdura quindi senza ulteriori cangiamenti della sua struttura» (p. 180). Gaupp è autore di un libro che, nonostante sia stato pubblicato in Italia nel 1910, rimane una delle migliori introduzioni al pensiero di Spencer. Purtroppo, Gaupp ha un atteggiamento un po' troppo celebrativo verso Spencer, che balza agli occhi soprattutto quando prende le parti di Spencer contro Comte, con mancanza di acribia (pp. 84-90).

[80] Albert Zijlstra è l'autore della più recente ricerca sulla fine del Sole, prevista tra circa 4,5 miliardi di anni. La ricerca di Albert Zijlstra è in corso di pubblicazione per la rivista «Nature Astronomy». Sulla fine del Sole, si veda, tra gli altri, il libro della fisica solare Lucie Green, *Viaggio al centro del Sole. Storia e segreti della nostra stella*, Il Saggiatore, Milano 2018.

[81] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit. Cfr. anche Herbert Spencer, *Progress: Its Law and Cause* (1857), in Id., *Essays: Scientific, Political and Speculative*, cit., vol. I, p. 19, dove Spencer scrive che: «The change from the homogeneous to the heterogeneous is displayed in the progress of civilization as a whole, as well as in the progress of every nation; and is still going on with increasing rapidity».

[82] Herbert Spencer, *Social Statics*, cit., p. 65. Devo a Nisbet (*La tradizione sociologica*, cit.) di avere richiamato la mia attenzione su questo brano di Spencer, che però cito e traduco da un'edizione di *Social Statics* diversa da quella utilizzata da Nisbet.

[83] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. I, pp. 176-177 (§49). Corsivo aggiunto.

[84] Spencer precisa che non tutte le forze che operano sullo sviluppo della società sono osservabili: «Un'istituzione politica – scrive – non la si può toccare né vedere: la si può solo conoscere attraverso lo sforzo dell'immaginazione costruttiva. Né si può avere percezione fisica di una iniziativa politica; essa nondimeno richiede un processo di rappresentazione mentale che riunisca col pensiero i suoi elementi e colga il tratto distintivo di tale combinazione». Herbert Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., p. 13.

[85] Cfr. Raymond Boudon-François Bourricaud, *Dizionario critico di sociologia*, cit., pp. 463-465.

[86] Robert L. Carneiro, *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer*, cit., p. 94.

[87] Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Eleuthera, Milano 2020.

[88] Ivi, p. 37.

[89] Ivi, p. 38.

[90] Auguste Forel (1848-1931) si occupò di biologia delle formiche, conseguendo risultati fondamentali. Cfr. Auguste Forel, *The Social World of the Ants Compared with that of the Man*, 2 voll., G. B. Putnam's Sons, London and New York 1928.

[91] Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, cit., p. 95.

[92] Ivi, p. 42.

[93] È interessante ricordare che il fratello di Pëtr Kropotkin, Sasha, giunse a conclusioni opposte. Secondo Sasha Kropotkin, il mutuo appoggio nascondeva una forma di egoismo.

[94] Cfr. Lee Alan Dugatkin, *Principles of Animal Behavior*, University of Chicago Press, Chicago and London 2020;

[95] Cfr. Lee Alan Dugatkin, *Cooperation Among Animals. An Evolutionary Perspective*, Oxford University Press, New York 1997; ma anche Id., *Mr. Jefferson and the Giant Moose. Natural History in Early America*, University of Chicago Press, Chicago and London 2009; Id., *How to Tame a Fox (and Build a Dog). Visionary Scientists and a Siberian Tale of Jump-Started Evolution*, University of Chicago Press, Chicago and London 2017.

[96] Lee Alan Dugatkin, *Prefazione* a Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, cit. Lo studioso E. O. Wilson, citato da Dugatkin, è Edward Osborn Wilson (1929), professore di biologia a Harvard, considerato un esperto mondiale di mirmecologia, la parte della zoologia che studia le formiche, autore, tra gli altri, di Edward Osborn Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978; Id., *The Insect Societies*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1972; Id., *Sociobiology*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1980; Id., *The Diversity of Life*, Harvard University Press, Cambridge 2010.

[97] Enzo Di Nuoscio, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo. Evoluzionismo e individualismo metodologico in Herbert Spencer*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 9-10.

[98] Cfr. Enzo Di Nuoscio, *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, pp. 251-253.

[99] Lorenzo Infantino, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008. Lorenzo Infantino ha scritto che Spencer ha affidato alla sociologia il compito di studiare le conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali (p. 144).

[100] Gaetano De Sanctis, *Problemi di storia antica*, Laterza, Bari 1932, p. 38.

[101] Per una sintesi delle tesi principali sulla caduta dell'Impero romano, mi permetto di rimandare al mio Alessandro Orsini, *Michael Rostovcev e la fine della civiltà antica*, in Id., *In difesa della sociologia storica*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 69-89, in cui è citata parte della letteratura rilevante.

[102] Sto continuando a seguire la spiegazione dell'individualismo metodologico proposta da Enzo Di Nuoscio, *Tucidice come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, cit., p. 256, ma anche Enzo Di Nuoscio, *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 30 e sgg.

[103] Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova* (1744), 2 voll., Gaspare Truffi, Milano 1831, vol. II, p. 370. Scrive Vico: «Questo Mondo di Nazioni [è] senza dubbio uscito da una mente, spesso diversa, ed alle volte tutta contraria, e sempre superiore ad essi fini particolari, ch'essi uomini si avevan proposti».

[104] Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966, pp. 56-57.

[105] Herbert Simon, *Models of Bounded Rationality*, 2 voll., MIT Press, Cambridge (MA) 1982.

[106] Nella sua formula, Boudon parla di funzione in senso matematico. Che cosa intende dire? Boudon vuole indicare che esiste una relazione tra due o più elementi, tale che ogni cambiamento introdotto nell'uno provoca una modificazione anche nell'altro o negli altri e implica, da parte loro, un adattamento. In questo modo, Boudon vuole insistere sul legame tra gli elementi, sul mutuo rapporto che instaurano tra loro e quindi sulla loro interdipendenza. In un linguaggio matematico semplice si può dire che X è funzione di Y quando il valore di X dipende dal valore di Y; X e Y sono allora in un rapporto funzionale l'uno in relazione all'altro. Così in sociologia si potrebbe affermare che è un cambiamento nelle tecniche del lavoro implica delle trasformazioni nell'organizzazione dell'impresa, nelle condizioni di lavoro e nel livello di vita dei lavoratori, nella loro vita familiare, nel diritto ecc. Si potrebbe allora dire che l'organizzazione dell'impresa, le condizioni di lavoro, il livello di vita dei lavoratori ecc. sono funzionalmente dipendenti dalle tecniche di lavoro. In questa mia spiegazione, ho ripreso, pedissequamente, Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale*, cit., pp. 190-191.

[107] Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna 1985, p. 44

[108] Enzo Di Nuoscio, *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, cit., p. 73.

[109] Karl R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1974, vol. II, p. 129. Popper scrive: «Possiamo dire che le nostre azioni sono in larghissima misura spiegabili nei termini della situazione in cui si svolgono. Naturalmente, esse non sono mai spiegabili nei termini della sola situazione». Popper si è occupato, per la prima volta, del metodo dell'analisi situazionale in Karl R. Popper, *Miseria dello storicismo* (1936), Feltrinelli, Milano 2003, pp. 148-149.

[110] Cfr. Raymond Boudon, *Il vero e il giusto. Saggi sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1997, p. 234.

[111] Cfr. Raymond Boudon, *La spiegazione cognitivista delle credenze collettive*, in AA. VV., *Cognizione e scienze sociali. La dimensione cognitiva nell'analisi sociologica*, Armando, Roma 2003, p. 24.

[112] Karl R. Popper, *La logica delle scienze sociali*, in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di Heinz Maus e Friedrich Fürstenberg, Einaudi, Torino 1972, p. 121. Sulla logica della situazione, cfr. anche Carl G. Hempel-Dario Antiseri, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1997, p. 58.

[113] Enzo Di Nuoscio, *Il mestiere dello scienziato sociale. Un'introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Liguori, Napoli 2006, p. 63.

[114] Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, cit., p. 54. Boudon attribuisce la massima importanza alla descrizione fenomenologica e scrive che: «Il secondo punto da sottolineare è che $m(S)$, la descrizione fenomenologica, è un momento indispensabile nella spiegazione della struttura M».

[115] Raymond Boudon, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991, p. 147.

[116] Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, cit., p. 45.

[117] Werner Sombart, *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?* Bruno Mondadori, Milano 2006.

[118] Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, cit., pp. 55-56. Per la precisione, Boudon si riferisce a Albert O. Hirschman, *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alle crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato* (1970), il Mulino, Bologna 2017.

[119] Tim S. Gray ha scritto che Spencer ha saputo coniugare, con successo, individualismo e organicismo. Cfr. Tim S. Gray, *Herbert Spencer: Individualist or Organicist?*, in «Political Studies», 2/1985, pp. 236-253. Gray ha approfondito il pensiero di Spencer in altri lavori, tra cui Tim S. Gray, *The political philosophy of Herbert Spencer*, Avebury, Aldershot 1996; Gary Doherty e Tim S. Gray, *Herbert Spencer and the relation between economic and political liberty* in «History of Political Thought», 3/1993, pp. 475-490; Tim S. Gray, *Spencer, Steiner and Hart on the equal liberty principle* in «Journal of Applied Philosophy», 1/1993, pp. 91-104; Id., *Herbert Spencer's Social Contract Theory* in «Studies in Political Thought», 2/1992, pp. 33-45; Id., *Herbert Spencer's Liberalism: From Social Statics to Social Dynamics* in AA. VV., *Victorian liberalism – 19th Century Political Thought and Practice*, a cura di R. Bellamy, Routledge, London 1989, pp.110-130; Id., *Is Herbert Spencer's Law of Equal Freedom a Utilitarian or a Rights-based Theory of Justice?* in «Journal of the History of Philosophy», 2/1988, pp. 259-278; Id., *Herbert Spencer on Women: A Study in Personal and Political Disillusionment* in «International Journal of Women's Studies», 3/1984, pp. 217-231; Id., *Herbert Spencer's Theory of Social Justice – Desert or Entit-*

lement? In «History of Political Thought», 1/1981, pp. 161-186.

[120] Herbert Spencer, *Specialized Administration*, in «The Fortnightly Review», 10/1871, pp. 39 e sgg.

[121] Ivi, pp. 403-404.

[122] Herbert Spencer, *L'organismo sociale*, in Id., *Il progresso umano*, cit., p. 131.

[123] Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., vol. II, p. 861 (§757).

[124] Ivi, p. 919 (§787).

[125] Ivi. II, p. 920 (§787).

[126] *Ibidem.*

[127] La divisione del lavoro è fondamentale, per Spencer, perché è ciò che rende l'organismo sociale simile a un corpo vivente. La forma più antica di divisone del lavoro, scrive, è quella che si attua tra gli schiavi e i padroni. Cfr. Herbert Spencer, *Principi di sociologia*, cit., p. 821 (§327).

[128] Sulla distruzione dell'individualismo nelle società totalitarie industrializzate, o che si industrializzano, cfr. Alessandro Orsini, *Anatomia delle brigate rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 313 e ssg. Nello specifico, cfr. le testimonianze di Jean Pasqualini, *Prisonnier de Mao*, Gallimard, Paris 1977; Chen Ming, *Nubi nere s'addensano. L'autobiografia clandestina di un sopravvissuto alla persecuzione*, Marsilio, Venezia 2006; Xiaoling Wang, *L'allodola e il drago. Sopravvissuta nei gulag della Cina*, Piemme, Casale Monferrato 1993; Anne Applebaum, *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano 2004; Joël Kotek-Pierre Rigoulot, *Il secolo dei campi. Detenzione, concentramento e sterminio: 1900-2000*, Mondadori, Milano 2002.

[129] Enzo Di Nuoscio, *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, cit., p. 261.

Capitolo 3

[1] Heinrich Popitz, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, il Mulino, Bologna 2001, p. 18.

[2] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 13.

[3] Friedrich Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 183.

[4] Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1997, vol. I., p. 214.

[5] Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1973, p. 87.

[6] Kostas Axelos, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1963, p. 68.

[7] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 9.

[8] Matteo Mameli-Lorenzo Del Savio, *Darwin, Marx e il mondo globalizzato*, Meltemi, Milano 2018, p. 26.

[9] Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Sansoni, Milano 2004, p. 118.

[10] Umberto Melotti, *Divisione del lavoro, organizzazione economica e classi sociali*, in *Introduzione alla sociologia*, Unicopli-Centro Studi Terzo Mondo, Milano 1980, pp. 54-109.

[11] Luciano Pellicani, *Introduzione a Marx*, Cappelli, Bologna 1969, p. 52.

[12] Friedrich Engels, *AntiDühring*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 174-175.

[13] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 5.

[14] Umberto Melotti, *Marx*, Vallecchi, Firenze 1974, p. 47.

[15] Karl Marx, *Miseria della filosofia*, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. VI, p. 173.

[16] Sonia Harmand, Jason E. Lewis, Craig S. Feibel e altri, *3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya* in «Nature» 521 (2015), pp. 310–315.

[17] Yuval Noah Harari, *Sapiens. Da animali a dèi*, Bompiani, Milano 2017, p. 20.

[18] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 64.

[19] Friedrich Engels, *L'origine della famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 180.

[20] Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 9.

[21] Ivi, p. 10.

[22] Karl Marx, *Il capitale. Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 250.

[23] Nicola Abbagnano-Giovanni Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., vol. III, pp. 238-239.

[24] George Ritzer, *Teoria sociologica*, UTET Università, Torino 2020, p. 51.

[25] Filippo Pogliani, «Feticismo della merce», in *Dizionario Marx Engels*, a cura di Fulvio Papi, Zanichelli, Bologna 1983, p. 164.

[26] Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1968, p. 124.

[27] Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari 1990, p. 184.

[28] Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. I. p. 278.

[29] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29.

[30] Shlomo Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1972, p. 155.

[31] Karl Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 31.

[32] Shlomo Avineri, *Karl Marx. Philosophy and Revolution*, Yale University Press, New Haven/London 2019.

[33] Francis Wheen, *Marx. Vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano 2001, p. 103.

[34] Friedrich Engels, *Lettera a Joseph Bloch* del 21 settembre 1890, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1991, vol. XLVIII, pp. 492-494.

[35] Friedrich Engels, *Lettera a Conrad Schmidt* del 27 ottobre 1890, in Marx-Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 520.

[36] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 34.

[37] Karl Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 49.

[38] Ivi, p. 50.

[39] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 13.

[40] Mario Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. V.

[41] György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1997.

[42] Friedrich Engels, *Sulla tomba di Marx*, in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Rinascita, Roma 1951, p. 8.

[43] Alessandro Orsini, *Introduzione* a Guglielmo Ferrero, *Le due rivoluzioni francesi*, a cura di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. XII.

[44] György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 59.

[45] Vladimir Lenin, *La grande iniziativa*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955-1970, vol. XXIX, pp. 384-385.

[46] Cesare Pianciola, *Il pensiero di Karl Marx*, a cura di Cesare Pianciola, Loescher, Torino 1986, p. 277.

[47] Karl Marx-Friedrich Engels, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Rinascita, Roma 1949.

[48] Karl Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1962.

[49] Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1970, p. 71.

[50] Ivi, p. 80.

[51] Alessandro Orsini, *Karl Marx e la teoria delle élites*, in «il Dubbio. Rivista di analisi politica e sociale», 2-3/2003, pp. 21-31.

[52] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 15.

[53] Karl Marx, *Critica al programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma 1968.

[54] Jacob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000, p. 341.

[55] Luciano Pellicani, *Introduzione a Marx*, cit., p. 195.

[56] Michail A. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 214.

[57] Alessandro Orsini, *Anatomia delle brigate rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, cit., pp. 287-289.

[58] Karl Marx, *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega [comunista] del marzo 1850* in Marx-Engels, *Opere complete*, cit., vol. X, p. 283 (corsivo aggiunto).

[59] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 20 (corsivo aggiunto).

[60] Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29.

[61] Norberto Bobbio, *Né con Marx, né contro Marx*, a cura di Carlo Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 35.

[62] Rudolph J. Rummel, *Stati assassini. La violenza omicida dei governi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 97.

[63] Bruno Rizzi, *La bureaucratisation du monde*, édité per l'Ateur (Les Presses Modernes), Paris 1939.

[64] Alessandro Orsini, *Bruno Rizzi e la teoria delle élites*, Franco Angeli, Milano 2004.

[65] Umberto Melotti, *Marx e il terzo mondo*, il Saggiatore, Milano 1972, p. 51. Questo libro ha avuto una nuova edizione rivista, aggiornata e ampliata, con un titolo modificato. Cfr. Umberto Melotti, *Marx. Passato, presente, futuro*, Meltemi, Milano 2021.

[66] Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., 1990, p. 197. La più recente introduzione a Marx è stata pubblicata da Sebastiano Maffettone, *Marx in the 21st Century. A Critical Introduction*, Routledge, London and New York 2021.

[67] Frank E. Manuel, A *Requiem for Karl Marx*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1995; tr. it. id., *Requiem per Carlo Marx*, il Mulino, Bologna 1998, p. 147.

[68] Francis Wheen, *Marx. Vita pubblica e privata*, cit., p. 157.

[69] Isaiah Berlin, *Karl Marx*, cit., p. 179.

[70] Frank E. Manuel, *Requiem per Carlo Marx*, cit., p. 144.

[71] Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1998, p. 65.

[72] Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, cit.

[73] Luciano Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Etas, Milano 1995, p. 180.

[74] Ivi, p. 181.

[75] Paul Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002.

[76] Alessandro Orsini, *Le origini del capitalismo. Storia e interpretazioni*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2008, pp. 8-15.

[77] Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), a cura di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1975, p. 914.

[78] Ivi, p. 927.

Capitolo 4

[1] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 103.

[2] Ivi, p. 44.

[3] Guy Rocher ha distinto le sanzioni in quattro tipi principali: fisiche, economiche, sociali e soprannaturali. Cfr. Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale*, cit., pp. 43-46.

[4] Sanjoy Mazumdar-Shampa Mazumdar, *Religious traditions and domestic architecture: a comparative analysis of Zoroastrian and Islamic houses in Iran*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 3/1997, p. 182.

[5] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 26.

[6] Ivi, p. 45.

[7] Ivi, p. 100.

[8] Ivi, p. 7.

[9] Ivi, p. 46.

[10] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., pp. 47-48.

[11] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, il Saggiatore, Milano 2016, p. 212.

[12] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 48.

[13] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 121.

[14] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 96.

[15] Enzo Rutigliano, *Teorie sociologiche classiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 105.

[16] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 77.

[17] Maurice Halbwachs, *La sociologia di Émile Durkheim*, a cura di Teresa Grande e Lorenzo Migliorati, Franco Angeli, Milano 2018, p. 35.

[18] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 103.

[19] Ivi, p. 284.

[20] Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, 2 voll., ISEDI, Milano 1973, vol. I, p. 10.

[21] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 242.

[22] Ivi, pp. 254 e 272.

[23] Ivi, p. 259.

[24] Durkheim cade in contraddizione quando parla delle cause che hanno determinato la divisione del lavoro e la nascita della civiltà. In un primo momento, scrive che il processo è stato innescato da forze "meccaniche e impulsive", ma poi, nella *Divisione del lavoro*

sociale, in una nota al capitolo intitolato: "Conseguenze di quanto precede", afferma di non essere in grado di stabilire se il processo abbia preso piede "da solo meccanicamente", come egli stesso aveva affermato in precedenza, oppure grazie a un piano preordinato, di cui i primi uomini furono consapevoli (Ivi, p. 412).

[25] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 109.

[26] Ivi, p. 110.

[27] Durkheim non sempre è chiaro nell'uso dei termini. In cinque differenti brani della *Divisione del lavoro sociale*, utilizza l'espressione "densità sociale", con cui sembra comprendere l'insieme della densità morale e della densità materiale. In un altro brano, invece, sembra utilizzare il termine "densità sociale" come sinonimo di densità morale.

[28] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., pp. 263-264 (corsivo aggiunto).

[29] Ivi, p. 267.

[30] Ivi, pp. 130-131.

[31] Benedict Anderson, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 25.

[32] Alessandro Orsini, *Ripensare la nazione*, Seam, Roma 2002, p. 29.

[33] Un altro esempio dell'antiriduzionismo di Durkheim riguarda la sua spiegazione della nascita della filosofia. È vero che la filosofia fece regredire le credenze religiose. Tuttavia, una tale regressione non si sarebbe verificata se le credenze religiose non fossero state già indebolite da qualcos'altro. La filosofia non sarebbe nata se la religione, che rappresenta la forma più eminente di coscienza collettiva, non avesse perso un po' del suo prestigio. In sintesi, prima si è indebolita la religione e poi la filosofia ha potuto svilupparsi.

[34] Émile Durkheim, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino 2008, p. 359.

[35] Ivi, p. 266.

[36] Ivi, p. 63.

[37] Ivi, p. 264.

[38] Ivi, p. 192.

[39] Ivi, p. 199.

[40] Ivi, p. 203.

[41] Ivi, p. 208.

[42] Ivi, p. 258.

[43] Ivi, pp. 270-271.

[44] Ivi, p. 284.

[45] Ivi, p. 289.

[46] Ivi, p. 292.

[47] Ivi, pp. 307-308.

[48] Ivi, p. 299.

[49] Ivi, p. 311.

[50] Ivi, p. 328.

[51] Gianfranco Poggi, *Immagini della società. Saggi sulle teorie sociologiche di Tocqueville, Marx e Durkheim*, il Mulino, Bologna 1973, p. 287.

[52] Bruce P. Dohrenwend, *Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types*, in «American Sociological Review», 4/1959, pp. 466-473; Warren Breed, *The Negro and Fatalistic Suicide*, in «The Pacific Sociological Review», 3/1970, pp. 156-162; Lung-Chang Young, *Altruistic Suicide: A Subjective Approach*, in «Sociological Bulletin», 2/1972, pp. 103-121; Gabriel A. Acevedo, *Turning Anomie on Its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory*, in «Sociological Theory», 1/2005, pp. 75-85.

[53] Ivi, pp. 338-339.

[54] Ivi, p. 341.

[55] Ivi, p. 345.

[56] Ivi, p. 447.

[57] Walter Baldwin Spencer-Francis J. Gillen, *The native tribes of central Australia,* MacMillan, London 1899.

[58] Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 42.

[59] La presenza della chiesa – spiega Durkheim – è uno degli elementi che distingue la religione dalla magia, la quale ha il rituale ma non la chiesa: lo stregone ha esclusivamente un seguito personale.

[60] Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 50. Sul problema della definizione sociologica della religione, segnaliamo, tra gli studiosi italiani, Roberto Cipriani, *Sociology of Religion: An Historical Introduction*, Routledge, London and New York 2017.

[61] Durkheim distingue l'orda dal clan, dove la prima è un aggregato più semplice ed elementare del secondo.

[62] Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 238.

[63] Ivi, p. 228.

[64] Ivi, p. 241.

[65] Ivi, p. 231.

[66] S. G. Stedman Jones, *Charles Renouvier and Émile Durkheim: «Les Règles de La Méthode Sociologique»*, in «Sociological Perspectives», 1/1995, pp. 27-40.

[67] Émile Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, a cura di Giovanni Paoletti, ETS, Pisa 2009, pp. 50-51.

[68] Remo Cantoni, *Introduzione* a Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. XL.

[69] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino, 2008, p. 95. In questo caso, preferiamo utilizzare la traduzione di Fulvia Airoldi Namer per Einaudi, anziché quella di Michele Prospero per gli Editori Riuniti, poiché Namer traduce il termine francese «rôle» con «funzione», anziché con «ruolo», come fa Prospero. La nostra scelta è di pura comodità didattica: la parola «funzione», posta sulla bocca di Durkheim, rende più evidente il suo lascito al funzionalismo contemporaneo, di cui ci occuperemo nella seconda parte del volume. Salvo indicazioni contrarie, l'edizione delle *Regole del metodo sociologico*, che continueremo a utilizzare in questo capitolo, è quella tradotta da Michele Prospero.

[70] Durkheim precisa che, per «funzione», intende un'attività che soddisfa un bisogno. Ad esempio, la digestione ha la funzione di incorporare le sostanze alimentari nell'organismo; la respirazione ha la funzione di introdurre nei polmoni l'ossigeno necessario alla vita, la divisione del lavoro ha la funzione di attenuare la lotta per l'esistenza e così via. L'analisi funzionale di Durkheim consiste nel domandarsi a quale bisogno corrisponda una funzione.

[71] Gianfranco Poggi, *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna 2003, p. 47.

[72] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 125

[73] Ivi, p. 130.

[74] Ivi, p. 119.

[75] John Stuart Mill, *Sistema di logica raziocinativa e induttiva. Esposizione comprensiva dei principi d'evidenza e dei metodi d'investigazione scientifica* (1843), Ubaldini, Roma 1968, p. 395. Sul metodo delle variazioni concomitanti, cfr. anche Alessandro Orsini, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, in «Nuova Storia Contemporanea», 2/2020, p. 242.

[76] Émile Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, cit., p. 125.

[77] Émile Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 257.

[78] John Stuart Mill, *Sistema di logica raziocinativa e induttiva,* cit., p. 875.

[79] Steven Lukes, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford 1985, pp. VII-X.

[80] Cfr. Rosantonietta Scramaglia, *Analisi degli studi successivi a Durkheim*, in Émile Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 2007.

[81] Karl R. Popper, *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 121.

[82] Dario Antiseri, *L'individualismo metodologico. Una difesa*, in Dario Antiseri-Luciano Pellicani, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano 1992, pp. 17-18.

[83] Friedrich Jonas, *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970, p. 390.

[84] Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1994 p. 207.

[85] Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, Princeton 1967, pp. 163-231.

[86] Alessandro Orsini, *Isis. I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, Rizzoli, Milano 2016; Alessandro Orsini, *L'Isis non è morto, ha solo cambiato pelle*, Rizzoli, Milano 2018.

[87] Marzio Barbagli, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 13-14.

[88] Neil J. Smelser, *La comparazione nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 148-149.

[89] Anthony Giddens, *Durkheim*, il Mulino, Bologna 1998, p. 11.

[90] Jan Jacob de Wolf, *Wundt and Durkheim. A Reconsideration of a Relationship*, in «Anthropos», 1-3/1987, pp. 1-23.

[91] Gregor Fitzi-Nicola Marcucci, *Durkheim in Germany: the performance of a classic*, in «Journal of Classical Sociology», 4/2017, p. 271.

[92] Leonard V. Smith, Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, *France and the Great War, 1914-1918*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 72.

[93] Friedrich Engels, *Lettera a Conrad Schmidt* del 27 ottobre 1890, cit., p. 524.

[93] Friedrich Engels, *Lettera a Conrad Schmidt* del 27 ottobre 1890, cit., p. 524.

Capitolo 5

[1] Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica* (1959), il Saggiatore, Milano 1995, p. 208; Mario Cardano, *La ricerca qualitativa*, il Mulino, Bologna 2011, p. 97.

[2] Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, cit., p. 45.

[3] Max Weber, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, 5 voll., Edizioni di Comunità, Torino 1999, vol. I, p. 5.

[4] Ivi, vol. I, p. 8.

[5] Max Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente* (1913), in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 241.

[6] L'opera in cui i principi della sociologia comprendente sono esposti con maggiore chiarezza e profondità di contenuti è Enzo Di Nuoscio, *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.

[7] Julien Freund, *Sociologia di Max Weber. Introduzione al «Marx della borghesia»*, il Saggiatore, Milano 1976, p. 119.

[8] Fritz Ringer, *Max Weber's methodology. The unification of the cultural and social sciences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997, p. 157.

[9] Dario Antiseri-Luciano Pellicani, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, cit., p. 31. Weber afferma che la sociologia debba adottare metodi strettamente individualistici in una lettera a Robert Liefmann del 9 marzo 1920, in cui scrive: «Se alla fine sono diventato sociologo (come indica il mio atto di nomina), è essenzialmente per mettere un punto conclusivo a questi esercizi basati su concetti collettivi, il cui spettro è sempre in agguato. In altri termini, la stessa sociologia non può procedere che dalle azioni di un singolo individuo, di alcuni individui o di numerosi individui separati. È questo il motivo per cui essa deve adottare dei metodi strettamente individualistici». Questo brano è riprodotto anche in Raymond Boudon-François Bourricaud, *Dizionario critico di sociologia*, a cura di Lorenzo Infantino, Armando, Roma 1991, p. 37 e, più di recente, anche in Lorenzo Infantino, *Cercatori di libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

[10] Max Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, cit., p. 256.

[11] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904) in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 132.

[12] Alessandro Orsini, *Ethnography with extremists. Living in a fascist militia*, in Peter Krause-Ora Szekely (a cura di), *Stories from the field*, Columbia University Press, New York 2020, p. 300.

[13] Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 26.

[14] Ivi, p. 27.

[15] Alessandro Orsini, *Sacrifice. My Life in a fascist militia*, Cornell University Press, Ithaca 2017, p. 208.

[16] Alessandro Orsini, *A day among the diehard terrorists. The psychological costs of doing ethnographic research*, in «Studies in Conflict and Terrorism», 4/2013, p. 345.

[17] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 59.

[18] Karl Popper, *La logica delle scienze sociali e altri saggi*, Armando, Roma 2005, p. 121.

[19] Enzo Di Nuoscio, *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, cit., p. 67.

[20] Victor Zaslavsky, *Storia del sistema sovietico. L'ascesa, la stabilità, il crollo*, Carocci, Roma 2001, p. 201.

[21] Alessandro Orsini, *L'Isis non è morto, ha solo cambiato pelle*, cit., p. 98.

[22] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, pp. 22-23.

[23] Ivi, vol. I, p. 19.

[24] Franco Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 68.

[25] Peter Beahr, *The «masses» in Weber's political sociology*, in «Economy and Society», 2/1990, pp. 242-265.

[26] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 103.

[27] Massimo Paci, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna 2013, p 111; Stuart Hughes, *Coscienza e società. Storia delle idee*

in Europa dal 1890 al 1930, Einaudi, Torino 1967, p. 311.

[28] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 4.

[29] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1989, p. 466.

[30] Fulvio Tessitore, *Introduzione a lo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 112.

[31] Wilhelm Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Carucci, Assisi-Roma 1972, p. 27.

[32] Enzo Campelli, *Da un luogo comune. Elementi di metodologia delle scienze sociali*, Carocci, Roma 1999, p. 149.

[33] Pietro Rossi, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in «Giornale degli economisti e annali dell'economia», 1/1957, p. 7.

[34] Alessandro Orsini, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, cit., pp. 235-252.

[35] John Stuart Mill, *Sistema di logica raziocinativa e induttiva. Esposizione comprensiva dei principi d'evidenza e dei metodi d'investigazione scientifica*, cit., p. 907.

[36] Wilhelm Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, in Id., *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, a cura di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1947.

[37] Ivi, p. 163.

[38] Theda Skocpol, *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, il Mulino, Bologna 1981.

[39] Luciano Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni. Il ruolo delle guerre di classe nella nascita del mondo moderno*, Sugarco, Milano 1974.

[40] Alessandro Orsini, *In difesa della sociologia storica*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 121.

[41] Heinrich Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979, p. 85.

[42] Ivi, p. 130.

[43] Ivi, p. 134.

[44] Ivi, pp. 92-93.

[45] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva delle scienze sociali e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 219.

[46] Alessandro Cavalli, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, in Pietro Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, p. 37.

[47] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia* (1906), in Id., *Il metodo delle scienze storico sociali*, cit., p. 220.

[48] Pietro Rossi, Pietro Rossi, Massimo Mori, Mario Trinchero (a cura di), *Introduzione* a *Il problema della spiegazione sociologica*, Loescher, Torino 1975, p. 18.

[49] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, cit., p. 96.

[50] Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000, pp. 8-10.

[51] Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965, pp. 129-130.

[52] Enzo Rutigliano, *All'ombra di Nietzsche: Max Weber tra Kultur* e *Zivilisation*, in «Quaderni di Sociologia», 75/2017, pp. 3-17.

[53] Gianfranco Poggi, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004, p. 30.

[54] Max Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente* in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 245.

[55] Max Weber, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 332.

[56] Max Weber, *La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 102.

[57] Alberto Marradi, *Metodologia delle scienze sociali*, a cura di Rita Pavsic e Maria Concetta Pitrone, il Mulino, Bologna 2007, p. 60.

[58] Gianni Statera, *Logica dell'indagine scientifico-sociale*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 20; Enzo Campelli, *Il metodo e il suo contrario. Sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 57; Maria Stella Agnoli, *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 20.

[59] Max Weber, *L'«oggettività conoscitiva» delle scienze sociali e della politica sociale*, cit., p. 66.

[60] George Ritzer, *Teoria sociologica*, cit., p. 107.

[61] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva delle scienze sociali e della politica sociale*, cit., p. 214.

[62] Weber scrive che l'arresto cardiaco di Cesare sotto i colpi dei congiurati può essere rilevante dal punto di vista medico, ma è irrilevante per le sue conseguenze sul corso della storia universale e, pertanto, non sarà oggetto delle nostre attenzioni.

[63] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., cit., p. 216.

[64] Ivi, p. 208.

[65] Edoardo Massimilla, *Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 3/2009, p. 493.

[66] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., cit., p. 211.

[67] Non sono riuscito a comprendere esattamente la spiegazione di Pietro Rossi. Come abbiamo visto, la causazione adeguata non esprime l'idea dell'indispensabilità di un fenomeno per il verificarsi di un evento. Eppure, Pietro Rossi scrive: «I giudizi di possibilità oggettiva si dispongono lungo una scala i cui estremi sono costituiti dalla "causazione adeguata" e dalla "causazione accidentale", cioè dalla determinazione rispettivamente dell'indispensabilità o della non-indispensabilità di una certa condizione per il verificarsi del fenomeno da spiegare». Cfr. Pietro Rossi, *Introduzione* a *Il problema della spiegazione sociologica*, a cura di Pietro Rossi, Massimo Mori, Mario Trinchero, cit., p. 20.

[68] Salvatore Aleo, *Causalità, complessità e funzione penale. Per un'analisi funzionalistica della responsabilità penale*, Giuffrè, Milano 2009, p. 32.

[69] Andreas Buss, *The concept of adequate causation and Max Weber's comparative sociology of religion*, in «The British Journal of Sociology», 2/1999, p. 322.

[70] Roger Price, *Le rivoluzioni del 1848*, il Mulino, Bologna 2004, p. 43.

[71] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., cit., p. 228.

[72] Frank Parkin, *Max Weber*, il Mulino, Bologna 1984, p. 38.

[73] Fritz Ringer, *Max Weber's methodology. The unification of the cultural and social sciences*, cit. p. 68 (traduzione mia).

[74] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 471 (corsivo aggiunto).

[75] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., cit., p. 216.

[76] Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi, 1885-1887*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1975, pp. 299-300.

[77] Max Weber, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia*, in Id., cit., pp. 213-214.

[78] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 468.

[79] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* in Id., *Sociologia delle religioni*, a cura di Chiara Sebastiani, UTET, Torino 1976, vol. I, p. 136.

[80] Paolo Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2019, p. 131.

[81] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* cit., vol. I, p. 104.

[82] Ivi, pp. 92-93.

[83] Max Weber, *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, a cura di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Torino 2003, pp. 222-223.

[84] Randall Collins, *Weber's last theory of capitalism: a systematization*, in «American Sociological Review», 6/1980, p. 928; Pietro Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, il Saggiatore, Milano 1982, p. 32.

[85] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* cit., vol. I, p. 141.

[86] Reinhard Bendix, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984, p. 43.

[87] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., vol. I, p. 196.

[88] Alessia Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 32.

[89] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 203-204.

[90] Gianfranco Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo. Contesti della «tesi di Weber»*, il Mulino, Bologna 1984, p. 98.

[91] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 164.

[92] Ivi, p. 316.

[93] Ivi, p. 129.

[94] Max Weber, *Confucianesimo e taoismo*, in Id., *Sociologia delle religioni*, cit., vol. I, p. 530.

[95] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 75.

[96] Ivi, vol. IV, p. 320.

[97] Alessandro Orsini, *Anatomia delle brigate rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, cit., p. 13.

[98] Enrico Pozzi, *Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori, Napoli 1992, p. 165; Maria Luisa Maniscalco, *Spirito di setta e società. Significato e dimensioni sociologiche delle forme settarie*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 20; Alessia Zaretti, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, cit., p. 150.

[99] Max Weber, *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., cit., p. 248.

[100] Julien Freund, *Sociologia di Max Weber. Introduzione al «Marx della borghesia»*, cit., p. 74.

[101] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 26.

[102] Max Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* in Id., cit., p. 136.

[103] Ivi, p. 108.

[104] Guenther Roth, *History and Sociology in the Work of Max Weber*, in «The British Journal of Sociology», 3/1976, p. 307.

[105] Reinhard Bendix, *Max Weber's Interpretation of Conduct and History*, in «American Journal of Sociology», 6/1946, p. 522; Antonio Fasanella, *Concettualizzazione e spiegazione sociologica. Il modello nomologico-inferenziale e la sua applicabilità alle scienze sociali*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 99.

[106] Randall Collins, *Weberian sociological theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 27-28.

[107] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 51.

[108] Ivi, vol. I, p. 76.

[109] Ivi, vol. I, p. 238.

[110] Luciano Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, il Mulino, Bologna 1981, p. 165.

[111] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 229.

[112] Max Weber, *Parlamento e governo* (1918), Laterza, Roma-Bari 2002, p. 34.

[113] *Ibidem.*

[114] Max Weber, *La politica come professione*, cit., p. 58.

[115] Franco Ferraresi-Alberto Spreafico (a cura di), *La burocrazia*, il Mulino, Bologna 1975, p. 26.

[116] Max Weber, *Parlamento e governo*, cit., pp. 35-37.

[117] Ivi, p. 23.

[118] Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994, p. 43.

[119] Stephen Kalberg, *Leggere Max Weber*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 88-93.

[120] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 322.

[121] Stephen Kalberg, *Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History*, in «American Journal of Sociology», 5/1980, p. 1148.

[122] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 29.

[123] Frank Parkin, *Max Weber*, cit., p. 112.

[124] Max Weber, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 299.

[125] Gianfranco Poggi, *Incontro con Max Weber*, cit., p. 53.

[126] Frank Parkin, *Disuguaglianza di classe e ordinamento politico*, Einaudi, Torino 1976, p. 8.

[127] Max Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., cit., p. 80.

[128] Marianne Weber, *Max Weber, Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995, p. 199.

[129] Karl Jaspers, *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 38-39.

[130] György Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959, p. 61; Nicola De Feo, *Weber e Lukács*, De Donato, Bari 1971, p. 78.

[131] Sandro Segre, *Nazionalismo, politica di potenza e teoria dell'imperialismo in Max Weber*, in «il Politico», 3/1981, pp. 395-396.

[132] Albert Salomon, *Max Weber's political ideas*, in «Social Research», 3/1935, p. 371.

[133] Antonio Bruno, *Politica e valori in Max Weber*, Giannotta, Catania 1970, p. 48.

[134] Max Weber, *Scritti politici*, Giannotta, Catania 1970, p. 129.

[135] David Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1989, p. 194.

[136] Max Weber, *La politica come professione*, cit., p. 96.

[137] Max Weber, *Scritti politici*, cit., p. 89.

[138] Max Weber, *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*, in Id., cit., p. 344.

[139] David Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, cit., p. 297.

[140] Alessandro Orsini, *Anatomy of the red brigades. The religious mind-set of modern terrorists,* cit., pp. 165-170.

[141] *The Oxford history of protestant dissenting traditions*, 5 voll., Oxford University Press, Oxford 2018.

[142] Vittorio Mathieu, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Armando, Roma 1992, p. 193.

[143] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 207.

[144] Frank Parkin, *Max Weber*, cit., p. 55.

[145] Ivi, p. 58.

[146] Alessandro Orsini, *Le origini del capitalismo. Storia e interpretazioni*, cit.

[147] Luciano Pellicani, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2006, p. 109.

[148] Max Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 11.

Capitolo 6

[1] Vilfredo Pareto ha condensato il suo pensiero in quattro opere maggiori: il *Corso di economia politica*, pubblicato a Losanna nel 1896-1897; *I sistemi socialisti*, pubblicato a Parigi nel 1902; il *Manuale di economia politica*, pubblicato a Milano nel 1906, e il *Trattato di sociologia generale*, pubblicato a Firenze nel 1916.

[2] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, in *Scritti sociologici minori*, a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino 1980, p. 581.

[3] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, a cura di Giovanni Busino, 4 voll., UTET, Torino 1988, vol. I, p. 148 (§154).

[4] Ivi, vol. I, p. 58 (§6).

[5] Ivi, vol. I, p. 71 (§28).

[6] Ivi, vol. I, p. 139-140 (§142).

[7] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, Bizzarri, Roma 1965, p. 87.

[8] Ivi, p. 25.

[9] Raymond Boudon, *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002, p. 187. Boudon ha criticato questa impostazione di Pareto, ricordando che esistono più tipi di razionalità, tra cui la razionalità assiologica e la razionalità cognitiva.

[10] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. 147 (§151).

[11] Dino Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1969, p. 124.

[12] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. II, p. 710 (§870).

[13] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 581.

[14] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino 1987, p. 141.

[15] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. III, p. 1221 (§1403).

[16] Ivi, vol. IV, p. 2016 (§2146).

[17] Ivi, vol. III, p. 1219 (§1401).

[18] Ivi, vol. I, p. 164 (§167).

[19] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 173.

[20] Ivi, pp. 363-365.

[21] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. 88 (§66).

[22] *Ibidem* (§65).

[23] Giovanni Papini, *Vilfredo Pareto*, in «Il Resto del Carlino», 21 gennaio 1917.

[24] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 489.

[25] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 580.

[26] Vilfredo Pareto, *La questione religiosa*, in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 323.

[27] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 482.

[28] Occorre precisare che, nella seconda parte del saggio, Pareto abbandona gli attacchi e svolge un'analisi sociologica delle relazioni tra il fenomeno virtuista e gli altri fenomeni sociali.

[29] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 427.

[30] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit., p. 447.

[31] *Il mito virtuista* viene scritto come reazione a due sentenze contro liberi editori e alla circolare sulle pubblicazioni pornografiche del 16 gennaio 1910, con la quale il primo ministro Luzzatti, con il pretesto di colpire la pornografia, colpiva la libertà di stampa.

[32] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 335-336.

[33] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, pp. 160-161 (§161).

[34] Vilfredo Pareto, *Programma e sunto di un corso di sociologia* (1905), in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., p. 293.

[35] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., pp. 25-26.

[36] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. 163 (§166).

[37] Ivi, vol. I, p. 164 (§167).

[38] Dino Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto*, cit., p. 105.

[39] Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, in Id., *Scritti sociologici minori*, cit., pp. 920-921.

[40] Maria Luisa Maniscalco, *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, Franco Angeli, Milano 1994, p. 99.

[41] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. III, p. 1922 (§2009).

[42] Maria Luisa Maniscalco, *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, cit., p. 100.

[43] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, pp. 2015-2016 (§2145).

[44] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 146-147.

[45] Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 922.

[46] Philip G. Nord, *The Party of Conciliation and the Paris Commune*, in «French Historical Studies», 1/1987, p. 3.

[47] Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 924.

[48] Vilfredo Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, cit. p. 580.

[49] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 363-365.

[50] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 5.

[51] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. 82.

[52] Ivi, vol. I, p. 140 (§144).

[53] Fiorenzo Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, 3 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020, vol. III, p. 73.

[54] Dino Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto*, cit., p. 225.

[55] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. 88 (§67).

[56] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 131.

[57] Cfr. Maurice Duverger, *Sociologia della politica. Elementi di scienza politica*, Sugarco, Milano 1998, p. 194; Luciano Cavalli, *Sociologie del nostro tempo*, il Mulino, Bologna 1973, pp. 41-50.

[58] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. III, p. 1953 (§2051).

[59] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 83.

[60] Pareto riconosce che si può essere membri dell'*élite* anche per la ricchezza, o per le appartenenze familiari e amicali, ma tende quasi sempre a sottolineare che l'*élite* è questione di talento individuale.

[61] Giorgio Sola, *La teoria delle élites*, il Mulino, Bologna 2000, p. 80.

[62] Le *élites* politiche possono essere *élites* di governo ed *élites* di opposizione. Il concetto di *élite* politica comprende anche elettori, uomini di partito, clientele, candidati alle elezioni. Cfr. Giorgio Sola, *La teoria delle élites*, cit., p. 81.

[63] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, p. 2139 (§2250).

[64] Ivi, vol. III, p. 1950 (§2047).

[65] Il concetto di *classe eletta non di governo* è utilizzato da Pareto per chiarire che la società non è dominata soltanto dai governanti.

[66] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 173.

[67] Ivi, p. 199.

[68] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, pp. 2068-2070 (§2179).

[69] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 90.

[70] Ivi, p. 273. Scrive Pareto: «La storia delle società umane è, in gran parte, la storia dell'avvicendarsi di aristocrazie».

[71] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. III, p. 1954 (§2053).

[72] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., p. 177.

[73] Ivi, p. 180.

[74] Ivi, pp. 134-135.

[75] Ivi, pp. 132-134.

[76] Ivi, p. 181.

[77] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, p. 2067 (§ 2178).

[78] Ivi, vol. IV, p. 2487 (§2532).

[79] Ivi, vol. IV, p. 2099 (§2202).

[80] Giovanni Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1997, p. 37.

[81] Enzo Rutigliano, *Teorie sociologiche classiche*, cit., p. 244.

[82] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, p. 2139 (§2251).

[83] Ivi, vol. IV, p. 2342 (§2393).

[84] Ivi, vol. I, p. 78 (§49).

[85] Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 921.

[86] Luciano Pellicani, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, cit., p. 23; Luciano Pellicani, *Sulla genesi del capitalismo*, in Id., *Le sorgenti della vita. Modi di produzione e forme di dominio*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2005, p. 41.

[87] Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 42.

[88] Vilfredo Pareto, *I sistemi socialisti*, cit., pp. 154-156.

[89] Ivi, p. 193.

[90] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, p. 2077 (§2180).

[91] Ivi, vol. IV, pp. 2063-2064 (§2174).

[92] Ivi, vol. IV, p. 2088 (§2191).

[93] Ivi, vol. IV, p. 2139 (§2249).

[94] Ivi, vol. IV, p. 2077 (§2180).

[95] Julien Freund, *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 167.

[96] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., p. 100.

[97] Ivi, p. 97. Scrive Pareto nel *Manuale di economia politica*: «Oggetto principale del nostro studio è l'equilibrio economico. Vedremo tra breve che tale equilibrio risulta dal contrasto tra i gusti degli uomini e gli ostacoli per soddisfarli. Il nostro studio comprende dunque tre parti ben distinte: 1° lo studio dei gusti; 2° lo studio degli ostacoli; 3° lo studio del modo col quale si combinano quei due elementi, per ottenere l'equilibrio».

[98] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica*, cit., pp. 99-101.

[99] Julien Freund, *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, cit., p. 34.

[100] Alessandro Orsini, *Sociologia politica e scienza politica. I due paradigmi*, in «Quaderni di Scienza Politica», 2-3/2006, p. 435.

[101] Renzo De Felice, *Breve storia del fascismo*, Mondadori, Milano 2002, p. 38.

[102] Emilio Gentile, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 27.

[103] Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino 2003, pp. 47-51.

[104] Marcello Soleri, *Memorie*, Einaudi, Torino 1949, p. 160. Soleri, in qualità di ministro della guerra del secondo governo presieduto da Luigi Facta, esortò gli alti comandi militari a tenersi pronti a intervenire contro la marcia fascista su Roma.

[105] Ettore Conti, *Dal taccuino di un borghese*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio 1946, p. 307.

[106] Eugenio Di Rienzo, *Benedetto Croce. Gli anni del fascismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

[107] Benedetto Croce, *Le elezioni e il ritorno alla vita politica normale*, in «Corriere italiano», 1 febbraio 1924 oggi in Id., *Pagine sparse*, 3 voll., Ricciardi, Napoli 1943, vol. II, p. 374.

[108] Guido De Ruggiero, *Sine ira*, in «Rinascita liberale», 5 febbraio 1925.

[109] Alessandro Orsini, *Gramsci e Turati. Le due sinistre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 10.

[110] Alessandro Orsini, *L'eretico della sinistra. Bruno Rizzi élitista democratico*, FrancoAngeli, Milano 2004 p. 127.

[111] Vilfredo Pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, a cura di Gabriele De Rosa, 3 voll., Banca Nazionale del Lavoro, Roma 1960, vol. III, lettera del 17 giugno 1921, p. 285.

[112] Vilfredo Pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit., lettera del 20 novembre 1921, p. 229.

[113] Fiorenzo Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, cit., vol. III, p. 131.

[114] Paolo Bonetti, *Il pensiero politico di Pareto*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 39.

[115] Vilfredo Pareto, *Il discorso di Treves*, «Il Secolo», 17 agosto 1922, in Id., *Scritti politici*, a cura di Giovanni Busino, 3 voll., UTET, Torino 1988, vol. II, p. 768.

[116] Vilfredo Pareto, *A Vincenzo Fani* (11 ottobre 1922) in Id., *Epistolario. 1890-1923*, a cura di Giovanni Busino, 2 voll., Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973, vol. II, p. 1106.

[117] Vilfredo Pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit., lettera del 17 ottobre 1922, p. 313.

[118] Vilfredo Pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit., lettera del 29 ottobre 1922, pp. 315-316.

[119] Vilfredo Pareto, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, cit., lettera del 30 ottobre 1922, p. 316.

[120] Vilfredo Pareto, *A Alessandro Orsini* (7 dicembre 1922), in id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1117.

[121] Vilfredo Pareto, *A Carlo Placci* (8 marzo 1923), in Id., *Epistolario*, cit., vol II, p. 1135.

[122] Vilfredo Pareto *A Carlo Placci* (1 luglio 1923), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1151.

[123] Vilfredo Pareto, *A Arturo Linaker* (19 novembre 1922), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1116.

[124] Vilfredo Pareto, *A Arturo Linaker* (27 dicembre 1922), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, pp. 1122-1123.

[125] Vilfredo Pareto, *A Ettore Lolini* (23 marzo 1923), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1141.

[126] Questa è la tesi ottimistica di Giovanni Barbieri, *Pareto e il fascismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 114. Barbieri scrive: «Ora, Pareto muore proprio nell'agosto 1923. Egli, dunque, non vive gli eventi che portano gli altri autori presi in considerazione [Croce, Mosca, Einaudi] ad allontanarsi dal fascismo». Secondo Barbieri, se Pareto fosse vissuto più a lungo, avrebbe «sicuramente» condannato il regime totalitario fascista.

[127] Vilfredo Pareto, *A Carlo Placci* (5 gennaio 1923), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1126.

[128] Questa è la tesi pessimistica di Emanuela Susca, *Recidere il «nodo gordiano»: ancora su Vilfredo Pareto e il fascismo*, in «Studi Urbinati», 2010, p. 89: «Proprio sul finire della propria vita – scrive Susca – Pareto fornisce un contributo all'elaborazione di quella retorica del genio del Duce che tanta parte avrà nell'evoluzione dell'ideologia fascista. [...] Nell'assegnare un ruolo esemplare alla reazione antidemocratica fascista, Pareto non esita a fare riferimento a quella retorica romana che giocava un ruolo importante nella piattaforma ideologica dei nazionalisti, ma che sarà centrale anche negli sviluppi imperialistici dell'ideologia fascista».

[129] Raymond Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., pp. 431-434.

[130] Joseph A. Schumpeter, *Epoche di storia delle dottrine e dei metodi. Dieci grandi economisti*, UTET, Torino 1953, pp. 287-288.

[131] Georges-Henri Bousquet, *Vilfredo Pareto. Sa vie et son oeuvre*, Payot, Paris 1928, p. 192.

[132] Vilfredo Pareto, A Lello Gangemi (13 novembre 1922), in Id., *Epistolario*, cit., vol. II, p. 1114.

[133] Simone Visconti, *L'educazione rivoluzionaria di un romagnolo in Svizzera*, in AA. VV., *Mussolini socialista*, a cura di Emilio Gentile e Spencer Di Scala, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 3-36.

[134] Eric Hobsbawm, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1991; Alessandro Orsini, *Ripensare la nazione*, cit., pp. 15-28.

[135] Clifford Geertz, *Ideologia come sistema culturale*, in Id., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988, p. 223.

[136] Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1957, p. 68.

[137] Luciano Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni. Il ruolo delle guerre di classe nella nascita del mondo moderno*, cit., p. 61.

[138] Luigi Montini, *Vilfredo Pareto e il fascismo*, Volpe, Roma 1974, p. 198.

[139] Antonio Gramsci, *La settimana politica. I rivoluzionari e le elezioni*, in «L'Ordine Nuovo. Rassegna settimanale di cultura socialista», anno 1, n. 26, 15 novembre 1919, p. 200.

[140] Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, cit., p. 922.

[141] Alessandro Orsini, *Gramsci e Turati. Le due sinistre*, cit., p. 56.

[142] Antonio Gramsci, *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1966, p. 67.

[143] Luigi Montini, *Vilfredo Pareto e il fascismo*, cit., p. 161.

[144] Alessandro Orsini, *Il rivoluzionario benestante. Strategie cognitive per sentirsi migliori degli altri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

[145] Alessandro Orsini, *Gramsci e Makarenko come guide spirituali*, in «Nuova Storia Contemporanea», 4/2012, pp. 85-96.

[146] Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. IV, p. 2300 (§2341).

[147] Ivi, vol. IV, p. 1533 (§1685).

[148] Ivi, vol. II, p. 701 (§848).

[149] Giovanni Busino, *Introduzione* a Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., vol. I, p. XXXII.

[150] Fiorenzo Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, cit., pp. 157-160.

[151] Sulla ricezione di Mosca, Pareto e Michels negli Stati Uniti, cfr. Giorgio Volpe, *«The Elites Vogue»: la ricezione di Michels, Mosca e Pareto negli Stati Uniti*, in «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 1/2015, pp. 115-136, ma anche Giorgio Volpe, *We the Elite. Storia dell'elitismo negli Stati Uniti dal 1920 al 1956*, Federico II University Press, Napoli 2019.

[152] Vilfredo Pareto, *The Mind and society. Trattato di sociologia generale*, a cura di Arthur Livingston, Harcourt, Brace and Company,

New York 1935.

[153] Giovanni Busino, *The signification of Vilfredo Pareto's sociology*, in «Revue européenne des sciences sociales», 117/2000, pp. 217-228.

[154] Cfr., Fiorenzo Mornati, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, cit.,; ma anche AA. VV., *Vilfredo Pareto. A cent'anni dal Trattato di sociologia generale*, a cura di Pierpaolo Portinaro, Accademia delle scienze di Torino 2017; Alasdair J. Marshall, *Vilfredo Pareto's sociology. A framework for political pshychology*, Routledge, New York 2016; AA. VV., *Vilfredo Pareto. Beyond disciplinary boundaries*, a cura di Joseph V. Femia e Alasdair J. Marshal, Routledge, New York 2016; Charles H. Powers, *Vilfredo Pareto*, Sage, Newbury Park 1987.

Capitolo 7

[1] Jürgen Habermas, *Georg Simmel on Philosophy and Culture. Postscript to a Collection of Essays*, in «Critical Inquiry», 3/1996, p. 405.

[2] Gli studiosi dibattono se Simmel sia stato un pensatore asistematico oppure no. Sul punto, Paolo Jedlowski e Alessandro Cavalli sono in disaccordo. Per il primo, la sociologia di Simmel è «programmaticamente a-sistematica» (Paolo Jedlowski, *Introduzione* a Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 2012, pp. 11 e 18); per il secondo, invece, non vi sarebbe asistematicità in Simmel (Alessandro Cavalli, *Introduzione* a Georg Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. XXI). Per Robert A. Nisbet, invece, Simmel è tra gli autori che hanno «maggiormente contribuito a dare forma sistematica alla moderna teoria sociologica». Robert A. Nisbet, *La tradizione sociologica*, cit., p. 2.

[3] Giuseppe Rensi, *Postfazione* a Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999, p. 61. Carlo Mongardini, pubblicando nuovamente questo saggio di Simmel nel 1976, ha preferito utilizzare il termine «cultura» al posto di «civiltà». Cfr. Georg Simmel, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni, Roma 1976.

[4] David Frisby, *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1985, p. 75. Due ricche bibliografie su Simmel sono pubblicate in Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, UTET, Torino 1984, pp. 59-81; ma anche in Georg Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di Pasquale Alferj e Enzo Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 575-582.

[5] Simmel, in una lettera del 1899 a Célestin Bouglé, scrive che la sociologia ha, per lui, un'importanza molto secondaria e che la filosofia è l'unico scopo della sua vita. Cfr. Marco Vozza, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 49.

[6] Enzo Rutigliano, *Introduzione* a Georg Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, cit., p. 11.

[7] Gianfranco Poggi, *Denaro e modernità. La «Filosofia del denaro» di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1998, p. 9.

[8] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 42.

[9] Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., p. 54.

[10] Ivi, p. 13.

[11] Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche* (1907), University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1991. Questo libro ha ricevuto una traduzione parziale in italiano. Cfr. Georg Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

[12] Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Laterza, Bari 1968, vol. II, p. 366 (§54).

[13] Ivi, vol. II, p. 367 (§54).

[14] Ivi, vol., II, p. 200 (§26).

[15] Georg Simmel, *Sull'amore*, SE, Milano 2018, p. 14. Questo saggio è stato pubblicato postumo, utilizzando alcuni materiali lasciati inediti da Simmel, apparsi per la prima volta sulla rivista «Logos» nel 1921.

[16] Simmel riconosce il suo debito verso Nietzsche e Schopenhauer in più opere. Una di queste, di cui parleremo più avanti, è Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1938, p. 30: «La "Volontà di vita" di Schopenhauer – scrive Simmel – e la "Volontà di potenza" di Nietzsche non sono che espressioni concrete di questa idea. Solo che Schopenhauer sente più profondamente l'illimitata continuità della vita, Nietzsche l'individualità definita della forma». Simmel osserva che ai due grandi filosofi è però sfuggito che la vita è l'unità dell'una cosa e dell'altra, vale a dire l'unità del fluire ininterrotto e della forma.

[17] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 8-9.

[18] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 76: «Spinti dalle necessità pratiche dell'esistenza – scrive Simmel – gli uomini traggono dalla realtà una materia viva che poi elaborano con le loro energie (intelligenza, volontà, sentimenti, passioni), fino a conferirle delle forme che corrispondono alle finalità concrete della vita».

[19] Ivi, pp. 41-42: «I grandi sistemi e le organizzazioni plurindividuali, – scrive Simmel – cui si suole pensare quando si parla di società, non sono altro che forme di reciprocità fra individui, protrattesi nel tempo e trasformatesi in formazioni stabili, autosufficienti e provviste di una fisionomia ben definita».

[20] Georg Simmel, *Concetto e tragedia della cultura* in Id., *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma 1993, p. 202.

[21] Ivi, p. 193: «Di fronte alla vita dell'anima – scrive Simmel – che vibra senza posa sviluppandosi nell'infinito e che è in un certo senso creatrice, sta il suo prodotto solido, idealmente inamovibile, che ha l'effetto retroattivo di fissare, anzi di irrigidire, quella vitalità: spesso è come se la dinamicità creatrice dell'anima morisse nel suo prodotto. [...] La vita, confluendo nell'opera, finisce in un vicolo cieco o spinge oltre i suoi flutti, lasciando al suo posto questa forma abbandonata dalle onde».

[22] Georg Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi* (1904), Unicopli, Milano 2004.

[23] Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., pp. 11-12.

[24] Georg Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, cit., p. 189: «Il soggetto – scrive Simmel – vive innumerevoli tragedie nel profondo contrasto di forma tra la vita soggettiva, che si muove senza posa ma è temporalmente finita e i suoi contenuti che, una volta creati, sono immobili ma atemporalmente validi».

[25] Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., p. 13.

[26] La tesi di Simmel, sulla radicalità dello scontro tra la vita e la forma nella modernità, anticipa la tesi sviluppata da Anthony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, cit., p. 16. Secondo Giddens, il concetto di modernità è da preferirsi a quello di «postmodernità», purché si specifichi che la modernità è diventata «radicale», nel senso di essere caratterizzata dall'esasperazione dei suoi tratti peculiari.

[27] Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, cit., pp. 15-17.

[28] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 98.

[29] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 26-29.

[30] Gianfranco Poggi, *La «filosofia del denaro» di Georg Simmel*, cit., p. 51.

[31] La prima edizione italiana di quest'opera fu pubblicata nel 1938 grazie ad Antonio Banfi, da cui citiamo. Cfr. Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, cit. È oggi disponibile anche una seconda edizione curata da Gabriella Antinolfi. Cfr. Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Gabriella Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.

[32] Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Antonio Banfi, cit., p. 23.

[33] György Lukács, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di Paolo Pullega, Cappelli, Bologna 1981, p. 165. Lukács si sarebbe poi allontanato da Simmel, rimproverandogli una certa «frivolezza». Su ciò e, più in generale, sui commenti, positivi e negativi, che Lukács ha rivolto a Simmel, cfr. Antonio De Simone, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Milella, Lecce 1985, p. 9, nota 4. Lukács ha rimproverato a Simmel di avere promosso una filosofia senza un centro unitario. Cfr. György Lukács, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974, pp. 445-463.

[34] Cfr. David Frisby, *Georg Simmel*, cit., p. 8.

[35] Alessandro Cavalli-Lucio Perucchi, *Introduzione* a Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, Ledizioni, Milano 2019, p. 37.

[36] Pasquale Alferj, *La vita e le opere di Georg Simmel*, in Georg Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, cit., p. 48.

[37] Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, cit., pp. 32-33.

[38] Georg Simmel, *Sull'amore*, cit., pp. 29-30.

[39] Wilhelm Wundt, *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Enke, Stuttgart 1886, p. 266.

[40] Sul concetto di eterogenesi dei fini, si veda la sintesi di Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2013.

[41] Robert Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, il Mulino, Bologna 1966, p. 133: «Nell'indispensabilità – scrive Michels – risiede il titolo più efficace dei dirigenti. Chi è indispensabile può dominare anche i suoi padroni. [...] La competenza è potere, poiché da essa deriva, per il carattere di rarità in essa implicito, un accrescimento di valore».

[42] Privilegio non è ozio. Nella sua analisi, Michels riconosce ai capi di partito un «eccesso di lavoro e fatica, oneri e preoccupazioni, e, per chi è di debole costituzione nervosa, morte immatura e precoce». Ivi, p. 96.

[43] Ivi, pp. 56-57.

[44] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 77.

[45] Ivi, p. 78.

[46] Georg Simmel, *Sull'amore*, cit., pp. 28-29.

[47] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 78.

[48] Scrive Simmel: «L'"impulso alla socievolezza" fa sì che, dalla realtà sociale, venga isolato il processo d'associazione puro e semplice, che sia trattato come un valore e che si costituisca, in tal modo, quel che intendiamo con socievolezza in senso stretto». Ivi, p. 79.

[49] Ivi, p. 80.

[50] Per un'analisi sociologica delle regole della società di corte, soprattutto sotto Luigi XIV, cfr. Norbert Elias, *La società di corte* (1969), il Mulino, Bologna 2010.

[51] Ivi, p. 88.

[52] Ivi, p. 91.

[53] Ivi, pp. 80-81.

[54] Ivi, p. 84.

[55] Ivi, p. 83.

[56] Georg Simmel, *Sull'amore*, cit., p. 29.

[57] Georg Simmel, *La moda*, a cura di Anna Maria Curcio, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 16-17.

[58] Ivi, p. 19.

[59] Lewis A. Coser, *Introduzione* a *Georg Simmel: Makers of Modern Social Science*, a cura di Lewis A. Coser, NJ: Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1965, p. 11.

[60] Georg Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, a cura di Lucio Perucchi, il Mulino, Bologna 1985, p. 111.

[61] I contenuti della vita, scrive Simmel, possono essere considerati come la «materia» della società.

[62] Claudio Tommasi, uno dei traduttori delle opere di Simmel, ha opportunamente precisato che, in Simmel, il termine «associazione» (*Vergesellschaftung*) indica il processo con cui si formano le relazioni sociali e non è pertanto traducibile con «socializzazione», che, in sociologia, indica l'educazione alla vita sociale. Cfr. Claudio Tommasi, *Avvertenza alla traduzione* a Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia,* cit., p. 31.

[63] Lewis A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, cit., p. 260.

[64] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., p. 10.

[65] Ivi, p. 20.

[66] Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, p. 12.

[67] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 20-21.

[68] Gianfranco Poggi, *La «filosofia del denaro» di Georg Simmel*, cit., p. 63.

[69] David Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London 1981, p. 13.

[70] Alessandro Dal Lago, *Introduzione* a Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 22.

[71] A Caterina Zanfi dobbiamo un ampio studio sul rapporto tra Simmel ed Henri Bergson e, più in particolare, sull'influenza decisiva del primo sul secondo, cfr. Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca (1907-1932)*, Quodlibet, Macerata 2013.

[72] George Simmel, *La moda*, cit., p. 22: «A volte – scrive Simmel – sono di moda cose così brutte e sgradevoli che sembra che la moda voglia dimostrare il suo potere facendoci portare quanto c'è di più detestabile; proprio la casualità con la quale una volta impone l'utile, un'altra l'assurdo, una terza ciò che è del tutto indifferente dal punto di vista pratico e da quello estetico, dimostra la sua completa noncuranza delle norme oggettive della vita e rinvia ad altre motivazioni, cioè a quelle tipicamente sociali che sole rimangono».

[73] Ivi, p. 59.

[74] Ivi, p. 60.

[75] Ivi p. 38.

[76] Ivi, p. 40.

[77] Ivi, p. 48.

[78] Ivi, p. 46.

[79] Ivi, p. 48.

[80] Ivi, p. 55.

[81] Ivi, p. 58.

[82] Ivi, p. 53.

[83] Ivi, p. 57.

[84] Georg Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, cit., p. 121.

[85] Georg Simmel, *La moda*, cit., p. 44.

[86] Ivi, pp. 33-34.

[87] George Ritzer e Jeffrey Stepnisky hanno insistito sull'esistenza di una macrosociologia in Simmel, che però – scrivono – sfugge a molti studiosi, abituati soprattutto a esaltare la sua microsociologia. Cfr. George Ritzer-Jeffrey Stepnisky, *Teoria sociologica*, cit., p. 28.

[88] Rudolph H. Weingartner, *Form and content in Simmel's philosophy of life*, in AA. VV., *Essays on sociology philosophy and aesthetics*, a cura di K. Wolff, Harper Torchbooks, New York 1959, p. 33.

[89] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma 2012, p. 37.

[90] Ivi, p. 38.

[91] Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., pp. 369-370.

[92] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 40.

[93] Ivi, pp. 41-42.

[94] *Ibidem.*

[95] Émile Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 259.

[96] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., pp. 34-37. L'ultimo corsivo è aggiunto.

[97] Ivi, pp. 43-44.

[98] Ivi, p. 52. Scrive Simmel: «Il punto decisivo è che la vita urbana ha trasformato la lotta con la natura per il cibo in una lotta *per l'uomo*: che la posta in palio non viene data dalla natura, ma dall'uomo».

[99] Georg Simmel, *La differenziazione sociale* (1890), a cura di Bruno Accarino, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 63. Il terzo capitolo della *Differenziazione sociale* – significativamente intitolato: «L'estensione del gruppo e lo sviluppo dell'individualità» – costituisce l'ampliamento di un articolo apparso in rivista nel 1888.

[100] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 51.

[101] Gianfranco Poggi è giunto alla conclusione che sia filologicamente più corretto parlare di *spirito oggettivo* che di *cultura*. Cfr. Gianfranco Poggi, *Denaro e modernità. La «Filosofia del denaro» di Georg Simmel*, cit., p. 118.

[102] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 54.

[103] Ivi, p. 55.

[104] *Ibidem.*

[105] Giacomo Leopardi, *Lettera a Pietro Giordani del 2 marzo 1818*, in Id., *Epistolario. Nuova edizione ampliata con lettere dei corrispondenti e con note illustrative*, a cura di Francesco Moroncini, 7 voll., Le Monnier, Firenze 1934-1941, vol. II, p. 162.

[106] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, p. 54.

[107] Ivi, pp. 53-55.

[108] Georg Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, cit., p. 190.

[109] Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, p. 53.

[110] Georg Simmel, *The sociology of conflict*, in «American Journal of Sociology», 4/1904, pp. 490-525. Il saggio fu tradotto da Albion Small, com'è riportato in nota nella pubblicazione originale.

[111] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., p. 5.

[112] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 94.

[113] Il saggio di Simmel, *Il problema della sociologia* (1894), gli valse un invito di Durkheim a collaborare con la rivista da lui fondata, «L'Année sociologique».

[114] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 95.

[115] *Ibidem.*

[116] Georg Simmel, *La moda*, cit., pp. 20-21. Corsivo aggiunto.

[117] Ivi, p. 29. Corsivo aggiunto.

[118] Ivi, pp. 25-26. Corsivo aggiunto.

[119] Georg Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, cit., p. 111.

[120] Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, cit., p. 95.

[121] Georg Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 7-8. In corsivo nel testo.

[122] Georg Simmel, *I problemi della filosofia della storia*, a cura di Vittorio D'Anna, Marietti, Genova 2001, p. 8.

[123] Ivi, p. 1.

[124] György Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., vol. II, p. 445.

[125] Lewis A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico*, cit., p. 286.

[126] AA. VV., *The sociology of Georg Simmel*, a cura di Kurt H. Wolff, The Free Press, New York 1950, p. XXI.

[127] Paul Honigsheim, *The Time and Thought of the Young Simmel*, in AA. VV., *Georg Simmel, 1958-1918*, a cura di Kurt H. Wolff, Ohio

State University Press, Columbus 1959, pp. 167-174.

[128] Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 125.

[129] György Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., vol. II, p. 499.

[130] Ivi., vol. II, p. 449.

[131] Ivi, vol. II, p. 452.

[132] Ivi, vol. II, p. 450.

[133] Ivi, vol. II, pp. 452-453.

[134] Ivi, vol. II, p. 448.

[135] György Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., vol. II, p. 455.

Capitolo 8

[1] Talcott Parsons, *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna 1987, pp. 49-50.

[2] Bronisław Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1984, p. pp. XVI-XVII (traduzione mia). Trad. it. Bronisław Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2020. Nel prosieguo, dove non diversamente specificato, citerò dall'edizione inglese.

[3] I due volumi che completano la trilogia di Bronislaw Malinowski sono *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, Routledge & Sons, London 1929 e Id., *Coral Gardens and Their Magic: a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Allen & Unwin, London 1935, di cui soltanto il primo è stato tradotto in italiano: Id., *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005. Malinowski è anche autore di un libro, in cui ha utilizzato le sue ricerche con i trobriandesi per contestare la tesi di Freud, secondo cui il complesso di Edipo sarebbe un fenomeno universale. Cfr. Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge & Sons, London 1927. Trad. it., Id., *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

[4] Bronisław Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi di antropologia*, PGreco, Milano 2013, p. 35.

[5] Ivi, p. 58.

[6] Malinowski utilizza l'espressione «the ring of the kula» verso la fine del libro, in apertura del capitolo XXI. Cfr. Bronisław Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, cit., p. 494, dove scrive: «In this chapter the ring of the Kula has to be closed by a description of its remaining portions».

[7] Ivi, p. 392.

[8] Ivi, p. 25.

[9] Ivi, p. 81 (traduzione mia).

[10] Ivi, p. 1.

[11] Bronislaw Malinowski, Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, cit., p. 3 (traduzione mia).

[12] Ivi, p. 25.

[13] Ivi, p. 11.

[14] Ivi, pp. XVI e 11 (traduzione mia).

[15] Ivi, p. 9. Nella traduzione, ho preferito utilizzare l'espressione «ricercatore sul campo» invece di «lavoratore sul campo», utilizzata da Malinowski, il quale parla, appunto, di «field-worker» e non di «field-researcher».

[16] Ivi, p. 9 (traduzione mia).

[17] Ivi, p. 10 (traduzione mia).

[18] Cfr. Renée C. Fox, *Talcott Parsons, My Teacher*, in «The American Scholar», 3/1997, p. 395. Renée C. Fox è stata un'allieva di Parsons.

[19] Jürgen Habermas, *Talcott Parsons: Problems of Theory Construction*, in «Sociological Inquiry», 3-4/1981, pp. 173-174. Queste sono le parole con cui Habermas ha elogiato la memoria di Parsons, quattro anni dopo la sua morte: «No one of his contemporaries

developed a theory of society of comparable complexity. [...] Nonetheless, any theoretical work in sociology today that failed to take account of Talcott Parsons could not be taken seriously».

[20] Jesse R. Pitts, *Talcott Parsons: The Sociologist as the Last Puritan*, in «The American Sociologist», 2/1980, p. 64. Si tratta del discorso che Pitts svolse il 28 agosto 1979, durante una «memorial session» dell'American Sociological Association dedicata a Parsons e presieduta da Robert K. Merton.

[21] Parsons era aperto alle critiche, di cui teneva conto. Cfr. ad esempio, Talcott Parsons, *Some Considerations on the Theory of Social Change*, in «Rural Sociology», 3/1961, pp. 219-239. Questo saggio è utile anche perché Parsons sintetizza le sue idee fondamentali sul cambiamento sociale.

[22] Un libro che raccoglie le principali critiche al funzionalismo, accumulatesi fino agli anni Sessanta, è AA. VV., *System, Change and Conflict. A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate Over Functionalism*, a cura di Nicholas J. Demerath e Richard A. Peterson, The Free Press, New York 1967. Il volume include ventisette contributi e un saggio conclusivo dei curatori, che mettono in evidenza l'eterogeneità delle posizioni in seno allo struttural-funzionalismo.

[23] B. Robert Owens, *Producing Parsons' Reputation: Early Critiques of Talcott Parsons' Social Theory and the Making of a Caricature*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 2/2010, pp. 165-188.

[24] Anthony Giddens, *Review of Talcott Parsons and American Sociology by Guy Rocher*, in «The British Journal of Sociology», 2/1976, p. 271.

[25] Guy Rocher, *Talcott Parsons e la sociologia americana*, Sansoni, Firenze 1972, p. 5.

[26] Lenin, *Che fare?* (1902), Editori Riuniti, Roma 1972.

[27] Cfr. Gaetano Mosca, *Elementi di scienza politica*, a cura di Giorgio Sola, UTET, Torino 1982.

[28] Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna* (1967), Etas, Milano 1979, p. 38.

[29] Cfr. Talcott Parsons, *Department and Laboratory of Social Relations: The First Decade, 1946-1956*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.

[30] Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, il Mulino, Bologna 1989, p. 95.

[31] Barbara S. Heyl, *The Harvard «Pareto's Circle»*, in «Journal of The History of the Behavioral Sciences», 4/1968, p. 316. Nello specifico, Heyl si concentra su Homans, Henderson, Parsons e Brinton, per capire come Pareto abbia influenzato la loro concezione della società intesa come un sistema con una tendenza omeostatica.

[32] Una recensione apparsa sull'«American Journal of Sociology» irrideva il tentativo di promuovere «il culto» di Pareto negli Stati Uniti presente nel libro di George Homans e Charles P. Curtis, *An Introduction to Pareto. His Sociology*, Knopf, New York 1934. Le recensione irridente è di Ellsworth Faris, *Review of An Introduction to Pareto. His Sociology*, in «The American Journal of Sociology», 5/1935, p. 667. Nel libro, Homans si definisce un «paretiano».

[33] Cfr. John Finley Scott, *The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme*, in «American Sociological Review», 5/1963, p. 716. Nella sua riflessione precedente alla Seconda guerra mondiale, scrive Scott, Parsons ha sviluppato una teoria volontaristica dell'azione sociale; nella riflessione successiva alla guerra, invece, avrebbe abbracciato un determinismo di stampo behaviorista. La tesi di Scott è stata contestata frontalmente da Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 50, che esclude l'influenza del behaviorismo su Parsons.

[34] Cfr. Talcott Parsons, *On Building Social System Theory: A Personal History*, in «Daedalus», 4/1970, pp. 826-881. Quest'articolo è stato poi incluso in Talcott Parsons, *Social Systems and Evolution of Action Theory*, The Free Press, New York,1977.

[35] Talcott Parsons, *On Building Social System Theory: A Personal History*, cit., p. 851. Parsons doveva avere una certa ammirazione verso Spencer, se ha avvertito il bisogno di scrivere di avere elaborato uno schema dell'evoluzione sociale «molto più raffinato del suo». Cfr. Talcott Parsons, *Sistemi di società*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1971-1973, vol. I, p. 200.

[36] Pier Paolo Donati ha scritto che Parsons «è rimasto prigioniero del pensiero classico» e, per questo motivo, secondo Donati, avrebbe fallito «nel suo tentativo di mostrare come l'azione sociale si costituisca sulla base dell'interdipendenza e dell'interpenetrazione fra libertà e ordine sociale». Pierpaolo Donati, *Libertà e ordine nell'azione sociale: ripensare la lezione di Parsons*, in AA. VV., *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 232.

[37] Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 52. Una bibliografia degli scritti di Parsons è contenuta in Talcott Parsons, *The Social System*, Routledge, London 1991, che ho utilizzato in questo capitolo. Una preziosa bibliografia in italiano è stata curata da Giuseppe Sciortino e Matteo Bortolini, *Bibliografia degli scritti di Talcott Parsons*, in AA. VV., *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, cit., pp. 264-287.

[38] Cfr. Talcott Parsons, *Sistema politico e struttura sociale*, Edizioni PGreco, Milano 2014.

[39] Cfr. Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1951. Questo libro nacque da una serie di seminari tenuti nel Department of Social Relations di Harvard. Sono disponibili varie edizioni e ristampe, oltre a quella del 1951, tra cui Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2007 e Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Routledge, London and New York 2017. Queste due ultime edizioni includono soltanto quattro parti della più ampia edizione del 1951. In questo capitolo citerò *Toward a General Theory of Action* da edizioni

diverse. Questo modo anomalo di procedere è dovuto al fatto che ho scritto questo capitolo su Parsons in piena pandemia, il che mi ha impedito di beneficiare dello studio in biblioteca. Ho dovuto ricostruire perciò *Toward a General Theory of Action* «a pezzi» ricorrendo alla scansione da edizioni diverse in più biblioteche. Ragione per cui il lettore troverà sempre citato l'editore dell'opera affinché sappia da quale edizione ho tratto le citazioni.

[40] Cfr. Talcott Parsons, Robert F. Bales e Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1953, p. 189. Il modello AGIL appare nel quinto capitolo intitolato «Phase Movement in Relation to Motivation, Symbol Formation, and Role Structure», scritto da Parsons, Bales e Shils. Il termine *working paper* è generalmente tradotto con «documento di lavoro», ma non ha un corrispettivo preciso in italiano. Nel linguaggio accademico, un *working paper* è una ricerca che uno studioso conclude e sottopone al giudizio dei colleghi, prima di pubblicarla in un volume o su una rivista scientifica. Mentre la bozza è un documento non ancora terminato, il *working paper* è un documento terminato, che l'autore è pronto a correggere in base alle critiche di altri esperti della materia.

[41] Cfr. Talcott Parsons-Neil J. Smelser, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1956.

[42] Cfr. Talcott Parsons-Robert T. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York 1955.

[43] Cfr. Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione* (1955), Mondadori, Milano 1974. Il volume presenta anche i contributi di James Olds (cap. IV), Philip E. Slater (cap. V) e Morris Zelditch (cap. VI). Olds, Slater e Zelditch erano tre «graduate students».

[44] Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, The Free Press, Chicago 1949.

[45] Talcott Parsons, *Società e dittatura*, il Mulino, Bologna 1956.

[46] Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York 1967; trad. it. Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano 1979.

[47] Cfr. Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit.

[48] Ivi, vol. I, pp. 17-59.

[49] Ivi, vol. II, pp. 17-52.

[50] Cfr. Talcott Parsons, *An Outline of the Social System*, in AA. VV., *Theories of Society*, 2 voll., edited by Talcott Parsons, Edward A. Shils, Kaspar G. Naegele e Jesse R. Pitts, The Free Press, New York 1961, vol. I, pp. 30-79.

[51] Cfr. Talcott Parsons, *An Outline of the Social System*, in AA. VV., *Classical Sociological Theory*, edited by Craig Calhoum *et al.*, Blackwell, Malden 2007, pp. 421-440. Questa antologia è giunta alla sua terza edizione nel 2012.

[52] Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, in «American Sociological Review», 3/1964, pp. 339-357.

[53] Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 14.

[54] Talcott Parsons, *Il sistema sociale* (1951), Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 65.

[55] Cfr. Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, cit..

[56] Neil J. Smelser, *Introduction* in Talcott Parsons e Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, cit., p. VII (traduzione mia).

[57] Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, New York 1978.

[58] Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, PGreco, Milano 2015. Ma citerò sempre dall'edizione Etas.

[59] Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. I, p. 40.

[60] Ivi, vol. I, p. 61.

[61] Ivi, vol. I, pp. 17-18.

[62] Ivi, vol. II, p. 15.

[63] Ivi, vol. I, p. 13.

[64] Talcott Parsons, *An Outline of the Social System*, in AA. VV., *Theories of society*, cit., ma io citerò questo saggio da Talcott Parsons, *An Outline of the Social System*, in AA. VV., *Classical Sociological Theory*, cit., p. 429.

[65] Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. II, p. 17.

[66] Ivi, vol. I, pp. 11-12.

[67] Talcott Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 788.

[68] Ivi, pp. 84-85.

[69] Cfr. Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 88.

[70] Parsons ha dedicato a Marshall il capitolo IV della *Struttura dell'azione sociale*. La rivista «Sociological Inquiry» ha riservato un numero monografico al rapporto tra Parsons e Marshall, che rappresenta un punto di riferimento sull'argomento. Cfr. Richard Swedberg, *Introduction to Talcott Parsons' Marshall Lectures*, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 2-9; Talcott Parsons, ***The Integration of Economic and Sociological Theory, The Marshall Lectures*** (1953), in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 10-59; Neil J. Smelser, ***The Marshall Lectures and Economy and Society***, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 60-67; Amitai Etzioni, ***Socio-Economics Revisited***,

in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 68-73; George Ritzer, *Talcott Parsons' Marshall Lectures: Contemporary, but Flawed*, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 74-80; William Buxton, *The Marshall Lectures and Social-Scientific Practice*, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 81-88; Mark Gould, *Parsons' Economic Sociology: A Failure of Will*, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 89-101; Robert J. Holton, *Talcott Parsons and the Integration of Economic and Sociological Theory*, in «Sociological Inquiry», 1/1991, pp. 102-114.

[71] Cfr. Talcott Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 177. Riguardo a Marshall, Parsons scrive: «Qui ci importa particolarmente un altro aspetto del suo interesse per la natura umana, la convinzione che alcune attività economiche, perseguite non per ulteriori scopi, ma principalmente come fini in se stesse, sono i principali fattori nella formazione delle qualità più nobili del carattere umano e il campo più importante della loro espressione» (p. 117). Alcune pagine più avanti, Parsons scrive che Marshall è il sostenitore di un individualismo economico basato su «un'etica che insiste in primo luogo sulla responsabilità morale individuale» (p. 207).

[72] Ivi, pp. 221-344.

[73] Talcott Parsons, cit., p. 84. Corsivo nel testo.

[74] Talcott Parsons, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 88.

[75] Ivi, pp. 782-783.

[76] Talcott Parsons, *Toward a General Theory of Action* (1951), Transaction Publishers, New Brunswick and London 2007, p. 190 (traduzione mia).

[77] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 65.

[78] Ivi, p. 66.

[79] Ivi, p. 65.

[80] Ivi, p. 66.

[81] Ivi, p. 68.

[82] Talcott Parsons-Edwars A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, cit., p. 77 (traduzione mia). Parsons ha ulteriormente affinato lo schema delle variabili strutturali in *Working Papers in the Theory of Action*, cit., in cui le variabili strutturali vengono applicate allo studio dei piccoli gruppi.

[83] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 73.

[84] Talcott Parsons, *The School Class as a Social System. Some of Its Functions in American Society*, in «Harvard Educational Review», 29/1959, pp. 297-318. Trad. it. Talcott Parsons, *La classe scolastica come sistema sociale*, in AA. VV., *Sociologia dell'educazione. Testi e documenti*, a cura di Vincenzo Cesareo, Hoepli, Milano 1977, p. 248. Questo saggio è incluso anche in Talcott Parsons, *The School Class as a Social System. Some of its Functions in American Society*, in AA. VV., *Education, Economy and Society. A Reader in the Sociology of Education*, a cura di A. H. Halsey, Jean E. Floud e C. Arnold Anderson, The Free Press, New York 1961.

[85] Con il passare del tempo, Parsons avrebbe ridotto lo schema a quattro variabili strutturali, eliminando la variabile ego/collettività.

[86] Parsons si definisce un «inguaribile teorico» nella dedica alla moglie con cui apre *Il sistema sociale*, in cui scrive: «*A HELEN, il cui salutare e pratico empirismo è stato per lungo tempo un indispensabile regolatore per un inguaribile teorico*».

[87] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 466.

[88] Ivi, p. 467.

[89] Ivi, p. 468.

[90] Ivi, p. 472.

[91] Simon J. Williams, *Parsons revisited: from the sick role to...?* in «Health. An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine», 2/2005, p. 123.

[92] Ferdinand Tönnies, *Comunità e società* (1887), Edizioni di Comunità, Milano 1963.

[93] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 466.

[94] Parsons scrive: «Tutti i sistemi sociali nascono dall'interazione di individui umani come unità». Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, cit., p. 15.

[95] Scrive Parsons: «Dato che il singolo individuo partecipa in più di una collettività, l'unità strutturale rilevante non è l'individuo o la personalità "totale", ma l'individuo in un ruolo. Nel suo aspetto normativo, perciò, un ruolo può essere considerato come il sistema di aspettative normative relativo alle prestazioni di un individuo partecipante nella sua qualità di membro di una collettività. Il ruolo è il principale punto di articolazione diretta fra la personalità dell'individuo e la struttura del sistema sociale». Ivi, p. 15.

[96] In realtà, Parsons è stato influenzato anche dallo psicologo Edward C. Tolman, di cui lesse *Purposive Behaviour in Animals and Men*, Century, New York 1932, che studiava il comportamento finalizzato a uno scopo. Nonostante Tolman fosse un comportamentista, Parsons trovò interessante la sua opera perché Tolman era un comportamentista meno radicale di altri suoi colleghi, dal momento che riconosceva una certa importanza al volontarismo. Tolman avrebbe partecipato alla realizzazione di *Toward a General Theory of Action* e, infatti, è tra gli autori del capitolo intitolato «Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement». Questo apprezzamento per Tolman non significa che Parsons abbia abbracciato il comportamentismo, contro cui, invece, polemizzò sempre.

La tesi di un Parsons comportamentista nella fase matura della sua riflessione è stata contestata da Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 128, ma è stata sostenuta da John Finley Scott, *The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme*, cit.; Don Martindale, *Talcott Parsons' Theoretical Metamorphosis from Social Behaviorism to Macrofunctionalism*, in «Alfa Kappa Delta», 1/1959, pp. 38-46; Pitirim Sorokin, *Sociological Theories of Today*, New York 1966; Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York 1970.

[97] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 235.

[98] Quintan Wiktorowicz si è chiesto che cosa spinga un musulmano ad aderire a un'organizzazione islamista in una città europea, sapendo che andrà incontro a molte pene e difficoltà per la sua militanza antioccidentale. Nella sua risposta, Wiktorowicz ha incluso il potere dell'interiorizzazione dei valori islamisti durante il processo di socializzazione politica e il controllo sociale da parte del gruppo islamista nei confronti dei suoi membri. Cfr. Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 2005, p. 21.

[99] Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 3. Nel volume *Famiglia e socializzazione*, Parsons scrive anche un'appendice intitolata *Nota su alcune analogie biologiche*, che consente di mettere a fuoco il rapporto tra Parsons e l'analogia biologica (pp. 377-381). Riporto un brano di Parsons, che mi sembra particolarmente pregnante: «Il materiale passato in rassegna negli ultimi tre capitoli centrali di questo volume avrà forse suggerito, al lettore che abbia familiarità con la teoria biologica, che tra il tipo di costrutti teoretici qui sviluppati, e certe idee correnti nel pensiero biologico, esiste un certo numero di analogie piuttosto singolari. L'argomentazione che sta alla base dei nostri costrutti teoretici nel campo sociopsicologico non si fonda, né logicamente, né empiricamente, su queste analogie, ma ha piuttosto una base propria. Le analogie biologiche, tuttavia, hanno esercitato, sul loro sviluppo, un'influenza stimolante. Comunque sia, esse presentano un interesse considerevole, e possono forse rivelarsi importanti» (p. 377).

[100] Ivi, p. 5.

[101] Ivi, pp. 310-316. Il capitolo su Arapesh è scritto da Morris Zelditch, *La differenziazione dei ruoli nella famiglia nucleare: studio comparativo*, in *Famiglia e socializzazione*, cit., pp. 297-338. Zelditch si appoggia agli studi di Gregory Bateson e di Margaret Mead. In particolare, cita Margaret Mead, *Sex and Temperament in three Primitive Societies*, Routledge, London 1935, Gregory Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge 1936. Naven è il nome di un rituale praticato dagli Iatmul, una tribù di cacciatori di teste della Nuova Guinea.

[102] Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 15.

[103] Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, cit., p. 15.

[104] Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2007, p. 197 (traduzione mia).

[105] Cfr. Morris Janowitz, *Sociological Theory and Social Control*, in «American Journal of Sociology», 1/1975, p. 97. L'articolo di Janowitz costituisce una sintesi eccellente del significato del concetto di controllo sociale e della sua evoluzione nella teoria sociologica. Sul rapporto tra devianza e controllo sociale in Parsons, cfr. anche Paolo De Nardis, *L'equivoco sistema. Soggetti, istituzioni e struttura sociale nelle prospettive funzionalistiche*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 76-81.

[106] Neil J. Smelser, *Introduction* in Talcott Parsons-Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, cit., p. XVIII (traduzione mia).

[107] Morris Zelditch, *La differenziazione dei ruoli nella famiglia nucleare: studio comparativo*, in *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 311.

[108] Sul rapporto tra Parsons e l'individualismo, cfr. Jeffrey Alexander, *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 109 e sgg.

[109] Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 83.

[110] Franco Crespi, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna 1999, p. 205.

[111] Georg Ritzer, *Teoria sociologica*, cit., p. 192.

[112] Scrive Parsons: «Noi siamo dei sostenitori del determinismo culturale più che del determinismo sociale nella misura, e soltanto nella misura in cui, privilegiamo l'importanza degli elementi di livello cibernetico superiore nella strutturazione dei sistemi d'azione». Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. I, p. 207. Sulla definizione di «determinista culturale», che Parsons si attribuisce, cfr. Michael Schmid, *The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture*, in AA. VV., *Theory of Culture*, a cura di Richard Münch e Neil J. Smelser, University of California Press, Berkeley 1992, p. 101.

[113] Cfr. Pierpaolo Donati, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2003, p. 81.

[114] Alvin W. Gouldner, *La crisi della sociologia*, il Mulino, Bologna 1972, p. 295.

[115] Cfr. Talcott Parsons, *Working Papers in the Theory of Action*, cit., p. 189.

[116] Cfr. Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 43. In questa edizione italiana, Gian Antonio Gilli ha tradotto «Goal Attainment» con Scopo. Ne consegue che il modello AGIL, nella traduzione di Gilli, è presentato come il modello ASIL.

[117] Cfr. Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 43. Ecco come Parsons riconosce i meriti di Bales nell'ela-

borazione dello schema AGIL: «Come è stato dimostrato da Bales e dai suoi collaboratori, un gruppo orientato (in modo prevalentemente strumentale) all'esecuzione di un compito di gruppo assegnato dal ricercatore, tenderà ad attraversare tre fasi principali di sviluppo, chiamate, rispettivamente, fase "adattiva-strumentale", fase di gratificazione dello scopo o "consumatoria", e "fase integrativa". Si è inoltre ritenuto opportuno considerare come fase di "latenza" quel che accade ai membri di un gruppo, nei ruoli che occupano in quanto membri del gruppo (e sempre considerandoli come gruppo), durante gli intervalli tra le riunioni». L'importanza di Bales nell'elaborazione dello schema AGIL fu messa in rilievo nella recensione di Guy E. Swanson a *Working Papers in the Theory of Action*. Cfr., Guy E. Swanson, *Review of Working Papers in the Theory of Action*, in «American Sociological Review», 1/1954, pp. 95-97.

[118] Cfr. Jonathan Turner, *The Structure of Sociological Theory*, Dorsey Press, Homewood, Ill., 1985.

[119] Talcott Parsons, *An Outline of the Social System*, in AA. VV., *Classical Sociological Theory*, cit., p. 428. Scrive Parsons: «For any given type of system – here, the social – the integrative function is the focus of its most distinctive properties and processes. We contend, therefore, that the problems focusing about the integrative functions of social systems constitute the central core of the concerns of sociological theory».

[120] Ivi, pp. 427-428 (traduzione mia).

[121] Ivi, p. 425 (traduzione mia). Ho tradotto «adjustment» con *allineamento*, che ho preferito al più frequente «aggiustamento».

[122] Cfr. Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, John Wiley, New York 1948.

[123] Chris Shilling, *Sociology and the Body: Classical Tradition and New Agendas*, in «The Sociological Review», 1/2007, p. 6. Nelle parole di Shilling: «Nell'analizzare gli scritti di Durkheim, Weber e altri, per esempio, Parsons riduce il significato di nozioni come effervescenza collettiva. Nella sua teoria generale dell'azione, soprattutto, Parsons è interessato prevalentemente ai significati soggettivi dell'attore e al livello in cui le norme entrano in tale comprensione, mentre l'azione non avviene più come risultato delle passioni del corpo o delle disposizioni ma come scelte motivate da norme sociali» (traduzione mia). Cfr. anche Chris Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London 2003.

[124] Cfr. Alfred Baldwin, *The Parsonian Theory of Personality*, in AA. VV., *The Social Theory of Talcott Parsons*, a cura di Max Black, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1961, p. 186.

[125] Il tema della socializzazione alla morte è stato affrontato da Norbert Elias, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 2011.

[126] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 211.

[127] Guy Rocher, *Introduzione alla sociologia generale*, cit., p. 308.

[128] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., p. 13.

[129] Sulla teoria del cambiamento sociale di Parsons, cfr. Jeffrey Alexander, *Revolution, Reaction, and Reform. The Change Theory of Parsons's Middle Period*, in «Sociological Inquiry», 3-4/1981, pp. 267-280.

[130] Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, in «American Sociological Review», 3/1964, pp. 339-357. Il saggio sugli universali evolutivi è oggi disponibile anche in Talcott Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, cit., pp. 207-236.

[131] Stephen K. Sanderson ha analizzato il pensiero dei maggiori sociologi e antropologi che hanno sviluppato una teoria evoluzionista della società. Cfr. Stephen K. Sanderson, *Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*, Paradigm Publishers, Boulder-London 2007.

[132] Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, cit., p. 339 (traduzione mia).

[133] Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. II, p. 16.

[134] Ivi, vol. II, p. 15.

[135] Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, cit., p. 342.

[136] Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. I, p. 91.

[137] Parsons ipotizza che l'organizzazione burocratica si sia sviluppata prima della moneta e dei mercati.

[138] Talcott Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, cit., p. 353.

[139] Talcott Parsons, *Sistemi di società*, cit., vol. II, p. 179.

[140] Ivi, vol. I, p. 200.

[141] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 93-94.

[142] Talcott Parsons, *Società e dittatura*, cit., pp. 59-84.

[143] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit., p. 77.

[144] Talcott Parsons, *Il sistema sociale*, cit., pp. 202-203.

[145] Ann Swidler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «American Sociological Review», 2/1986, p. 273. Trad. it., Ann Swidler, *La cultura in azione: simboli e strategie* in AA. VV., *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, a cura di Marco Santoro e Monica Sassatelli, il Mulino, Bologna 2009.

[146] Ivi, p. 284.

[147] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1967, p. 57.

[148] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit., p. 84.

[149] Enzo Rutigliano, *Teorie sociologiche classiche*, cit.

[150] Ivi, p. 250.

[151] *Ibidem*.

[152] Ivi, p. 257.

[153] B. Robert Owens, *Producing Parsons' Reputation: Early Critiques of Talcott Parsons' Social Theory and the Making of a Caricature*, cit.

[154] Ivi, p. 165.

[155] Ivi, p. 183.

[156] Cfr. Giovanni Orsina, *Antipolitica. Populisti, tecnocrati e altri dilettanti allo sbaraglio*, Luiss University Press, Roma 2021; cfr. anche Giovanni Orsina, *La politica del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018.

[157] Cfr. François Bourricaud, *The Sociology of Talcott Parsons*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

[158] Cfr. Richard Münch, *Theory of Action. Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons*, Routledge Kegan & Paul, London 1988; Id., *Talcott Parsons and the Theory of Action. I. The Structure of the Kantian Core*, in «American Journal of Sociology», 4/1981, pp. 709-739; Id., *Talcott Parsons and the Theory of Action. II. The Continuity of the Development*, in «American Journal of Sociology», 4/1982, pp. 771-826.

[159] Cfr. Jeffrey Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, 4 voll., University of California Press, Berkeley 1982-1983.

[160] Uta Gerhardt, *Confrontations and Controversies in the Theory of Talcott Parsons*, in «Sociologický Časopis/Czech Sociological Review», 3 (2017), pp. 437-462; cfr. anche Uta Gerhardt, *The Social Thought of Talcott Parsons. Methodology and American Ethos*, Routledge, London 2011; Uta Gerhardt, *Parsons' Analysis of the Social Community*, in AA. VV., *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, a cura di A. Javier Treviño, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2001, pp. 177-222.

[161] Uta Gerhardt, *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

[162] Tra gli studiosi italiani di Parsons, mi limito a citare soltanto Sandro Segre e Giuseppe Sciortino, rimandando alle loro opere per quanto riguarda la letteratura italiana su Parsons. Cfr. Sandro Segre, *Le teorie sociologiche contemporanee*, Carocci, Roma 2019, pp. 411-465; Id., *Talcott Parsons: un'introduzione*, Carocci, Roma 2009; Giuseppe Sciortino, *A Blueprint for Inclusion: Talcott Parsons, the Societal Community and the Future of Universalistic Solidarities*, in «The American Sociologist», November 2020, pp. 159-177; Talcott Parsons, *American Society. A Theory of the Social Community*, a cura e con introduzione di Giuseppe Sciortino, Routledge, London 2011; Talcott Parsons, *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, a cura di Giuseppe Sciortino, Franco Angeli, Milano 1994; Giuseppe Sciortino, *Sul concetto di ordine normativo nella teoria dell'azione*, in *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 98-124.

[163] Peter Hamilton, *Talcott Parsons*, cit., p. 172.

[164] Talcott Parsons-Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, cit., p. 5.

[165] Talcott Parsons, *La classe scolastica come sistema sociale*, in AA. VV., *Sociologia dell'educazione. Testi e documenti*, cit., p. 237.

[166] Ivi, p. 239.

[167] Un'ottima introduzione al funzionalismo di Merton è quella di Piotr Sztompka, *Robert Merton: An Intellectual Profile*, Palgrave Macmillan, London 1986.

[168] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Teoria sociologica*, 3 voll., il Mulino, Bologna 2000, vol. I, p. 70.

[169] Ivi, vol., p. 139.

[170] Cfr. George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory and its Classical Roots*, Sage, Los Angeles 2019, p. 95.

[171] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Teoria sociologica*, cit., vol. I, p. 145.

[172] Ivi, p. 164.

[173] Cfr. Thorstein Veblen, *La teoria della classe agiata* (1899), Edizioni di Comunità, Torino 1999.

[174] Merton riprende questa espressione da Herbert Croly, *Progressive Democracy*, Macmillan, New York 1914, p. 254.

[175] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Teoria sociologica*, cit., vol. I, p. 221.

[176] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Studi sulla struttura sociale e culturale*, cit., vol. II, p. 315.

[177] Cfr. Edwin H. Sutherland, *White Collar Crime*, Dryden Press, New York 1949.

[178] Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale. Studi sulla struttura sociale e culturale*, cit., vol. II, p. 321.

[179] Ivi, vol. II, pp. 321-323.

[180] Ivi, vol. II, p. 330.

[181] Ivi, vol. II, p. 338.

[182] Ivi, vol. II, p. 339.

[183] Ivi, vol. II, p. 768.

[184] Ivi, vol. II, p. 773.

[185] Ivi, vol. II, p. 776.

[186] Ivi, vol. II, p. 785.

[187] Ivi, vol. II, p. 779.

[188] Ivi, vol. II, p. 788.

[189] Ivi, vol. II, p. 789.

[190] Niklas Luhmann, *Theory of Society* (1997), 2 voll., Stanford University Press, Stanford 2012, vol. I, p. 21 (traduzione mia).

[191] Daniel Lee, *The Society of Society: The Grand Finale of Niklas Luhmann*, in «Sociological Theory», 2/2000, p. 322. In questo articolo, Lee ha riassunto tutti i contenuti fondamentali dell'ultima opera di Luhmann. Si tratta di un articolo tanto compilativo quanto prezioso.

[192] Cfr. Alberto Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè Milano, 1975; cfr. anche Alberto Febbrajo, *Regolazione giuridica e autoregolazione sociale*, in «Sociologia del diritto», 2-3/1986, pp. 145-159; Umberto Cerroni, *Teoria della società di massa*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 209-216.

[193] Cfr. Samantha Meyer, Barry Gibson e Paul Ward, *Niklas Luhmann: Social Systems Theory and the Translation of Public Health Research*, in AA. VV., *The Palgrave Handbook of Social Theory in Health, Illness and Medicine*, a cura di Fran Collyer, Palgrave Macmillan, New York 2015, p. 340.

[194] Niklas Luhmann, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford, CA. 1995.

[195] Niklas Luhmann, *Theory of Society,* cit.

[196] L'intervista, intitolata «Beobachter im Krähennest», è stata realizzata il 28 agosto 1973, ed è oggi disponibile su youtube.

[197] Cfr. Niklas Luhmann, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, a cura di Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi e Elena Esposito, Franco Angeli, Milano 2002.

[198] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi* (2011), a cura di Dirk Baecker, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2018, p. 74. Questo libro è la trascrizione di un corso tenuto da Luhmann all'università di Bielefeld nel semestre invernale dell'anno accademico 1991/1992.

[199] Susanne Holmström, *Niklas Luhmann: Contingency, risk, trust and reflection*, in «Public Relations Review», 2/2007, p. 256.

[200] Niklas Luhmann, *Social Systems*, cit., p. 106.

[201] Niklas Luhmann, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, cit., p. 196.

[202] Niklas Luhmann, *Che cos'è la comunicazione?* a cura di Alberto Cevolini, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 20.

[203] Niklas Luhmann, *Generalized media and the problem of contingency*, in AA. VV., *Exploration in general theory of social science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, a cura di Jan J. Loubser, Rainer C. Baum, Andrew Effrat e Victor M. Lidz, Free Press, New York 1976, p. 509 (traduzione mia). Riporto il brano originale di Luhmann: «Contingency means that being depends on selection which, in turn, implies the possibility of not being and the being of other possibilities. A fact is contingent when seen as selection from other possibilities which remain in some sense possibilities despite a selection» (p. 509).

[204] Daniel Lee, *The Society of Society: The Grand Finale of Niklas Luhmann*, cit., p. 324.

[205] Niklas Luhmann, *The Paradoxy of Observing Systems*, in «Cultural Critique», n. 31, 1995, pp. 41-42.

[206] Ivi, p. 37 (traduzione mia, corsivo aggiunto).

[207] Mathias Albert, *Luhmann and Systems Theory*, in «Oxford Research Encyclopedias», p. 2; Katherine Hayles, Niklas Luhmann, William Rasch, Eva Knodt e Cary Wolfe, *Theory of a Different Order: A Conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann*, in «Cultural Critique», n. 31, 1995, p. 33.

[208] Niklas Luhmann, *Theory of Society,* cit., vol. I, pp. 28-39.

[209] Niklas Luhmann, *Comunicazione ecologica: può la società moderna adattarsi alle minacce ecologiche?* (1986), Franco Angeli, Milano 1989; cfr. anche Niklas Luhmann, Sociologia del rischio (1991), Bruno Mondadori, Milano 1996.

[210] Niklas Luhmann, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, cit., p. 65. La voce «complessità» è scritta da Claudio Baraldi.

[211] Sto citando di nuovo dall'intervista di Luhmann con Ulrich Boehm, «Beobachter im Krähennest», realizzata il 28 agosto 1973.

[212] Niklas Luhmann, *Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milano 1982.

[213] Tra i testi fondamentali di Maturana, tradotti in italiano, cfr. Humberto Maturana e Francisco Varela, *L'albero della conoscenza*,

Garzanti, Milano 1999, ma anche Humberto Maturana e Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2001.

[214] Sul concetto di autopoiesi in Luhmann, mi limito a segnalare David Seidl e Dennis Schoeneborn, *Niklas Luhmann's Autopoietic Theory of Organisations: Contributions, Limitations, and Future Prospects*, IOU Working Paper No. 105, February, 2010, p. 6; David Seidl, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, in «Munich Business Research», 2/2004, pp. 1-28; John Mingers, *Can Social Systems Be Autopoietic? Assessing Luhmann's Social Theory*, in «The Sociological Review», 2/2002, pp. 278-299. Luhmann ha espresso alcune delle sue idee fondamentali sui sistemi sociali, in maniera relativamente chiara, in Niklas Luhmann, *Modern Systems Theory and the Theory of Society*, in AA. VV., *Modern German Sociology*, a cura di Volker Meja, Dieter Misgeld e Nico Stehr, Columbia University Press, New York 1987, pp. 173-186.

[215] Niklas Luhmann, *Theory of Society* (1997), 2 voll., Stanford University Press, Stanford 2012-2013, vol. I, pp. 32-33 (traduzione mia).

[216] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria della società* (2009), a cura di Dirk Baecker, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2014, p. 203. Questo libro è la trascrizione di un corso tenuto da Luhmann all'università di Bielefeld nell'anno accademico 1992/1993.

[217] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, cit., p. 90.

[218] Heinz von Foerster, *Sistemi che osservano*, a cura di Massimo Ceruti e Umberta Telfener, Astrolabio, Roma 1987, pp. 212-213.

[219] Niklas Luhmann, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 211.

[220] Ivi, p. 59.

[221] Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.

[222] Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, in «The Canadian Journal of Sociology», 1/1977, p. 31.

[223] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria della società*, cit., p. 212. Cfr. anche Niklas Luhmann-Raffaele De Giorgi, *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano, 1996, pp. 255-256. Questo libro, pensato per un pubblico di studenti, è particolarmente prezioso per la chiarezza e la completezza con cui gli autori espongono la loro teoria della società.

[224] Niklas Luhmann, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, cit., p. 211.

[225] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria dei sistemi*, cit., p. 144.

[226] Ivi, p. 148.

[227] Raf Vanderstraeten, *Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency*, in «Journal of Classical Sociology», 1/2002, p. 77. Nelle parole di Vanderstraeten: «Every social interaction constitutes a situation with double contingency, which is recognized as such by both sides: both know that both know that one could also act differently». Una spiegazione chiara del concetto di doppia contingenza in Parsons si può trovare in Nicolò Addario, *Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico*, in «Quaderni di Sociologia», 18/1998, pp. 97-129. Luhmann ha trattato il problema della doppia contingenza in più di un suo scritto, tra cui cfr. Niklas Luhmann, *Teoria Introduzione alla teoria dei sistemi sociali*, cit., pp. 265-272. Luhmann ha attribuito la paternità del concetto di doppia contingenza a Robert Sears (p. 267), ricordando che questo concetto è diventato famoso grazie al «general statement» contenuto in *Toward a General Theory of Action*.

[228] Riccardo Prandini si è soffermato sulla differenza tra informazione e comunicazione in Luhmann. Cfr. Riccardo Prandini, *Introduzione a Niklas Luhmann. Esistono ancora norme indispensabili?*, a cura di Riccardo Prandini, Armando, Roma 2011. Il saggio contiene una conferenza svolta da Luhmann nel 1992 presso l'università di Heidelberg.

[229] Niklas Luhmann, *Che cos'è la comunicazione?* a cura di Alberto Cevolini, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 23.

[230] Ivi, p. 21.

[231] Queste parole di Luhmann sono tratte dalla video intervista con Ulrich Boehm, citata nelle note precedenti.

[232] Niklas Luhmann, *Illuminismo sociologico* (1970), a cura di Reinhard Schmidt, il Saggiatore, Milano 1983, p. 129.

[233] Niklas Luhmann, *Universalità e motivabilità della teoria del sistema*, in Jurgen Habermas-Niklas Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* (1971), Etas Compass, Milano 1983.

[234] Loet Leydesdorff ha ricostruito i principali punti di attrito Habermas e Luhmann con riferimento alla teoria della comunicazione. Cfr. Loet Leydesdorff, *Luhmann, Habermas and the Theory of Communication*, in «Systems Research and Behavioral Science», 3/2000, pp. 273-288.

[235] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria della società*, cit., p. 19.

[236] Niklas Luhmann, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali* (1996), a cura di Kai-Uwe Hellmann, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 66.

[237] *Ibidem*.

[238] Michael King e Chris Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Palgrave Macmillan, New York 2003, p. 203.

[239] Cfr. Niklas Luhmann, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, cit.

[240] Michael King e Chris Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Palgrave Macmillan, cit., p. 203.

[241] In realtà, non tutti gli studiosi sarebbero d'accordo con questa affermazione di King e Thornhill giacché la concezione dell'uomo di

Luhmann è stata molto influenzata dall'antropologo tedesco Arnold Gehlen (1904-1976). Sull'influenza che Gehlen ha esercitato anche su Luhmann, cfr. Furio Di Paola, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984.

[242] Alberto Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, cit., p. 30.

[243] Cfr. Niklas Luhmann, *L'economia della società*, Franco Angeli, Milano 2020.

[244] Jonathan H. Turner, *Herbert Spencer a Renewed Appreciation*, Sage, Beverly Hills 1985,

[245] Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* (1968), Isedi, Milano 1975. Il contributo di Bertalanffy alla sociologia è stato riassunto da Randall Collins, *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 65-75.

Capitolo 9

[1] Thomas R. Bates, *Gramsci and the Theory of Hegemony*, in «Journal of the History of Ideas», in 2/1975, pp. 351-366.

[2] Thomas R. Bates, *Antonio Gramsci and the Bolshevization of the PCI*, in «Journal of Contemporary History», 2-3/1976, pp. 115-131.

[3] Aurelio Lepre, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 64.

[4] La sconfitta di Caporetto del 1917 ebbe un ruolo importante nell'evoluzione del pensiero di Gramsci verso la guerra di posizione. Su ciò, cfr. Fabio Vander, *«Cadornismo politico» e rivoluzione in Occidente. Antonio Gramsci tra Caporetto e Ottobre sovietico*, in «Materialismo Storico», 2/1917, pp. 170-178, che mette a fuoco il debito intellettuale di Gramsci verso il generale Giulio Douhet, degradato e condannato a un anno di carcere per avere proposto la guerra di posizione contro la guerra di movimento di Cadorna. Douhet uscì di carcere il 23 ottobre 2017, il giorno prima dello sfondamento di Caporetto, che avrebbe confermato la sua tesi.

[5] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2001, vol. II, p. 866.

[6] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ivi, vol. I, p. 120.

[7] Ivi, vol. II, p. 802.

[8] Maurice Duverger, *Sociologia della politica. Elementi di scienza politica*, Sugarco, Azzate (Varese) 1998, p. 301.

[9] Michael Walzer, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, p. 111.

[10] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, pp. 1615-1616.

[11] Thomas R. Bates, *Gramsci and the Theory of Hegemony*, cit., p. 351.

[12] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. I, p. 662.

[13] Chantal Mouffe, *Hegemony and Ideology in Gramsci*, in *Gramsci and Marxist Theory*, a cura di Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, London 1979, p. 181.

[14] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 1561.

[15] Ivi, vol. III, p. 1576.

[16] Robert W. Cox, *Gramsci: Hegemony and International Relations: An Essay in Method*, in «Millennium: Journal of International Studies», 2/1983, p. 164.

[17] La distinzione tra «buon senso» e «senso comune» è presente ne *I promessi sposi* di Alessandro Manzoni, il quale, descrivendo la peste che dilaniava Milano nel 1630, racconta che alcuni avevano il buon senso di non cedere alla paura irrazionale degli untori. Eppure, si guardavano bene dall'esprimere in pubblico i propri dubbi per paura del senso comune: «Il buon senso c'era, ma se ne stava nascosto, per paura del senso comune». In questo brano del Manzoni, il buon senso ha un significato positivo ed è contrapposto al senso comune della massa becera.

[18] Per una spiegazione sintetica, ma accurata, del concetto di «blocco storico» in Gramsci, cfr. Robert W. Cox, *Gramsci: Hegemony and International Relations: An Essay in Method*, cit., p. 167. cfr. anche Luciano Canfora, *Cultura, consenso, costruzione del «blocco storico»*, in «Studi Storici», 3/1987, pp. 581-598, dove Canfora individua due significati diversi di blocco storico e sostiene, in disaccordo con alcuni interpreti di Gramsci, che tale concetto possa essere inteso anche come sinonimo di «blocco sociale» o «alleanza sociale» (p. 585). Canfora polemizza, in particolare, con Renato Zangheri, *Blocco storico*, in AA. VV., *Gramsci, le sue idee nel nostro tempo*, Editrice l'Unità, Roma 1987, p. 68.

[19] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. III, p. 1561.

[20] Kate Crehan, *Gramsci, cultura e antropologia*, Argo, Lecce 2010, pp. 99-106.

[21] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 802.

[22] Thomas R. Bates, *Gramsci and the Theory of Hegemony*, cit., p. 359.

[23] Ivi, p. 143.

[24] György Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1922), Sugarco, Milano 1991, p. 89.

[25] Ivi, p. 91.

[26] Cfr. Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., pp. 118-119.

[27] György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, Sugarco, Milano 1967, p. XXXIII.

[28] Cit. in. William Grimes, *Ralf Dahrendorf, Sociologist, Dies at 80*, in «The New York Times», June 22, 2009.

[29] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957), Laterza, Roma-Bari 1971, p. 326.

[30] Ivi, p. 328.

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem.*

[33] Ivi, pp. 328-329.

[34] Ivi, p. 330.

[35] Ivi, p. 329.

[36] Ivi, p. 122.

[37] Ivi, p. 111.

[38] Ralf Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, p. 36 (traduzione mia). Sul concetto di ruolo in Dahrendorf, cfr. Laura Leonardi, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 23-24 e 161-174. Rimandiamo al lavoro di Leonardi anche per quanto riguarda le principali critiche alla sociologia di Dahrendorf (pp. 137-160).

[39] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., p. 69.

[40] Ivi, p. 73.

[41] Per Dahrendorf, l'elemento caratteristico della società industriale è «la produzione meccanizzata di beni in stabilimenti ed imprese industriali». Ivi, p. 73.

[42] Ivi, pp. 85-86. Per quanto riguarda la mobilità sociale in Italia, e il modo in cui le due classi medie, impiegati e piccola borghesia urbana, si sono evolute nel tempo, gli studi sono numerosi. Tra questi, segnaliamo, anche per la letteratura in esso contenuto, il libro di Maurizio Pisati, *Voto di classe. Posizione sociale e preferenze politiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2010.

[43] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., p. 69.

[44] Frederick W. Taylor, *Principi di organizzazione scientifica del lavoro* (1911), Franco Angeli, Milano 1975.

[45] Henri Fayol, *Direzione industriale e generale: programmazione, organizzazione, comando, coordinamento, controllo* (1916), Franco Angeli, Milano 1961.

[46] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957), cit., p. 90-91.

[47] *Ibidem.*

[48] Cfr. Emil Lederer-Jacob Marschak, *The New Middle Classes*, in AA. VV., *The New Middle Classes. Life-Styles, Status Claims and Political Orientations*, a cura di Arthur J. Vidich, New York University Press, New York 1995, pp. 55-86.

[49] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., p. 92.

[50] Scrive Dahrendorf: «Sarebbe erroneo affermare che i burocrati costituiscono una classe dominante; ma essi fanno comunque parte di essa, per cui è da aspettarsi che essi si comportino in un dato modo nei conflitti industriali, sociali e politici». Ivi, p. 99.

[51] Ivi, p. 100.

[52] Cfr. Theodor Geiger, *Saggi sulla società industriale*, a cura di Paolo Farneti, UTET, Torino 1970.

[53] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., p. 115.

[54] Ivi, p. 113.

[55] Ivi, p. 123.

[56] Ivi, p. 330.

[57] Ivi, pp. 372-376.

[58] Ivi, p. 287. Dahrendorf cita Ginsberg, ma non l'opera in cui parla del «quasi-group», che, per la precisione, è Morris Ginsberg, *Sociology*, Oxford University Press, London 1934.

[59] Nel lessico di Dahrendorf, l'associazione è un concetto molto ampio, che indica il coordinamento di un gruppo di individui organizzati in ruoli sulla base del dominio e della subordinazione. In altre parole, dove c'è un gruppo che può colpire un altro gruppo con le sanzioni, in base a un sistema di ruoli dotati di un potere legittimo, c'è un'associazione. Secondo Dahrendorf, un club di scacchi è un'associazione se al suo interno c'è un gruppo che comanda sugli iscritti. L'autorità è intesa da Dahrendorf come un gioco a «somma

zero» fatto di quote: se cresce la quota del gruppo A, diminuisce la quota del gruppo antagonista B. L'autorità ha natura «dicotomica» ed è un elemento universale della struttura sociale addirittura più generale della proprietà e dello *status*.

[60] Dahrendorf riprende le prime sei caratteristiche dei gruppi di interesse dagli studi di Malinowski.

[61] Ivi, p. 317.

[62] Ivi, pp. 300-301.

[63] Ivi, p. 314.

[64] Ivi, pp. 333-334.

[65] Ivi, p. 334.

[66] Ivi, p. 354. Per regolazione del conflitto, Dahrendorf intende «determinate forme di controllo del conflitto, che riguardano le manifestazioni dei conflitti anziché le loro cause».

[67] Ivi, p. 356.

[68] Scrive Dahrendorf: «Ci sembra tuttavia necessario mettere in rilievo con la massima evidenza l'assunto che il conflitto (regolato o meno) sia universale». Ivi, p. 352, nota 12.

[69] Ivi, p. 335.

[70] P Cfr. Assaf Moghadam, *Failure and Disengagement in the Red Army Faction*, in «Studies in Conflict and Terrorism», 2/2012, p. 157.

[71] Ralf Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, cit., p. 338.

[72] Ivi, p. 351.

[73] *Ibidem.*

[74] Ivi, p. 256.

[75] Ivi, pp. 261-263.

[76] Ivi, p. 264.

[77] Ivi, pp. 265-266.

[78] Cfr. Leonardo Morlino, *Come analizzare le trasformazioni della democrazia*, in AA. VV., *Eguaglianza, libertà, democrazia. L'Europa dopo la grande recessione*, a cura di Leonardo Morlino, il Mulino, Bologna 2021, p. 36.

[79] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltinelli, Milano 1967, p. 54.

[80] Ivi, p. 64.

[81] Sigmund Freud, *A general introduction to psychoanalysis*, Garden City Publishing Co., New York 1938, p. 370. Alcune pagine illuminanti sull'ambivalenza nelle relazioni sociali sono in Sigmund Freud, *Group Psychology and the analysis of the Ego*, The Hogarth Press, London 1948, pp. 54-55.

[82] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 82.

[83] Ivi, p. 67.

[84] Ivi, p. 69.

[85] Andrej Vlassov è stato un generale sovietico dell'Armata rossa, che, dopo essersi distinto per la tenacia con cui lottò contro i nazisti a Mosca nella Seconda guerra mondiale, defezionò nel 1942 e iniziò a collaborare con Hitler, fino a guidare l'Armata russa di liberazione, un esercito collaborazionista formato da volontari russi. Vlassov fu impiccato a Mosca, il 1° agosto 1946.

[86] Cfr. Vladimir Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, Newton Compton, Roma 1973.

[87] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., pp. 80-81.

[88] José Ortega y Gasset, *Concord and Liberty*, Norton & Co., New York 1946, p. 15. In merito a questa distinzione, Coser riconosce il suo debito anche verso John Stuart Mill, *On Bentham and Coleridge*, a cura di F. R. Leavis, G. W. Stewart, New York 1951, p. 123 e verso George Simpson, *Conflict and Community. A Study in Social Theory*, T. S. Simpson, New York 1937, p. 4.

[89] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, p. 83.

[90] Edward Alsworth Ross, *The Principles of Sociology*, The Century Co., New York 1920, pp. 164-165.

[91] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 89.

[92] Samuel A. Stouffer *et al.*, *The American Soldier. Combat and Its Aftermath*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1950, vol. I, pp. 526 e sgg.

[93] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 101.

[94] Ivi, p. 114.

[95] Chester I. Bernard, *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge 1950, p. 91.

[96] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 122.

[97] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 130. Il testo di Lewin, a cui si riferisce Coser, è Kurt Lewin, *Resolving Social Conflict: Selected Papers on Group Dynamics*, a cura di Gertrud Weiss Lewin, Harper & Brothers, New York 1948.

[98] In questa sua riflessione sugli intellettuali, Coser dichiara di essere debitore a Robert Michels, Karl Mannheim e Max Weber.

[99] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 144.

[100] Ivi, p. 150.

[101] Ivi, p. 151.

[102] Ivi, p. 151.

[103] Ernest Theodore Hiller, *Principles of Sociology*, Harper&Bros, New York 1933, p. 324 e Ernest Theodore Hiller, *The Strike: A Study in Collective Action*, University of Chicago Press, Chicago 1928, p. 195.

[104] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., p. 155.

[105] Ivi, p. 161.

[106] Ivi, pp. 167-168.

[107] Cfr. Rolf Wiggershaus, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 137-158.

[108] Cfr. Peter Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari 1978, pp. 68-69 e Martin Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979, pp. 14-15.

[109] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, vol. II, p. 1078.

[110] Marina Calloni ha studiato le continuità e le fratture che accomunano i filosofi e gli scienziati sociali, solitamente considerati come gli esponenti della «prima generazione» della Scuola di Francoforte. Cfr. Marina Calloni, *La divergente unità della «cosiddetta» Scuola di Francoforte*, in AA. VV., *Forme e spazi della teoria critica*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1-2/2020, pp. 209-226. Si tratta di un numero monografico a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio.

[111] Gian Enrico Rusconi, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1968, p. 27.

[112] Questo saggio, apparso per la prima volta nel 1934 sulla «Zeitschrift für Sozialforschung», è oggi incluso in Herbert Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969, pp. 3-42.

[113] Herbert Marcuse, *Some Social Implications of Modern Technology*, in «Studies in Philosophy and Social Sciences», 3/1941, pp. 414-439.

[114] *Ibidem.*

[115] Erich Fromm *et al.*, *Psicoanalisi e marxismo*, Samonà e Savelli, Roma 1972. Il tentativo di Fromm di integrare il pensiero di Marx con quello di Freud è stato sottoposto a una serie di critiche assai acute da Giuseppe Bedeschi, *Introduzione alla scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 22-38.

[116] Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

[117] Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

[118] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 1052.

[119] Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 127.

[120] Ivi, p. 128.

[121] Ivi, p. 127.

[122] Ivi, p. 144.

[123] Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, Nevitt Sanford, *La personalità autoritaria* (1950), 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1973.

[124] Ivi, vol. I, p. 483.

[125] Ivi, vol. I, p. 486.

[126] *Ibidem.*

[127] Ivi, vol. I, p. 489.

[128] Ivi, vol. I, p. 497-498.

[129] Cfr. Daniel Goldhagen, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Mondadori, Milano, 1997.

[130] Cfr. Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York, 2006, p. 37; Marc Sageman, *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008, p. 50.

[131] Theodor W. Adorno *et al.*, *La personalità autoritaria*, cit., vol. II, pp. 659-660. Tutti i corsivi sono aggiunti.

[132] Cfr. Erich Fromm, *Marx e Freud* (1962), Il Saggiatore, Milano 1995, p. 12.

[133] Cfr. Erich Fromm, *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1992, p. 12.

[134] Erich Fromm, *Marx e Freud*, cit., p. 18.

[135] Erich Fromm, *Disobedience as a Psychological and Moral Problem*, in Clara Urquhart, *A Matter of Life*, Jonathan Cape, London 1963.

[136] Erich Fromm, *La disobbedienza e altri saggi*, cit., p. 13.

[137] Ivi, pp. 11 e 17.

[138] Ivi, p. 16.

[139] Erich Fromm, *Avere o essere* (1976), Mondadori, Milano 2000, p. 114.

[140] Ivi, p. 123.

[141] *Ibidem*.

[142] Erich Fromm, *La rivoluzione della speranza* (1968), Etas Kompass, Milano 1969, pp. 83-84.

[143] Erich Fromm, *Anima e società*, Mondadori, Milano 1996, p. 85.

[144] Erich Fromm, *Fuga dalla libertà* (1941), Mondadori, Milano, 2001, p. 159.

[145] Ivi, p. 166.

[146] Ivi, p. 27.

[147] Ivi, p. 25.

[148] Ivi, p. 167.

[149] Ivi, p. 173. Fromm precisa che, per spiegare la nascita del nazismo, occorre occuparsi delle condizioni economiche e politiche, oltre che di quelle psicologiche.

[150] Ivi, p. 27.

[151] Ivi, p. 28.

[152] Ivi, pp. 26-27. Corsivo aggiunto.

[153] Cfr. Michel Albert, *Capitalismo contro capitalismo*, il Mulino, Bologna 1993.

[154] Cfr. Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 1963.

[155] Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione* (1975), Einaudi, Torino 1976.

[156] Cfr. Michel Foucault, *Storia della sessualità* (1976-2018), 4 voll., Feltrinelli, Milano 1985. Alcuni volumi dell'opera sono stati pubblicati postumi in Francia dall'editore Gallimard, per un totale di 4 volumi tra il 1976 e il 2018. In Italia, sono stati pubblicati da Feltrinelli con i seguenti titoli: *La volontà di sapere* (vol. I), *L'uso dei piaceri* (vol. II), *La cura di sé* (vol. III), *Le confessioni della carne* (vol. IV).

[157] Ho tradotto queste parole dalla viva voce di Foucault, grazie a una video registrazione del suo dibattito con Chomsky, oggi disponibile su YouTube, sotto il titolo di: «Debate Noam Chomsky & Michel Foucault – On Human Nature».

[158] Charles Wright Mills, *La élite del potere*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 325.

[159] Ivi, pp. 33-34.

[160] Ivi, pp. 94-116.

[161] Ivi, pp. 117-144.

[162] Ivi, pp. 144-164.

[163] Ivi, pp. 165-189.

[164] Ivi, p. 329.

[165] Ivi, p. 323.

[166] Ivi, p. 333.

[167] Ivi, p. 331.

[168] Ivi, p. 321.

[169] Ivi, p. 327.

[170] Ivi, pp. 14-15.

[171] Ivi, p. 325.

[172] *Ibidem*.

[173] Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica* (1959), il Saggiatore, Milano 1995, p. 198.

[174] Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999, p. 4.

[175] Ivi, p. 21.

[176] Ivi, p. 4

[177] Ivi, p. 17. Corsivo aggiunto.

[178] Leonardo Morlino, *Comunicazione politica e media*, in AA. VV., *Scienza politica. Una prospettiva globale*, a cura di Leonardo Morlino, *Dirk Berg-Schlosser, Bertrand Badie*, UTET Università, Torino 2018, p. 226. Gli studiosi sono divisi circa l'importanza dei social media nel promuovere le primavere arabe. Mi limito a segnalare un articolo che presenta una rassegna degli studi principali: Adam Smidi e Saif Shahin, *Social Media and Social Mobilization in the Middle East: A Survey of Research of the Arab Spring*, in «India Quarterly», 2/2017, pp. 196-209.

[179] Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, cit., p. 247.

[180] Ivi, p. 19.

[181] Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, pp. 9-10. Corsivo aggiunto.

[182] Cfr. Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, Polity Press, Cambridge (UK) 2016.

[183] Jürgen Habermas, *Prefazione* a *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano 1994, p. III.

[184] Ivi, p. IV.

[185] Il rapporto problematico tra Horkheimer e Habermas e i contenuti principali della lettera che Horkheimer scrive ad Adorno contro Habermas sono ricostruiti nel terzo capitolo di Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, cit. La questione della lettera di Horkheimer contro Habermas è affrontata da molti studiosi, tra cui Stefano Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 12.

[186] Cfr. Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, pp. 704, 951 e 975. Habermas ricava il concetto di sistema da Parsons e quello di mondo vitale da Alfred Schütz, Edmund Husserl e dalla sociologia fenomenologica in generale.

[187] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 985.

[188] Jürgen Habermas, *Etica del discorso* (1983), a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 138.

[189] Jürgen Habermas, *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa* (elaborate per la discussione di un seminario), in Jürgen Habermas-Niklas Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas, Milano 1973, p. 81, dove Habermas scrive: «Noi dobbiamo supporre una situazione discorsiva ideale, al fine di acquisire un criterio sufficiente per la distinzione del consenso vero dal consenso falso. Senza tale distinzione, non sarebbe, cioè possibile l'intesa». Habermas apre questo suo saggio riconoscendo a Chomsky di avere introdotto la distinzione tra competenza linguistica ed esecuzione linguistica, che però passa subito a criticare. Il testo di Chomsky, citato da Habermas, è Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Sintax*, MIT Press, Cambridge (MA) 1969.

[190] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 739.

[191] Ivi, vol. II, p. 745.

[192] Jürgen Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 87.

[193] Jürgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari-Roma 2005.

[194] Habermas ha descritto le pretese universali di correttezza, verità e veridicità, con queste parole: «Fa parte dell'intenzione comunicativa del parlante: a) compiere un'azione linguistica corretta in relazione al contesto normativo dato, affinché si realizzi una relazione interpersonale riconosciuta legittima fra lui e l'uditore; b) formulare un'enunciazione vera (ovvero presupposti di esistenza appropriati) affinché l'uditore assuma e condivida il sapere del parlante; e c) esprimere opinioni, intenzioni, sentimenti, desideri ecc. in modo veridico affinché l'uditore presti fede a quel che viene detto». Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, pp. 419-420.

[195] Sull'influenza di Austin su Habermas, si veda Walter Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1996, pp. 41-55.

[196] John L. Austin, *How To Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard in 1955*, a cura di James Opie Urmson, Oxford University Press, London 1962. Trad. it. John Langshaw Austin, *Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Marietti, Genova 1987. Per una sintesi della teoria degli atti linguistici di Austin, cfr. anche Diego Marconi, *Filosofia del linguaggio. Da Frege ai nostri giorni*, UTET, Torino 2008, pp. 80-81.

[197] John L. Austin, *How To Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard in 1955*, cit., p. 6.

[198] I chiarimenti di Marina Sbisà, sul significato della perlocuzione in Austin, meritano un'attenta lettura. Cfr. Marina Sbisà, *How To Read Austin*, in «Pragmatics», 3/2007, pp. 461-473. Più in particolare, Sbisà attribuisce a Searle di avere interpretato alcuni aspetti del pensiero di Austin in modo non fedele al testo. Cfr. John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969 e John R. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

[199] John Langshaw Austin, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 76.

[200] L'uso della teoria degli atti linguistici di Austin da parte di Habermas è stata spiegata bene da William Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge (UK) 2009, p. 45, i cui esempi ho, in parte, ripreso.

[201] Jürgen Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 144. Corsivo aggiunto.

[202] *Ibidem*.

[203] *Ibidem*.

[204] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 714.

[205] Ricavo questo esempio da un articolo di Hugh Baxter, che, nella prima parte, contiene una delle sintesi più semplici e chiare della teoria dell'agire comunicativo di Habermas. Cfr. Hugh Baxter, *System and Life-World in Habermas's Theory of «Communicative Action»*, in «Theory and Society», 1/1987, pp. 39-86. Cfr. anche Id., *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford Law Books, Stanford 2011.

[206] Jürgen Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 65.

[207] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 157.

[208] Jürgen Habermas, *A Reply*, in AA. VV., *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's Theory of Communicative Action*, a cura di Axel Honneth and Hans Joas, The MIT Press, Cambridge (MA) 1991, pp. 214-264.

[209] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 159.

[210] Jürgen Habermas, *Etica del discorso*, pp. 142-143.

[211] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 159, nota 145.

[212] Cfr. Otfried Höffe, *Strategien der Humanität*, Alber, Freiburg 1975.

[213] Jürgen Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1971, p. 225.

[214] Tutti questi fatti, e le prese di posizione di Habermas nei confronti del movimento studentesco, sono ricostruiti nel capitolo V di Stefan Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*, cit.

[215] Jürgen Habermas, *Prefazione* a *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 47.

[216] Cfr. Jürgen Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 155-194. Sul rapporto tra Habermas, la scienza e la tecnica, cfr. Stefano Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 42-67.

[217] Ivi, p. 161.

[218] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 986.

[219] Cfr. Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992.

[220] Herbert Schnädelbach, *Transformations of the Concept of Reason*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 1/1998, p. 3.

[221] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 748.

[222] Niklas Luhmann, *Introduzione alla teoria della società* (2009), Pensa Multimedia Editore, Lecce-Brescia 2014, p. 90.

[223] Niklas Luhmann, *Che cos'è la comunicazione?*, a cura di Alberto Cevolini, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 26.

[224] Jurgen Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 33.

[225] Giovanni Bechelloni ha svolto l'importante funzione di far conoscere il pensiero di Bourdieu in Italia tra la fine degli anni Sessanta e la prima metà degli anni Settanta. Cfr. Pierre Bourdieu-Jean-Claude Passeron, *Mitosociologia: contributi a una sociologia del campo intellettuale*, a cura di Giovanni Bechelloni, Guaraldi, Bologna 1971. Cfr. anche Giovanni Bechelloni, *La macchina culturale in Italia*, il Mulino, Bologna 1974. Marco Santoro, in un lungo saggio, ha criticato la mancanza di coerenza e di strategia nel lavoro di traduzione iniziale dell'opera bourdieusiana da parte dell'editoria italiana. Cfr. Marco Santoro, *How «not» to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy (1966-2009)*, in «Sociologica», 2-3/2009, pp. 1-80. Cfr. Anche Cfr. Marco Santoro, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1/2014, pp. 5-20.

[226] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi* (2004), Feltrinelli, Milano 2005, p. 78. Bourdieu chiarisce il rapporto tra la sua sociologia e quella di Foucault alle pp. 77-80.

[227] Pierre Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di Massimo Cerulo, Armando, Roma 2010, p. 57.

[228] Cfr. Pierre Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, in «Sociological Theory», 7/1989, 14-25.

[229] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, cit.

[230] Pierre Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, a cura di Massimo Cerulo, Orthotes, Salerno 2013.

[231] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, cit., p. 15. Bourdieu, autoanalizzandosi, spiega che, quando scriviamo la storia della nostra vita, anziché iniziare dall'infanzia, dovremmo iniziare dalla descrizione del campo in cui ci troviamo, che condiziona la nostra narrazione del passato.

[232] Cfr. Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2013.

[233] Pierre Bourdieu e Loic J. Wacquant, *The Purpose of Reflexive Sociology*, a cura di Pierre Bourdieu e Loic J. Wacquant, in Id., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago University Press, Chicago 1992, p. 97.

[234] Ivi, p. 101.

[235] Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001, p. 251.

[236] Pierre Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringheri, Torino 1992, p. 67.

[237] Pierre Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, cit., pp. 63-65.

[238] Cfr. Rajani Naidoo, *Fields and Institutional Strategy: Bourdieu on the Relationship between Higher Education, Inequality and Society*, in «British Journal of Sociology of Education», 4/2004, p. 458.

[239] Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, cit., p. 249.

[240] Pierre Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, cit., p. 18.

[241] Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, cit., pp. 468-469.

[242] Pierre Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), Armando, Roma 2005, p. 24. Bourdieu scrive che i modelli logici, che spiegano nel modo più coerente ed economico il maggior numero possibile di fatti osservati, «diventano falsi e pericolosi non appena li si tratta come principi reali delle pratiche» (p. 25).

[243] Cfr. Elizabeth M. Lee-Rory Kramer, *Out with the Old, In with the New? Habitus and Social Mobility at Selective Colleges*, in «Sociology of Education», 1/2013, p. 18.

[244] Cfr. Pierre Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, cit., p. 15.

[245] Ivi, p. 14.

[246] *Ibidem* (traduzione mia).

[247] Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, cit. p. 177.

[248] Ivi, p. 175.

[249] Anthony Giddens, *La costituzione della società* (1984), Edizioni di Comunità, Milano 1990.

[250] Cfr. Jeffrey C. Alexander, *Fin-de-siècle Social Theory*, Verso, London 1995, p. 131. Alexander ha criticato duramente Bourdieu anche in altri suoi lavori, tra cui Jeffrey C. Alexander, *The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford University Press, New York 2003. Le critiche di Alexander a Bourdieu hanno scatenato una serie di critiche alle critiche di Alexander. Ad esempio, una difesa di Bourdieu contro Alexander è stata tentata da David Gartman, *The Strength of Weak Programs in Cultural Sociology: A Critique of Alexander's Critique of Bourdieu*, in «Theory and Society», 5/2007, pp. 381-413.

[251] Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, cit., p. 249.

[252] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, cit., p. 74. Bourdieu scrive, sprezzantemente, che Raymond Boudon era il direttore della «filiale francese della multinazionale scientifica» di Paul Lazarsfeld, detestato da Bourdieu (p. 72). Quando parla di «multinazionale scientifica», Bourdieu si riferisce alla Fondazione Ford.

[253] Ivi, cit., 85.

[254] Pierre Bourdieu, *Forme di capitale*, a cura di Marco Santoro, Armando, Roma 2015, p. 82. Si tratta della traduzione in italiano di un saggio pubblicato da Bourdieu sulla rivista «Soziale Welt» nel 1983. In questo breve, ma prezioso, saggio, Bourdieu distingue tra capitale culturale incorporato, capitale culturale oggettivato e capitale culturale istituzionalizzato (pp. 87-101).

[255] Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, cit., pp. 342-343.

[256] Ivi, p. 346. Richard Jenkins è tra coloro che ritengono che la sociologia di Bourdieu sia molto più oggettivistica che soggettivistica. Cfr. Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, Routledge, London 1992, p. 91.

[257] Pierre Bourdieu, *Social Space and Symbolic Power*, cit., p. 18.

[258] Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, cit. p. 177.

[259] Pierre Bourdieu-Jean-Claude Passeron, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento* (1970), Guaraldi, Rimini 2006, p. 122.

[260] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, cit., p. 16.

[261] Cfr. Giovanna Gianturco-Rossella Viola, *Introduzione* a Jean-Claude Passeron, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico, scomparsa di un pensatore*, a cura di Giovanna Gianturco e Rossella Viola, Armando, Roma 2016, p. 10.

[262] Cfr. Cecile Deer, *Bourdieu on Higher Education: The Meaning of the Growing Integration of Educational Systems and Self-Reflective Practice*, in «British Journal of Sociology of Education», 2/2003, p. 200.

[263] Pierre Bourdieu-Jean-Claude Passeron, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, cit., p. 39.

[264] Ivi, p. 244.

[265] Ivi, p. 233.

[266] Pierre Bourdieu, *Introduzione* a AA. VV., *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media*, a cura di Pierre Bourdieu (1965), Guaraldi, Rimini 1972, pp. 41-42.

[267] Pierre Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, cit., p. 96.

[268] Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (1984), Dedalo, Bari 2013, pp. 144-145.

[269] Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile* (1998), Feltrinelli, Milano 2014, pp. 17-18.

[270] Pierre Bourdieu, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila* (1972), Raffaello Cortina, Milano 2003. Sull'esperienza di ricerca di Bourdieu in Algeria, cfr. Gabriella Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Bari-Roma 2011, pp. 16-28.

[271] Pierre Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva* (1987), a cura di Massimo Cerulo, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 68.

[272] La ricerca è stata interrotta dalle disposizioni contro la pandemia dovuta alla diffusione del Covid-19, che ha limitato drasticamente gli accessi negli ospedali.

Capitolo 10

[1] Herbert Blumer, *Social Psychology* in AA. VV., *Man and Society: A Substantive Introduction to the Social Sciences*, a cura di Emerson Peter Schmidt, Prentice-Hall, New York 1937, pp. 144-198.

[2] Charles Horton Cooley, *Human Nature and the Social Order,* Scribner's, New York 1902.

[3] Charles Horton Cooley, *Social Organization: A Study of the Larger Mind,* Scribner's, New York 1924, p. 3 (traduzione mia).

[4] Ivi, p. 5 (traduzione mia).

[5] Cit. in Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), il Mulino, Bologna 1969, p. 47.

[6] Per uno studio delle caratteristiche tipiche della scuola di Chicago e del suo contributo in campo teorico e metodologico, cfr. Luigi Tomasi, *The Tradition of the Chicago School of Sociology*, Routledge, London 1998.

[7] Cfr. Nels Anderson, *Il vagabondo. Sociologia dell'uomo senza dimora* (1923), Donzelli, Milano 2011; Frederic M. Trasher, *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, The University of Chicago Press, Chicago 1927; Louis Wirth, *Il ghetto* (1928), Edizioni di Comunità, Milano 1968, di cui esiste anche una più recente nuova edizione: Louis Wirth, *Il ghetto. Il funzionamento psicologico e sociale della segregazione*, Res Gestae, Milano 2014.

[8] Cfr. Alessandro Pizzorno, *Introduzione* a Robert E. Park, Ernest W. Burge, Roderick D. McKenzie, *La città* (1925), Edizioni di Comunità, Milano 1979, pp. XXI-XXII.

[9] Paolo Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2019, p. 157.

[10] Robert E. Park, *La folla e il pubblico* (1904), Armando, Roma 1996.

[11] Howard S. Becker, *The Chicago School, So-Called*, in «Qualitative Sociology», 1/1999, p. 3. Becker ha ripetutamente incluso George Herbert Mead tra i fondatori della scuola di Chicago.

[12] George Herbert Mead, *Mente, sé e società* (1934), Giunti, Firenze 2010, pp. 46-47.

[13] Ivi, p. 196.

[14] Ivi, pp. 221-222.

[15] Ivi, p. 192.

[16] Ivi, p. 198.

[17] Ivi, pp. 200-201.

[18] *Ibidem.*

[19] Ivi, p. 201

[20] Ivi, p. 194.

[21] Ivi, pp. 193-200. Entrambi i corsivi sono aggiunti.

[22] Ivi, p. 210.

[23] Ivi, pp. 210-211.

[24] Ivi, pp. 214-216 e 219-220.

[25] Ivi, p. 217.

[26] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* cit., vol. II, p. 547. Nel suo testo originale, Habermas utilizza il termine inglese «I».

[27] Ivi, vol. II, p. 601.

[28] Ivi, vol. II, p. 551-552.

[29] Ivi, vol. II, p. 598.

[30] Cfr. Seymour Rosenberg, *Self and Others: Studies in Social Personality and Autobiography*, in AA. VV., *Advances in Experimental Social Psychology*, a cura di Leonard Berkowitz, Academic Press, New York 1988, vol. XXI, pp. 57-95; Paolo Amerio, *Fondamenti teorici di psicologia sociale*, il Mulino, Bologna 1995.

[31] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 602.

[32] Cfr. William James, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libraria, Milano 1901.

[33] Il libro di Tiziana Mancini riassume e analizza i contributi più importanti nello studio del sé in psicologia sociale. Cfr. Tiziana Mancini, *Sé e identità. Modelli, metodi e problemi in psicologia sociale*, Carocci, Roma 2011. Anche Mancini richiama l'attenzione sul debito di Cooley e Mead verso James (p. 80).

[34] Nel ricostruire la parabola storica dell'interazionismo simbolico, Margherita Ciacci si è soffermata sull'uso, spesso inadeguato, dell'osservazione partecipante da parte degli interazionisti simbolici, che ha reso i risultati delle loro analisi spesso inattendibili. Cfr. Margherita Ciacci, *Significato e interazione: dal behaviorismo sociale all'interazionismo simbolico* in AA. VV., *Interazionismo simbolico*, a cura di Margherita Ciacci, il Mulino, Bologna 1983, p. 15.

[35] Herbert Blumer, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, il Mulino, Bologna 2008, p. 35.

[36] Ivi, p. 39.

[37] Ivi, p. 38.

[38] Ivi, p. 39.

[39] Ivi, p. 40.

[40] Ivi, p. 42.

[41] Ivi, p. 45.

[42] Ivi, p. 49.

[43] *Ibidem.*

[44] La *routine* sarà, invece, a fondamento della teoria della strutturazione di Giddens, a cui abbiamo già accennato nel capitolo sulla teoria del conflitto. Giddens spiega che l'attore sociale ricrea continuamente le istituzioni con le sue azioni più normali e abituali. La *routinizzazione* è un concetto fondamentale della teoria della strutturazione di Giddens, come appare chiaramente da questo suo brano contenuto nella *Costituzione della società*: «La routine (cioè tutto ciò che si fa per abitudine) è un elemento basilare dell'attività sociale quotidiana. [...] L'aspetto ripetitivo di attività intraprese in modo sempre uguale, giorno dopo giorno, costituisce il fondamento materiale di quella che chiamo natura ricorsiva della vita sociale». Inoltre, spiega Giddens, la routinizzazione svolge la funzione psicologica «vitale» di placare le angosce esistenziali degli individui, dando loro quel senso di fiducia e di sicurezza ontologica, indispensabili alla riproduzione della società. Anthony Giddens, *La costituzione della società,* (1984), Edizioni di Comunità, Milano 1990, p. XXI. Per una sintesi della teoria della strutturazione di Giddens, cfr. Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 140-150.

[45] Herbert Blumer, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, cit., pp. 50-52.

[46] Ivi, p. 73.

[47] Ivi, p. 75.

[48] Ivi, pp. 144-145.

[49] Cfr. Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit., p. 274

[50] George Ritzer, *Teoria sociologica*, cit., p. 225-226.

[51] Cfr. Michael Hviid Jacobsen-Sören Kristiansen, *The Social Thought of Erving Goffman*, Sage. Los Angeles 2015, p. 12.

[52] Cfr. Dell Hymes, *«On Erving Goffman»*, in «Theory and Society», 5/1984, p. 628.

[53] Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969, p. 165.

[54] Ivi, p. 25.

[55] Ivi, p. 9.

[56] Per una ricostruzione documentata del teorema di Thomas e, più in generale, per una valutazione dell'importanza di Thomas nello sviluppo dell'interazionismo simbolico, cfr. Vincenzo Romania, *Le cornici dell'interazione. La comunicazione interpersonale nei contesti della vita quotidiana*, Liguori, Napoli 2008, pp. 82-94.

[57] Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., pp. 16-17.

[58] Ivi, pp. 23-24.

[59] Ivi, p. 98.

[60] Ivi, p. 134.

[61] Ivi, p. 129.

[62] Ivi, p. 98.

[63] Ivi, p. 103.

[64] Ivi, p. 97.

[65] Erving Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino 2003, p. 129.

[66] Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., p. 139.

[67] Ivi, p. 166.

[68] Erving Goffman, *Relazioni in pubblico*, a cura di Davide Zoletto, Raffello Cortina, Milano 2008, p. 193.

[69] Erving Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, cit., p. 36.

[70] Jack D. Douglas, *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Sage, Beverly Hills 1976

[71] Piergiorgio Corbetta, *La ricerca sociale. Metodologia e tecniche*, 4 voll., il Mulino, Bologna 2015.

[72] Mario Cardano, *La ricerca qualitativa*, il Mulino, Bologna 2011.

[73] Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, Sage, Los Angeles 2010.

[74] John Lofland, David A. Snow, Leon Anderson, Lyn H. Lofland, *Analyzing Social Setting. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth, Belmont 2006.

[75] James S. Spradley, *Participant Observation*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1980.

[76] Leonard Schatzman-Anselm L. Strauss, *Field Research. Strategies for a Natural Sociology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.1973.

[77] Martyn Hammersley-Paul Atkinson, *Ethnography. Principles in Practice*, Routledge, London-New York 2019.

[78] John M. Johnson, *Doing Field Research*, The Free Press, New York 1978.

[79] David Silverman, *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, Carocci, Roma 2007

[80] Cfr. Alessandro Orsini, *Ethnography With Extremists. Living in a Fascist Militia*, cit., pp. 293-302; Alessandro Orsini, *A Day Among the Diehard Terrorists. The Psychological Costs of Doing Ethnographic Research*, cit., pp. 337-35; Id., *Interview with a Terrorist by Vocation. A Day Among the Diehard Terrorists, part II*, in «Studies in Conflict and Terrorism» 8/2013, pp. 672-684; Id., *Are Terrorists Courageous? Microsociology of Extreme Left Terrorism*, in «Studies in Conflict and Terrorism»; 3/2015, pp. 179-198.

[81] Herbert Blumer, *Interazionismo simbolico*, cit., p. 60.

[82] Cfr. Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, cit., p. 109.

[83] Mario Cardano, *La ricerca qualitativa*, cit., p. 110.

[84] Erving Goffman, *Stigma. L'identità negata* (1963), Ombre Corte, Verona 2007, p. 59.

[85] Cfr. Mario Cardano, *La ricerca qualitativa*, cit., p. 109.

[86] Cfr. Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Tavistock, London 1974; David Rosenham, *On Being Sane in Insane Places*, in «Science», January 19, 1973, pp. 250-258; Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Rider, London 2009.

[87] Cfr. Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, cit., p. 137.

[88] Cfr. Alessandro Orsini, *Sacrifice. My Life in a Fascist Militia*, cit., pp. 191-192; cfr. anche Alessandro Orsini, *Ethnography with Extremists. Living in a Fascist Militia*, in cit., pp. 293-302.

[89] Cfr. Laud Humphreys, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*, Aldine, Chicago 1970.

[90] Peter M. Nardi, *Reclaiming the Importance of Laud Humphreys's «Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places»*, in AA. VV., *Public Sex/Gay Space*, a cura di William L. Leap, Columbia University Press, New York 1999, p. 24.

[91] Cfr. William L. Leap, *Introduction* to AA. VV., *Public Sex/Gay Space*, cit., p. 18.

[92] Jack D. Douglas, *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Sage, Beverly Hills 1976, pp. 133-166.

[93] Alessandro Orsini, *Sacrifice. My Life in a Fascist Militia*, cit., p. 22

[94] Cfr. John Lofland, David A. Snow, Leon Anderson, Lyn H. Lofland, *Analyzing Social Setting. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, cit., p. 87.

[95] Jack D. Douglas, *Investigative Social Research*, cit., p. 146. Riguardo al *testing out*, Douglas scrive: «Testing out is an initial step in checking out. It involves estimating the plausibility or likely truth of the supposed fact in terms [...] of one's general cultural or with the particular setting involved».

[96] Ivi, p. 148.

[97] Alessandro Orsini, *Sacrifice. My Life in a Fascist Militia*, cit., p. 84 e p. 119.

[98] Jack D. Douglas, *Investigative Social Research*, cit., p. 172.

[99] Cfr. Kathleen M. Blee, *Inside Organized Racism. Women in the Hate Movement*, University of California Press, London 2003, p. 12; Alice Goffman, *On the Run: Fugitive Life in an American City*, University of Chicago Press, Chicago 2015; Sudhir Alladi Venkatesh, *Gang Leader for a Day: a Rogue Sociologist Takes to the Streets*, The Penguin Press, New York 2008.

[100] Jack D. Douglas, *Investigative Social Research*, cit., p. 172.

[101] Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2005.

[102] Cfr. Mario Cardano, *La ricerca etnografica*, in AA. VV., *La ricerca qualitativa*, a cura di Luca Ricolfi, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997, p. 75.

[103] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, p. 6.

[104] John Lofland, David A. Snow, Leon Anderson, Lyn H. Lofland, cit., pp. 233-234.

[105] Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, Sage, cit., p. 17.

[106] David Silverman, *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, cit., p. 75.

[107] Piergiorgio Corbetta, *La ricerca sociale. Metodologia e tecniche*, cit., vol. III, p. 43.

[108] Cfr. Alessandro Orsini, *What Everybody Should Know About Radicalization and the DRIA Model*, in «Studies in Conflict and Terrorism», March 2020, pp. 1-33.

[109] Nel modello DRIA, il concetto di «trauma» si riferisce a qualunque esperienza psicologica capace di sconvolgere la dimensione emotiva di un individuo, spingendolo a mettere in dubbio le sue certezze precedenti. Anche le immagini alla televisione di una strage possono produrre un «trauma». Adel Kermiche, uno dei due attentatori che ha ucciso il sacerdote cattolico Jacques Hamel nella chiesa in Normandia, il 26 luglio 2016, si è avvicinato all'estremismo jihadista, dopo avere visto le immagini della strage nella redazione di «Charlie Hebdo» alla televisione, secondo la testimonianza della madre.

[110] Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*, cit.

[111] Manny Fernandez, Alan Blinder, Eric Schmitt, Richard Pérez-Peña, *In Chattanooga, a Young Man in a Downward Spiral*, «The New York Times,» July 20, 2015.

[112] Anne Speckhard-Mubin Shaikh, *Undercover Jihadi*, Advances Press, McLean (VA) 2014.

[113] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.

[114] Per quanto riguarda il concetto di «autorità morale» in Durkheim cfr. il Capitolo 4.

[115] Lorne L. Dawson ha riassunto gli studi più significativi sul rapporto tra isolamento sociale e comportamenti devianti nelle sette religiose. Cfr. Lorne L. Dawson, *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford 1998.

[116] Cfr. Alessandro Orsini, *L'Isis non è morto, ha solo cambiato pelle*, cit.

[117] Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004 p. 283.

[118] Ivi, p. 281.

[119] Crf. James P. Spradley, *Participant Observation*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1980, p. 140.

[120] Morris E. Opler, *Themes as Dynamic Forces in Culture*, in «American Journal of Sociology», 3/1945, p. 198.

[121] Ivi, p. 199.

[122] Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe 1958; trad. it., Edward C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna 2006, p. 46.

[123] *Ibidem.*

[124] Ivi, p. 50.

[125] Ivi, p. 51.

[126] Ivi, p. 101.

[127] Antonio La Spina ha ripreso la tematica toccata da Banfield, interrogandosi su quale sia, oggi, il livello di arretratezza del Mezzogiorno d'Italia. La Spina ha invitato a evitare il determinismo culturale, che condanna il Mezzogiorno a un destino di arretratezza, ma anche certi facili entusiasmi, che parlano, ad esempio, di un presunto «clientelismo virtuoso». Cfr. Antonio La Spina, *Mafia, Legalità debole e sviluppo del Mezzogiorno*, il Mulino, Bologna 2005, p. 15.

[128] Piergiorgio Corbetta, *La ricerca sociale. Metodologia e tecniche*, cit., vol. III, p. 64.

[129] Cfr. Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica* (2008), a cura di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

[130] Cfr. Alessandro Orsini, *Are Terrorists Courageous? Microsociology of Extreme-Left Terrorism*, cit., pp. 179-198.

[131] Cfr. Francesco Alberoni *et al.*, *L'attivista di partito*, il Mulino, Bologna 1967.

[132] Cfr. Terry Williams *et al.*, *Personal Safety in Dangerous Places*, in «Journal of Contemporary Ethnography», 3/1992, pp. 343-374.

[133] Cfr. Paolo Montesperelli, *L'intervista ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 1998; Paolo Diana-Paolo Montesperelli, ***Analizzare le interviste ermeneutiche***, Carocci, Roma 2005.

[134] Piergiorgio Corbetta, *La ricerca sociale: metodologia e tecniche*, cit., vol. III, p. 81.

[135] Cfr. Annalisa Frisina, *Focus group. Una guida pratica*, il Mulino, Bologna 2010.

[136] Cfr. William I. Thomas-Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, 5 voll., The Gorham Press, Boston 1918-1920. Trad. it., William I. Thomas-Florian Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e negli Stati Uniti*, Edizioni di Comunità, Milano 1968.

[137] Cfr. Rocco Scotellaro, *Contadini del sud*, Laterza, Bari 1954.

[138] Cfr. Piergiorgio Corbetta, *La ricerca sociale: metodologia e tecniche*, cit., vol. III, p. 118.

[139] Danilo Dolci, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1956; Edio Vallini, *Operai del Nord*, Laterza, Bari 1957; Danilo Montaldi, *Autobiografie della leggera*, Einaudi, Torino 1961.

[140] Cfr. Marianella Sclavi, *La signora va nel Bronx*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

[141] Cfr. Stefano Ramello, *Le regole del gioco. Il parco e la sauna: la struttura degli incontri occasionali fra uomini*, in «Rassega Italia di Sociologia», 1/2010, pp. 61-94.

[142] Bennett M. Berger, *Prefazione* a Erving Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma 2006, p. 17.

[143] Robert D. Benford-David A. Snow, *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*, in «Annual Review of Sociology», 2000, Vol. 26 (2000), p. 614 (traduzione mia). La stessa definizione si trova anche in David A. Snow, E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden and Robert D. Benford, *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, in «American Sociological Review» 4/1986, p. 464.

[144] Erving Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., p. 47.

[145] *Ibidem*.

[146] Cfr. George Gonos, *The Class Position of Goffman's Sociology: Social Origins of an American Structuralism* in AA. VV., *The View from Goffman*, a cura di Jason Ditton, Palgrave MacMillan, London 1980, p. 160.

[147] George Ritzer, *Teoria sociologica*, cit., p. 241.

[148] Cfr. David A. Snow, «Frame», in AA. VV., *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, a cura di George Ritzer, Blackwell., Oxford 2007, p. 1778.

[149] Erving Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., p. 47.

[150] Katia Pilati, *Movimenti sociali e azioni di protesta*, il Mulino, Bologna 2018, p. 133. Katia Pilati ha analizzato l'impatto del concetto di *frame* di Goffman nello studio dei movimenti collettivi negli anni Ottanta (pp. 131-146), a cui rimandiamo per gli approfondimenti e la letteratura rilevante.

[151] David A. Snow, E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden and Robert D. Benford, *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, cit., pp. 467-476.

[152] Robert D. Benford-David A. Snow, *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*, in cit., pp. 611-639.

[153] Randall Collins, *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 19.

[154] Randall Collins, *Micro and Macro Causes of Violence*, in «International Journal of Conflict and Violence"», 1/2009, pp. 9-22.

[155] Alessandro Orsini, *Are Terrorists Courageous? Micro-Sociology of Extreme Left Terrorism*, cit., pp. 179-198.

Capitolo 11

[1] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche*, Zanichelli, Bologna 1987, p. 153.

[2] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 718.

[3] Carlo Sini, *Introduzione* a AA. VV., *La fenomenologia*, a cura di Carlo Sini, Garzanti, Milano 1965, p. 7.

[4] Ivi, p. 18.

[5] Carlo Sini, *Introduzione alla fenomenologia*, ShaKe Edizioni, Milano 2012 p. 157.

[6] Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), trad. it. a cura di Walter Biemel, il Saggiatore, Milano 1961, p. 463.

[7] Cfr. Gugliemo Forni, *Il soggetto e la storia*, il Mulino, Bologna 1972, p. 89.

[8] Cfr. Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1994, p. 328.

[9] Carlo Sini, *Introduzione* a AA. VV., *La fenomenologia*, cit., p. 20.

[10] Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 25. Corsivo aggiunto.

[11] Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale* (1971), a cura di Giuseppe Riconda, Rosemberg & Sellier, Torino 1975.

[12] Cfr. Enzo Campelli, *Il metodo e il suo contrario. Sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 75.

[13] Alberto Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, cit., pp. 337-338.

[14] Alfred Schütz, *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza* (1953), in Id., *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, UTET, Torino 1979, p. 6. Corsivo aggiunto.

[15] Ivi. pp. 43-45.

[16] Cfr. Luigi Muzzetto, *L'intersoggettività e la sfera «emozionale-affettiva». Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva*, in «Società Mutamento Politica», 4/2011, p. 79.

[17] Luigi Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 19.

[18] Alfred Schütz, *Interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., pp. 23-24.

[19] Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, cit., p. 125.

[20] Robert A. Gorman, *The Dual Vision, Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London 1977, p. 37.

[21] Cfr. Antonio Bettanini, *Una sociologia filosofica: Alfred Schütz*, ECIG, Genova 1984, p. 17.

[22] Alfred Schuetz, *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, in «American Journal of Sociology», 6/1944, p. 499. L'articolo è firmato «Schuetz» e non Schütz.

[23] Ivi, pp. 501-502 (traduzione mia).

[24] Ivi, p. 503. Questo è il brano originale di Schütz: «Jumping from the stalls to the stage, so to speak, the former onlooker becomes a member of the cast, enters as a partner into social relations with his co-actors, and participates henceforth in the action in progress».

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibidem.*

[27] Ivi, p. 506.

[28] Alfred Schuetz, *The Homecomer*, in «American Journal of Sociology», 5/1945, pp. 370-371 (traduzione mia). L'articolo è firmato «Schuetz»

[29] Ivi, p. 372.

[30] Ivi, p. 374.

[31] Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, Sage, cit., pp. 149-150.

[32] Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale* (1966), il Mulino, Bologna 1969, p. 34.

[33] Ivi, pp. 44-45.

[34] Ivi, pp. 42-44.

[35] Ivi, p. 49.

[36] Ivi, p. 60.

[37] Ivi, p. 64.

[38] Ivi, p. 56.

[39] Ivi, p. 67.

[40] Ivi, p. 56.

[41] Ivi, pp. 56-57.

[42] *Ibidem.*

[43] Ivi, p. 79. Nello scrivere questa frase, Berger e Luckmann dichiarano di essersi ispirati a un brano contenuto nell'ultima parte delle *Forme elementari della vita religiosa* di Durkheim, il quale aveva spiegato il legame inestricabile tra l'umanità dell'uomo e la sua socialità.

[44] Ivi, pp. 82-83.

[45] Ivi, p. 83.

[46] Ivi, p. 85.

[47] Ivi, p. 109.

[48] Ivi, p. 87.

[49] Ivi, p. 91.

[50] Ivi, p. 92.

[51] Ivi, p. 93.

[52] Ivi, p. 134.

[53] Ivi, p. 133.

[54] Ivi, p. 144.

[55] Ivi, p. 179.

[56] *Ibidem.*

[57] Ivi, p. 191.

[58] Ivi, p. 187.

[59] Ivi, p. 92.

[60] La traduzione integrale della lunga lettera della madre di Bibeau è in Alessandro Orsini, *Isis. I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, cit., pp. 176-181.

[61] Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, cit., p. 128.

[62] Ivi, p. 131.

[63] Harold Garfinkel, *Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. In and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies*, in «Sociological Theory», 1/1988, p. 103. Riconosco di avere avuto qualche difficoltà con la traduzione in italiano di questo brano piuttosto contorto, quindi preferisco riportarlo in lingua originale. Ecco come Garfinkel descrive il fenomeno fondamentale dell'etnometodologia: «For ethnomethodology the objective reality of social facts, in that and just how it is every society's locally, endogenously produced, naturally organized, reflexively accountable, ongoing, practical achievement, being everywhere, always, only, exactly, and entirely, members' work, with no time out, and with no possibility of evasion, hiding out, passing, postponement, or buy-outs, is thereby sociology's fundamental phenomenon» (p. 103).

[64] Ho sentito fare questo esempio a Gioia di Cristofaro Longo, durante il corso di antropologia culturale da lei tenuto all'Università di Roma «La Sapienza», quando ero uno studente della facoltà di sociologia, credo nell'anno accademico 1995/1996.

[65] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit., p. 281.

[66] Paul ten Have, *The Notion of Member is the Heart of the Matter: On the Role of Membership Knowledge in Ethnomethodological Inquiry*, in «Historical Social Research», 1/2005, p. 30 (traduzione mia).

[67] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche*, cit., p. 153.

[68] Tra le numerose pubblicazioni di Boden, cfr. Deirdre Boden, *People Are Talking: Conversation Analysis and Symbolic Interaction* in AA. VV., *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, a cura di Howard S. Becker e Michal M. McCall, University of Chicago Press, Chicago 2009, pp. 244-274.

[69] John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, New York 1984.

[70] Aaron V. Cicourel, *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*, Free Press, New York 1974; cfr. anche Paul Di Maggio, *Culture and Cognition*, in «Annual Review of Sociology», 1/1997, pp. 263-287. Il legame (anche controverso) tra Cicourel e Garfinkel è stato ricostruito da Riccardo Venturini, *La terza via di Cicourel. Le radici della sociologia cognitiva tra fenomenologia sociologica ed etnometodologia*, Franco Angeli, Milano 2008.

[71] AA. VV., *Etnometodologia*, a cura di Alessandro Dal Lago e Pier Paolo Giglioli, il Mulino, Bologna 1983.

[72] Harvey Sacks, *Come la polizia valuta la moralità delle persone basandosi sul loro aspetto*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 177. Scrive Sacks: «Questo saggio è stato scritto diversi anni fa per un corso di Erving Goffman. Esso deve molto alla lettura dei suoi lavori ed anche al materiale che egli presentava a lezione».

[73] Cfr. Giolo Fele, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, Carocci, Roma 2002.

[74] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche*, cit., p. 153.

[75] Harold Garfinkel, *Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc.* cit., p. 104. Scrive Garfinkel: «L'etnometodologia ha le proprie origini in questo libro meraviglioso [...]. Ispirata dalla Struttura dell'azione sociale, l'etnometodologia ha intrapreso il compito di ri-specificare la produzione e l'accountability dell'immortale società ordinaria» (traduzione mia).

[76] Aaron V. Cicourel, *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*, cit.

[77] Cfr. AA. VV., *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, a cura di Richard J. Hill e Kathleen Stones Crittenden, Institute for the Study of Social Change. Department of Sociology, Purdue University, Purdue Research Foundation, Lafayette 1968. Garfinkel spiega come sia nata in lui l'idea di inventare il termine etnometodologia alle pp. 7-9.

[78] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche. cit.*, p. 154.

[79] Cfr. Paul ten Have, *The Notion of Member is the Heart of the Matter: On the Role of Membership Knowledge in Ethnomethodological Inquiry*, cit., p. 30.

[80] Don H. Zimmerman-Melvin Pollner, *Il mondo quotidiano come fenomeno*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 105.

[81] Harold Garfinkel, *Che cos'è l'etnometodologia*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 62.

[82] Cfr. Sandro Segre, *Le teorie sociologiche contemporanee*, cit., p, 125.

[83] Niklas Luhmann, *La fiducia* (1968), il Mulino, Bologna 2002, pp. 5 e 11.

[84] Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, cit., p. 44.

[85] Harold Garfinkel, *Studies of the routine grounds of everyday activities*, in AA. VV., *Studies in Social Interaction*, a cura di David Sudnow, The Free Press, New York 1972, pp. 9-10. Questo saggio di Garfinkel era stato originariamente pubblicato nel 1964, prima che coniasse la parola «etnometodologia». Sulle molteplici direzioni di sviluppo dell'etnometodologia, cfr. AA. VV., *Harold Garfinkel*, 4 voll., a cura di Michael Lynch e Wes Sharrock, Sage, Thousand Oaks 2003.

[86] Harold Garfinkel, *Studies of the routine grounds of everyday activities*, in cit., p. 10.

[87] Sull'analisi conversazionale in etnometodologia, cfr. Don H. Zimmerman, *On Conversation: The Conversation Analytic Perspective*, in *Annals of the International Comunication Association*, 1/1988, pp. 406-432.

[88] Harold Garfinkel, *Studies of the routine grounds of everyday activities*, in cit., p. 4.

[89] Cfr. Neil J. Smelser, *Manuale di sociologia*, il Mulino, Bologna 2011, p. 86.

[90] Don H. Zimmerman-Melvin Pollner, *Il mondo quotidiano come fenomeno*, cit., p. 117.

[91] Melvin Pollner, *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1987, p. XVII.

[92] Melvin Pollner, *Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity*, in «American Sociological Review», 3/1991, p. 371.

[93] Cfr. Aaron V. Cicourel, *The social organization of juvenile justice*, Wiley, New York 1968.

[94] Pier Paolo Giglioli, *Etnometodologia*, in «Enciclopedia delle scienze sociali», Istituto Italiano dell'Enciclopedia, Roma 1993, vol. III.

[95] David Sudnow, *Reati normali: aspetti sociologici del codice penale nella difesa d'ufficio*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., pp. 160-161.

[96] Ivi, p. 161.

[97] Ivi, 162.

[98] Cfr. Susan Hekman, *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited*, in «Signs», 2/1997, pp. 341-365.

[99] Cfr. Dorothy E. Smith, *The Conceptual Practice of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press, Boston 1990; Dorothy E. Smith, *A Berkeley Education*, in AA. VV., *Gender and the Academic Experience: Berkeley Women Sociologists*, a cura di Kathryn P. Meadow Orlans e Ruth A. Wallace, University of Nebraska Press, Lincoln 1994.

[100] Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 194-195.

[101] Dorothy E. Smith, *Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*, Routledge, New York 1990, pp. 1-2, ma mi sono avvalso della traduzione italiana contenuta in Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, cit., p. 194, che però non indica il traduttore.

[102] William K. Carroll, *«You Are Here». Interview with Dorothy E. Smith*, in «Socialist Studies», 2/2010, p. 31.

[103] L'intervista integrale a Luigi, e le interviste con i suoi familiari, sono raccontate in Alessandro Orsini, *Viva gli immigrati! Gestire la politica migratoria per tornare protagonisti in Europa*, Rizzoli, Milano 2019, pp. 63-70.

[104] Cfr. Karl Mannheim, *Sociologia della conoscenza* (1952), il Mulino, Bologna 2000. Pubblicato postumo, contiene una serie di saggi di Mannheim pubblicati originariamente in tedesco tra il 1918 e il 1930, tradotti in inglese nel 1952 e in italiano nel 1974.

[105] Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, cit., p. 124. Scrive Baert: «Altrettanto importante è il concetto di metodo documentario d'interpretazione – un termine mutuato da Karl Mannheim – e relativa ricerca empirica. Analogamente all'idea di circolo ermeneutico, il metodo documentario d'interpretazione di Garfinkel allude al meccanismo ricorsivo in base al quale le persone adottano procedure interpretative per costruire "prove documentarie" che sono, a loro volta, impiegate a giustificare le procedure interpretative. Mentre le persone adottano procedure interpretative per dare senso alla realtà, il quadro generale rimane intatto e viene riprodotto in quanto tale, anche nel caso in cui la realtà in questione risulti una minaccia per il quadro stesso».

[106] *Ibidem.*

[107] Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. II, p. 721.

[108] Harold Garfinkel, *Agnese*, a cura di Roberta Sassatelli, Armando, Roma 2000, p. 75.

[109] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, cit., p. 182.

[110] Harold Garfinkel, *Agnese*, cit., pp. 101-102.

[111] Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *La teoria sociologica contemporanea*, cit., p. 177.

[112] Fabrizio Battistelli-Francesca Farruggia, *I sentieri della sociologia. Compendio di storia del pensiero sociologico*, UTET Università, Torino 2018, p. 123.

[113] Randall Collins, *Tre tradizioni sociologiche*, cit., p. 157.

[114] Per una rassegna di studi sul concetto di «account», cfr. Terri L. Orbuch, *People's Accounts Count: The Sociology of Accounts*, in «Annual Review of Sociology», 1/1997, pp. 455-478, ma anche Richard Buttny, *Social Accountability in Communication*, Sage, London 1993, pp. 13-34.

[115] Giolo Fele, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, cit., pp. 53-54.

[116] Don H. Zimmerman-Melvin Pollner, *Il mondo quotidiano come fenomeno*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 93.

[117] Harold Garfinkel-Harvey Sacks, *On Formal Structures of Practical Actions*, in AA. VV., *Theoretical Sociology. Perspectives and Development*, a cura di John C. McKinney e Edward A. Tiryakian, Appleton-Century-Crofts, New York 1970, pp. 337-366.

[118] Ivi, p. 342.

[119] Anne Warfield Rawls, *Introduction*, in Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Oxford 2002, p. 7

[120] Cfr. Malcolm Ashmore, *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago University Press, Chicago 1989.

[121] Cfr. Steve Woolgar, *Interests and Explanation in the Social Study of Science*, in «Social Studies of Science», 11/1981, pp. 365-394; cfr. Steve Woolgar, *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, London 1988.

[122] Michael Lynch, *Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge* in «Theory, Culture and Society», 3/2000, pp. 26-54.

[123] Per un chiarimento basilare del concetto di riflessività nelle scienze sociali, cfr. la voce «riflessività» in *The SAGE Encyclopedia of Social Science Research Methods*, a cura di Michael S. Lewis-Beck, Alan Bryman & Tim Futing Liao, Sage, Thousands Oaks 2004, pp. 934-935.

[124] Michael Lynch, *Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge*, cit., p. 43. Scrive Lynch: «Garfinkel's discussion of reflexivity alludes to "researchable" phenomena: the local procedures through which members "achieve" accountable activities».

[125] Ivi, pp. 26-27.

[126] Giolo Fele, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, cit., p. 57.

[127] Michael Lynch, *Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge*, cit., p. 34. Corsivo aggiunto.

[128] George Ritzer-Jeffrey Stepnisky, *Teoria sociologica*, cit., p. 256. Anche Barbara Sena ha saputo spiegare in modo chiaro questo concetto. Nelle sue parole: «Dire che un'azione è riflessiva significa dire che in ogni momento del suo svolgersi essa mantiene, modifica o elabora il senso del contesto in cui si dispiega ed è a sua volta costituita da esso». Cfr. Barbara Sena, *Etnometodologia e sociologia in Garfinkel. L'indicalità inevitabile*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 58.

[129] Melvin Pollner, *Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity*, cit., p. 372 (traduzione mia). Sul concetto di riflessività, cfr. anche John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, cit. e Robert Siegle, *The Politics of Reflexivity: Narrative and Constitutive Poetics of Culture*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1986.

[130] Melvin Pollner, *Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity*, cit., p. 372 (traduzione mia).

[131] Lawrence Wieder, *Language and social reality. The Case of Telling the Convict Code*, Mouton, The Hague 1974. Tra i tanti studiosi che hanno ripreso l'esempio di Wieder, cfr. Alec McHoul, *Semiotic Investigation: Towards an Effective Semiotic*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1996, p. 95.

[132] Alec McHoul, *Semiotic Investigation: Towards an Effective Semiotic*, cit., p. 95.

[133] Cfr. Roberta Sassatelli, *Presentazione* a Harold Garfinkel, *Agnese*, cit., p. 13.

[134] Harold Garfinkel, *Che cos'è l'etnometodologia?* In AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 55.

[135] John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, cit., p. 6.

[136] Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, cit., pp. 4-7.

[137] William F. Hanks, *«Indessicalità»*, in AA. VV., *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, a cura di Alessandro Duranti, Meltemi, Roma 2002, pp. 168-172. Questo volume raccoglie settantacinque voci, inclusa la voce «Riflessività» scritta da John A. Lucy (pp. 307-313).

[138] Sassatelli ci viene in aiuto con la sua chiarezza: «L'indicalità (indexicality) – ovvero l'essere legato a un contesto, l'indicare un quid che, con la sua presenza, chiarisce il senso dell'affermazione di cui è parte – è per Garfinkel un fatto primario e ineludibile di tutto il linguaggio naturale. Il linguaggio è un'azione [...]. L'etnometodologia svela così l'arbitrarietà del senso delle azioni e delle spiegazioni, cioè il loro essere senza un fondamento assoluto. Essa però mostra anche che, una volta poste in essere, le spiegazioni producono un ordine relativamente rigido». Roberta Sassatelli, *Presentazione* a Harold Garfinkel, *Agnese*, cit., p. 14.

[139] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit., p. 284.

[140] Barbara Sena, *Etnometodologia e sociologia in Garfinkel. L'indicalità inevitabile*, cit., p. 43. Siccome Garfinkel non ha mai proposto un esempio di enunciato non indicale – ha scritto la Sena – i suoi interpreti sono giunti alla conclusione che egli ritenga che tutti gli enunciati siano indicali.

[141] Cfr. Yehoshua Bar-Hillel, *Espressioni indicali* (1954), in AA. VV., *La struttura logica del linguaggio*, a cura di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1973, pp. 455-477.

[142] AA. VV., *«The Studies are Probably the Best Thing That Garfinkel Ever Wrote». Michael Lynch in Conversation With Dominik Gerst, Hannes Krämer & René Salomon*, in «Forum: Qualitative Social Research», Volume 20, No. 2, Art. 13 May 2019, nota 10.

[143] George D. Girton, *Kung Fu: toward a praxiological hermeneutic of the martial arts*, in AA. VV., *Ethnomethodological Studies of Work*, a cura di Harold Garfinkel, Routledge, London and New York 1986, pp. 59-88.

[144] Ilkka Arminen, *Scientific and «Radical» Ethnomethodology: From Incompatible Paradigms to Ethnomethodological Sociology*, in «Philosophy of the Social Sciences», 2/2008, pp. 167-191.

[145] Barbara Sena, *Etnometodologia e sociologia in Garfinkel. L'indicalità inevitabile*, cit., pp. 70-71.

[146] Giampietro Gobo, *Doing Ethnography*, cit., p. 45.

[147] Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, cit., p. 119.

[148] Per uno studio del problema dell'ordine sociale in Parsons e Garfinkel, cfr. Isabella Crespi, *Il problema dell'ordine sociale in Talcott Parsons e Harold Garfinkel*, in «Studi di Sociologia», 3/2008, pp. 329-351. Il saggio di Crespi ricostruisce anche il debito di Garfinkel nei confronti di Schütz.

[149] Giolo Fele, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, cit., p. 42.

[150] Harold Garfinkel, *Che cos'è l'etnometodologia?*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 64.

[151] Harold Garfinkel, *Che cos'è l'etnometodologia?*, in AA. VV., *Etnometodologia*, cit., p. 55.

Capitolo 12

[1] Jon Elster, *Introduzione* a AA. VV., *Rational Choice*, a cura di Jon Elster, New York University Press, New York 1986, p. 4.

[2] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale* (1990), il Mulino, Bologna 2005, cit., p. 637.

[3] Ivi, p. 31. Scrive Coleman: «Il concetto di intenzione è esplicitamente teleologico. Spiega gli Stati attuali nei termini di stati futuri (desiderati o intenzionati), piuttosto che nei termini di stati precedenti. Dà quindi luogo a spiegazioni basate sulle cause finali e non su quelle prossime. È antitetica alle consuete spiegazioni causali della scienza».

[4] Ivi, p. 639.

[5] Patrick Baert, *La teoria sociale contemporanea*, cit., pp. 213-215, del cui esempio mi sono avvalso.

[6] Karl R. Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972), Armando, Roma 2002, oggi anche in Id., *Il gioco della scienza*, Armando, Roma 1997, pp. 32-33.

[7] Coleman ha ricordato che molti teorici dei giochi – informatici, biologi evolutivi e scienziati sociali – partecipano ai tornei per computer, in cui presentano programmi informatici per giocare al dilemma del prigioniero. Cfr. James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. 641.

[8] Ivi, p. 638.

[9] *Ibidem.*

[10] Ivi, p. 637.

[11] Ivi, pp. 637-638.

[12] Ivi, p. 639.

[13] Jon Elster, *La spiegazione del comportamento sociale*, il Mulino, Bologna 2010, p. 101. Il brano di Elster merita una citazione completa: «Per comprendere come le persone agiscono e interagiscono – scrive Elster – è necessario capire innanzitutto come funzionano le loro menti. [...] È un modello di importanza cruciale, oltre che per la spiegazione del comportamento, anche per l'attribuzione di lode, biasimo o punizione. In genere, non c'è colpa senza gli aspetti mentali (mens rea) della responsabilità: intenzioni e credenze. La responsabilità oggettiva – l'attribuzione di colpa sulla sola base delle conseguenze effettive dell'azione – è ammessa di rado. Di fatto, talvolta, consideriamo colpevole qualcuno semplicemente in considerazione delle intenzioni che ha avuto, persino se alla sua azione

non è seguito alcun effetto. Il tentato omicidio è un reato. "Le streghe", ha dichiarato John Donne, "pensano talvolta di uccidere e non lo fanno, e sono perciò tanto colpevoli quanto se lo avessero fatto"».

[14] Carlo Trigilia, *Introduzione* a James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. XI.

[15] James C. Coleman, *The Adolescent Society: the Social Life of the Teenager and Its Impact on Education*, Free Press of Glencoe, New York 1961.

[16] James C. Coleman, *Equality of Educational Opportunity [summary report]*, U.S. Dept. of Health, Education, and Welfare, Office of Education, Washington 1966.

[17] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. 29.

[18] Ivi, p. 592.

[19] Ted R. Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton 1970, p. 24.

[20] Ted R. Gurr, *Persisting Patterns of Repression and Rebellion: Foundations for a General Theory of Political Coercion*, in AA. VV., *Persistent Patterns and Emergent Structures in a Waning Century*, a cura di Margareth P. Karns, Praeger, New York 1986.

[21] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. 606.

[22] Ivi, p. 607.

[23] Ivi, p. 610.

[24] Ivi, pp. 607-608.

[25] Ivi, p. 610.

[26] *Ibidem*.

[27] Ivi, p. 613. Corsivo aggiunto.

[28] Ivi, pp. 613-614.

[29] Ivi, p. 615.

[30] Ivi, pp. 615-616.

[31] Ivi, p. 611.

[32] Cfr. James S. Coleman, *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», vol. 94, 1988, p. 95. Sul concetto di capitale sociale e, più in generale, sulle peculiarità della teoria della scelta razionale di Coleman, cfr. Sonia Bertolini-Giangiacomo Bravo, *Dimensioni del capitale sociale*, in «Quaderni di Sociologia», 25/2001, pp. 37-66; ma anche M. L. Bianco-M. Eve, *I due volti del capitale sociale. Il capitale sociale individuale nello studio delle disuguaglianze*, in «Sociologia del lavoro», 73/1999, pp. 169-170.

[33] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., pp. 626-627.

[34] Ivi, p. 15.

[35] Ivi, p. 16.

[36] Ivi, p. 17.

[37] cfr. Carlo Trigilia, *Introduzione* a James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. XI.

[38] Filippo Barbera, *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, il Mulino, Bologna 2004, p. 37.

[39] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. 14.

[40] Cfr. Petri Ylikoski, *Thinking with the Coleman Boat*, The IAS Working Paper Series, Linköping University Electronic Press, 2016, p. 2. Filippo Barbera ha ricordato che, in realtà, il celebre *Coleman Boat* è stato sviluppato da David McClelland, che era solito utilizzare il diagramma micro-macro nei suoi corsi a Harvard, dove era professore. Cfr. Filippo Barbera, *A Star is Born? The Authors, Principles and Objectives of Analytical Sociology* in «Papers: Revista De Sociologia», 80/2006, p. 44, nota 15. È lo stesso Ylikoski a citare Barbera.

[41] Arnaldo Bagnasco, *Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 106-112. Anche Filippo Barbera si è soffermato sulla differenza tra micro-fondazione e micro-riduzione, con queste parole: «La prospettiva micro riduzionista – al contrario di quella micro-fondativa – ha come obiettivo ultimo l'eliminazione delle dimensioni sovra-individuali della spiegazione a favore di quelle esclusivamente individuali. La micro-fondazione, al contrario, sostiene solo l'impossibilità di spiegare senza ricorrere alla causalità situata a livello dei sistemi di interazione, ma ciò non impedisce di introdurre nella spiegazione anche elementi sovra-individuali di natura strutturale e/o istituzionale». Filippo Barbera, *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, cit., p. 10.

[42] Lars Udehn, *Methodological Individualism. Background, History, and Meaning*, Routledge, London 2001; Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford University Press, New York 1993; Mario Bunge, *Systemism: The Alternative to Individualism and Holism*, in «The Journal of Socio-Economics», 2/2000, pp. 147-157; AA. VV., *Theoretical Models and Empirical Analysis*, a cura di Werner Raub, E. S. Publications, Utrecht 1982.

[43] Angelo Panebianco, *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna 2009, p. 30.

[44] Cfr. Mario Bunge, *Finding Philosophy in Social Science*, Yale University Press, New Haven 1996.

[45] James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, cit., p. 45.

[46] Peter Hedström-Petri Ylikoski, *Causal Mechanism in the Social Sciences*, in «Annual Review of Sociology», 36/2010, pp. 50-51.

[47] Ivi, p. 59.

[48] Donatella della Porta, *Clandestine Political Violence*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 25.

[49] Cfr. Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

[50] Sul processo di disumanizzazione del nemico politico nelle sette rivoluzionarie, cfr. Alessandro Orsini, *Anatomy of the Red Brigades. The religious mind-set of modern terrorists*, cit., pp. 58-66.

[51] Clark McCauley-Sophia Moskalenko, *Friction. How Radicalization Happens Between Them and Us*, Oxofrd University Press, New York 2011.

[52] Donatella della Porta, *Social Movements, Political Violence, and the State. A Comparative Analysis of Italy and Germany*, Cambridge University Press, New York 1995.

[53] Arie Kruglanski, Jocelyn J. Bélanger e Rohan Gunaratna, *The Three Pillars of Radicalization. Needs, Narratives, and Networks*, Oxford University Press, New York 2019.

[54] Ivi, p. 40.

[55] cfr. Sofia Cecinini, *Le sanguinarie. Storie di donne e di terrore*, LUISS University Press, Roma 2018. La letteratura sulle donne e il terrorismo è cresciuta negli ultimi anni grazie, soprattutto, agli studi di Mia Bloom. Cfr. Mia Bloom, *Bombshell. Women and Terrorism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011. La letteratura internazionale rilevante sul terrorismo femminile è citata nel libro di Cecinini.

[56] Arie Kruglanski, Jocelyn J. Belanger e Rohan Gunaratna, *The Three Pillars of Radicalization*, cit., p. 50.

[57] Per un'introduzione alla *Social network analysis*, cfr. Manuela Caiani, *Social Network Analysis*, in AA. VV., *Methodological Practices in Social Movement Research*, a cura di Donatella della Porta, Oxford University Press, New York 2010 pp. 368-396.

[58] Roger Petersen, *Emotions and Backlash in US Society and Politics*, in «The British Journal of Politics and International Relations», 4/2020, p. 609.

[59] Roger Petersen, *Emotions as the Residue of Lived Experience*, in «Political Science & Politics», 4/2017, pp. 932-935. Tra le opere maggiori di Petersen, cfr. Roger Petersen, *Undertsanding Ethnic Violence. Fear, Heatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Roger Petersen, *Resistance and Rebellion. Lessons from Eastern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Roger Petersen, *Western Intervention in the Balkans: The Strategic Use of Emotion in Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 2011. Per un'introduzione alla sociologia delle emozioni, cfr., tra gli altri, Jonathan T. Turner-Jan E. Stets, *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2005; Scott R. Harris, *An Invitation to the Sociology of Emotions*, Routledge, New York and London 2015; Massimo Cerulo, *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2018.

[60] George Homans, *The Human Group*, Harcourt, Brace & Co., New York 1950.

[61] George Homans, *Coming to My Senses: The Autobiography of a Sociologist,* Transaction Books, New Brunswick 1984.

[62] Cfr. Giovanni Palmerio, *Economia politica*, Le Monnier, Firenze 1979, pp. 27-47, di cui mi avvalgo in questa mia esposizione della teoria dell'utilità marginale decrescente. Palmerio cita l'esempio dei bocconi di carne, che ho sostituito con l'esempio degli inviti alle conferenze. Per il resto, ho utilizzato i suoi stessi calcoli e specchietti.

[63] Ivi, p. 28.

[64] Geroge C. Homans, *Le forme elementari del comportamento sociale* (1961), Franco Angeli, Milano 1975, p. 35.

[65] Ivi, p. 36.

[66] Ricavo queste informazioni dalla testimonianza da Reva Blau, *Peter Michael Blau*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 3/2010, pp. 317-320.

[67] Peter Blau, *La dinamica della burocrazia* (1955), Franco Angeli, Milano 1978, p. 167.

[68] Ivi, p. 161.

[69] Ivi, p. 163.

[70] Ivi, pp. 164-165.

[71] Ivi, p. 166.

[72] Ivi, p. 167.

[73] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life* (1964), Transaction Publishers, New Brunswick 1986, pp. 89-91 (traduzione mia). Il reperimento di questo libro di Blau ha posto le stesse sfide che ho incontrato con *Toward a General Theory of Action* di Parsons, di cui ho parlato nelle note del capitolo sul funzionalismo. A causa della chiusura delle biblioteche durante la pandemia Covid-19, ho dovuto procurarmi il libro di Blau chiedendo la scansione elettronica a più di una biblioteca. Il risultato è che ho dovuto ricostruire il libro di Blau da edizioni diverse, cioè dalla prima edizione di John Wiley & Sons e dall'edizione del 1986 di Transaction Publishers. Avrò cura di specificare, di volta in volta, l'editore da cui cito.

[74] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley & Sons, New York 1964, p. 78.

[75] *Ibidem.*

[76] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley, New York 1964, p. XI.

[77] Randall Collins, *Teorie sociologiche*, cit,, p. 325.

[78] Ivi, pp. 324-325.

[79] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, Transaction Publishers, New Brunswick 1986, pp. 88-89.

[80] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, Transaction Publishers, New Brunswick 1986, pp. 91-93 (traduzione mia).

[81] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley & Sons, New York 1964, p. 227.

[82] *Ibidem.*

[83] Ivi, pp. 229-230.

[84] Samuel A. Stouffer, *The American Soldier*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1949.

[85] Ted R. Gurr, *Why Men Rebel*, cit. Una delle migliori sintesi del pensiero di Gurr sulla privazione relativa è in Luciano Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni. Il ruolo delle guerre di classe nella nascita del mondo moderno*, Sugarco, Milano 1974, pp. 134-136.

[86] Peter Blau, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley & Sons, New York 1964, p. 242.

[87] Richard M. Emerson, *Power-Dependence Relations* in «American Sociological Review», 27/1962, pp. 31-40.

[88] Richard M. Emerson, *Exchange Theory, Part I: A Psychological Basis for Social Exchange* e *Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks* in AA. VV., *Sociological Theories in Progress, Vol. 2*, edited by J. Berger, M. Zelditch Jr., e B. Anderson, Houghton Mifflin, Boston 1972, pp. 38-57 e pp. 58-87.

[89] Cfr. Alessandro Orsini, *Introduzione* a John Mearsheimer, *La tragedia delle grandi potenze*, LUISS University Press, Roma 2019.

[90] Cfr. John J. Mearsheimer, *Verità e bugie nella politica internazionale* (2010), LUISS University Press, Roma 2018.

[91] John J. Mearsheimer, *La tragedia delle grandi potenze*, cit., pp. 104-105.

[92] Ivi, p. 62.

[93] Hans J. Morgenthau, *Politica tra le nazioni: la lotta per il potere e la pace*, il Mulino, Bologna 1997.

[94] John Herz, *Idealist internationalism and the security dilemma*, in «World Politics», 2/1950, pp. 157-180.

[95] Thomas S. Schelling, *La strategia del conflitto*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 243 e sgg.

[96] John Mearsheimer, *The tragedy of great power politics*, Norton & Company, New York 2014, p. 171.

[97] Graham Allison, *Destined for War. Can China and the Us Escape Thucydide's Trap?*, Mariner Books, Boston 2017.

[98] Cfr. Alessandro Orsini, *Mutamento sociale e relazioni internazionali: il realismo politico e il problema della guerra*, in AA. VV., *Aspetti del mutamento sociale contemporaneo*, a cura di Alfredo Agustoni, Aracne, Roma 2008, pp. 113-129.

[99] Benjamin Frankel, *Restating the realist case: an introduction*, in «Security Studies», 3/1996, p. XVI.

[100] Kenneth N. Waltz, *Theory of International Politics*, Random House, New York 1979.

[101] Barry R. Posen, *The Sources of Military Doctrine: France, Britain, and Germany between the World Wars*, Cornell University Press, Ithaca 1984, pp. 68-69.

[102] John J. Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, cit., p. 21.

[103] Charles Krauthammer, *The Unipolar Moment*, in «Foreign Affairs», 1/1990, pp. 23-33.

[104] Francis Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

[105] M. Taylor Fravel *et al.*, *China Is Not An Enemy*, in «The Washington Post», 3 luglio 2019.

[106] John Mearsheimer, *Why the Ukraine Crisis is the West's Fault*, in «Foreign Affairs», September/October 2014, pp. 77-89.

[107] Alessandro Orsini, *ISIS. I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, cit., p. 29.

[108] Lindsey O'Rourke, *Covert regime change. America's secret cold war*, Cornell University Press, Ithaca 2018.

[109] Kenneth N. Waltz, *Why Iran should get the bomb. Nuclear balancing would mean stability*, in «Foreign Affairs», July-August 2012.

[110] Robert J. Art, *Geopolitics updated. The strategy of selective engagement*, in «International Security, Winter 1998/99, pp. 79-113.

[111] John J. Mearsheimer-Stephen M. Walt, *The case for offshore balancing. A superior U.S. grand strategy*, in «Foreign Affairs», July-August 2016, pp. 70-83.

[112] Charles A. Kupchan, *La fine dell'era americana. Politica estera americana e geopolitica nel ventunesimo secolo,* Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 60.

[113] John J. Mearsheimer, *La tragedia delle grandi potenze*, cit., p. 88.

[114] Ivi, pp. 59-67.

Bibliografia

AA. VV., *«The Studies are Probably the Best Thing That Garfinkel Ever Wrote». Michael Lynch in Conversation With Dominik Gerst, Hannes Krämer & René Salomon*, in «Forum: Qualitative Social Research», Volume 20, No. 2, Art. 13, maggio 2019.

AA. VV., The Oxford history of protestant dissenting traditions, 5 voll., Oxford University Press, Oxford 2018.

Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2013.

Abbagnano, Nicola, Fornero, Giovanni, *Filosofi e filosofie nella storia*, 3 voll., Paravia, Torino 1992.

Acevedo, Gabriel A., *Turning Anomie on Its Head: Fatalism as Durkheim's Concealed and Multidimensional Alienation Theory*, in «Sociological Theory», 1/2005.

Addario, Nicolò, *Doppia contingenza e interazione: la società come sistema autopoietico-evoluzionistico*, in «Quaderni di Sociologia», 18/1998.

Adorno, Theodor W., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970.

Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, Else, Levinson, Daniel, Sanford, Nevitt, *La personalità autoritaria* (1950), 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1973.

Agnoli, Maria Stella, *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano 1994.

Alberoni, Francesco *et al.*, *L'attivista di partito*, il Mulino, Bologna 1967.

Albert, Mathias, *Luhmann and Systems Theory*, in «Oxford Research Encyclopedias».

Albert, Michel, *Capitalismo contro capitalismo*, il Mulino, Bologna 1993.

Aleo, Salvatore, *Causalità, complessità e funzione penale. Per un'analisi funzionalistica della responsabilità penale*, Giuffrè, Milano 2009.

Alexander, Jeffrey C., *Fin-de-siècle Social Theory*, Verso, London 1995.

Alexander, Jeffrey C., *The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford University Press, New York 2003.

Alexander, Jeffrey, *Revolution, Reaction, and Reform. The Change Theory of Parsons's Middle Period*, in «Sociological Inquiry», 3-4/1981.

Alexander, Jeffrey, *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Franco Angeli, Milano 1990.

Alexander, Jeffrey, *Theoretical Logic in Sociology*, 4 voll., University of California Press, Berkeley 1982-1983.

Alferj, Pasquale, *La vita e le opere di Georg Simmel*, in Georg Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di Pasquale Alferj e Enzo Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Allison, Graham, *Destined for War. Can China and the Us Escape Thucydide's Trap?*, Mariner Books, Boston 2017.

Amerio, Paolo, *Fondamenti teorici di psicologia sociale*, il Mulino, Bologna 1995.

Anderson, Benedict, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.

Anderson, Nels, *Il vagabondo. Sociologia dell'uomo senza dimora* (1923), Donzelli, Milano 2011.

Antiseri, Dario, Pellicani, Luciano, *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale*, Franco Angeli, Milano 1992.

Antiseri, Dario, *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Applebaum, Anne, *Gulag. Storia dei campi di concentramento sovietici*, Mondadori, Milano 2004.

Aquarone, Alberto, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Einaudi, Torino 2003.

Ardigò, Roberto, *La morale dei positivisti*, a cura di Giorgio Giannini, Marzorati, Milano 1973.

Arminen, Ilkka, *Scientific and «Radical» Ethnomethodology: From Incompatible Paradigms to Ethnomethodological Sociology*, in «Philosophy of the Social Sciences», 2/2008.

Aron, Raymond, *L'oppio degli intellettuali* (1955), Ideazione, Roma 1998.

Aron, Raymond, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1989.

Art, Robert J., *Geopolitics updated. The strategy of selective engagement*, in «International Security, Winter 1998/99.

Ashmore, Malcolm, *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago University Press, Chicago 1989.

Austin, John L., *How To Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard in 1955*, a cura di James Opie Urmson, Oxford University Press, London 1962;. trad. it. John Langshaw Austin, *Come fare cose con le parole*, a cura di Carlo Penco e Marina Sbisà, Marietti, Genova 1987.

Avineri, Shlomo, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, il Mulino, Bologna 1972.

Avineri, Shlomo, *Karl Marx. Philosophy and Revolution*, Yale University Press, New Haven/London 2019.

Axelos, Kostas, *Marx pensatore della tecnica*, Sugar, Milano 1963.

Baert, Patrick, *La teoria sociale contemporanea*, il Mulino, Bologna 2002.

Bagnasco, Arnaldo, *Tracce di comunità*, il Mulino, Bologna 1999.

Bakunin, Michail A., *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano 1996.

Baldwin, Alfred, *The Parsonian Theory of Personality*, in *The Social Theory of Talcott Parsons*, a cura di Max Black, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1961.

Banfield, Edward C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe 1958; trad. it., Edward C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna 2006.

Barbagli, Marzio, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, il Mulino, Bologna 2009.

Barbera, Filippo, *A Star is Born? The Authors, Principles and Objectives of Analytical Sociology* in «Papers: Revista De Sociologia», 80/2006.

Barbera, Filippo, *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, il Mulino, Bologna 2004.

Barbieri, Giovanni, *Pareto e il fascismo*, Franco Angeli, Milano 2003.

Bar-Hillel, Yehoshua, *Espressioni indicali* (1954), in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1973.

Barrotta, Pierluigi, *Scienza e democrazia: verità, fatti e valori in una prospettiva pragmatista*, Carocci, Roma 2016.

Bates, Thomas R., *Antonio Gramsci and the Bolshevization of the PCI*, in «Journal of Contemporary History», 2-3/1976.

Bates, Thomas R., *Gramsci and the Theory of Hegemony*, in «Journal of the History of Ideas», in 2/1975.

Bateson, Gregory, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.

Battistelli, Fabrizio, Farruggia, Francesca, *I sentieri della sociologia. Compendio di storia del pensiero sociologico*, UTET Università, Torino 2018.

Baumgart, Winfried, *The Crimean War 1853-1856*, Oxford University Press, New York 1999.

Baxter, Hugh, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford Law Books, Stanford 2011.

Baxter, Hugh, *System and Life-World in Habermas's Theory of «Communicative Action»*, in «Theory and Society», 1/1987.

Beahr, Peter, *The «masses» in Weber's political sociology*, in «Economy and Society», 2/1990.

Bechelloni, Giovanni, *La macchina culturale in Italia*, il Mulino, Bologna 1974.

Becker, Howard S., *The Chicago School, So-Called*, in «Qualitative Sociology», 1/1999

Bedeschi, Giuseppe, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1968.

Bedeschi, Giuseppe, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari 1970.

Bedeschi, Giuseppe, *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari 1990.

Bedeschi, Giuseppe, *Introduzione alla scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Beetham, David, *La teoria politica di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1989.

Bendix, Reinhard, *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984.

Bendix, Reinhard, *Max Weber's Interpretation of Conduct and History*, in «American Journal of Sociology», 6/1946.

Benford, Robert D., Snow, David A., *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*, in «Annual Review of Sociology», 2000, Vol. 26 (2000).

Berger, Bennett M., *Prefazione* a Erving Goffman, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma 2006.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Sansoni, Milano 2004.

Bernard, Chester I., *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge 1950.

Bertolini, Sonia, Bravo, Giangiacomo, *Dimensioni del capitale sociale*, in «Quaderni di Sociologia», 25/2001.

Bettanini, Antonio, *Una sociologia filosofica: Alfred Schütz*, ECIG, Genova 1984.

Bianco, M. L., Eve, M., *I due volti del capitale sociale. Il capitale sociale individuale nello studio delle disuguaglianze*, in «Sociologia del lavoro», 73/1999.

Blau, Peter, *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley & Sons, New York 1964.

Blau, Peter, *Exchange and Power in Social Life*, Transaction Publishers, New Brunswick 1986.

Blau, Peter, *La dinamica della burocrazia* (1955), Franco Angeli, Milano 1978.

Blau, Reva, *Peter Michael Blau*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 3/2010.

Blee, Kathleen M., *Inside Organized Racism. Women in the Hate Movement*, University of California Press, London 2003.

Bloom, Mia, *Bombshell. Women and Terrorism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011.

Blumer, Herbert, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, il Mulino, Bologna 2008.

Blumer, Herbert, *Social Psychology* in *Man and Society: A Substantive Introduction to the Social Sciences*, a cura di Emerson Peter Schmidt, Prentice-Hall, New York 1937.

Bobbio, Norberto, *Né con Marx, né contro Marx*, a cura di Carlo Violi, Editori Riuniti, Roma 1997.

Bobbio, Norberto, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Boden, Deirdre, *People Are Talking: Conversation Analysis and Symbolic Interaction* in *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, a cura di Howard S. Becker, Michal M. McCall, University of Chicago Press, Chicago 2009.

Bonetti, Paolo, *Il pensiero politico di Pareto*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Boriani, Francesco, *Introduzione al positivismo sociologico in Francia, in Inghilterra, in Italia*, LED, Milano 2002.

Boudon, Raymond, *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002.

Boudon, Raymond, *Elogio del senso comune. Rinnovare la democrazia nell'era del relativismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Boudon, Raymond, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna 1985.

Boudon, Raymond, *Il vero e il giusto. Saggi sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1997.

Boudon, Raymond, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino 1991.

Boudon, Raymond, *La spiegazione cognitivista delle credenze collettive*, in Boudon Raymond, Bouvier, Alban, Chazel François, *Cognizione e scienze sociali. La dimensione cognitiva nell'analisi sociologica*, Armando, Roma 2003.

Boudon, Raymond, Bourricaud, François, *Dizionario critico di sociologia*, a cura di Lorenzo Infantino, Armando, Roma 1991.

Bourdieu, Pierre (a cura di), *La fotografia. Usi e funzioni sociali di un'arte media* (1965), Guaraldi, Rimini 1972.

Bourdieu, Pierre, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva (1987)*, a cura di Massimo Cerulo, Orthotes, Salerno 2013.

Bourdieu, Pierre, *Forme di capitale*, a cura di Marco Santoro, Armando, Roma 2015.

Bourdieu, Pierre, *Homo academicus* (1984), Dedalo, Bari 2013.

Bourdieu, Pierre, *Il dominio maschile* (1998), Feltrinelli, Milano 2014.

Bourdieu, Pierre, *Il senso pratico* (1980), Armando, Roma 2005.

Bourdieu, Pierre, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001.

Bourdieu, Pierre, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2013.

Bourdieu, Pierre, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila* (1972), Raffaello Cortina, Milano 2003.

Bourdieu, Pierre, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi* (2004), Feltrinelli, Milano 2005.

Bourdieu, Pierre, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringheri, Torino 1992.

Bourdieu, Pierre, *Social Space and Symbolic Power*, in «Sociological Theory», 7/1989.

Bourdieu, Pierre, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di Massimo Cerulo, Armando, Roma 2010.

Bourdieu, Pierre, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di Massimo Cerulo, Armando, Roma 2010.

Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento* (1970), Guaraldi, Rimini 2006.

Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, *Mitosociologia: contributi a una sociologia del campo intellettuale*, a cura di Giovanni Bechelloni, Guaraldi, Bologna 1971.

Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loic J., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago University Press, Chicago 1992.

Bourricaud, François, *The Sociology of Talcott Parsons*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

Bousquet, Georges-Henri, *Vilfredo Pareto. Sa vie et son oeuvre*, Payot, Paris 1928.

Breed, Warren, *The Negro and Fatalistic Suicide*, in «The Pacific Sociological Review», 3/1970.

Brisbane, Albert, *Social destiny of man, or Association and reorganization of industry* (1840), Burt Franklin, New York 1968.

Brisbane, Redelia, *Albert Brisbane: a Mental Biography with a Character Study*, Arena Publishing Company, Boston 1893.

Brown, Mark B., *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*, The MIT Press, Cambridge 2009.

Bruno, Antonio, *Politica e valori in Max Weber*, Giannotta, Catania 1970.

Bunge, Mario, *Finding Philosophy in Social Science*, Yale University Press, New Haven 1996.

Bunge, Mario, *Systemism: The Alternative to Individualism and Holism*, in «The Journal of Socio-Economics», 2/2000.

Burke, Edmunde, *Riflessioni sulla rivoluzione francese* (1790), a cura di Vittorio Beonio-Brocchieri, Cappelli, Bologna 1930.

Busino, Giovanni, *Introduzione* a Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale,* a cura di Giovanni Busino, 4 voll., UTET, Torino 1988.

Busino, Giovanni, *The signification of Vilfredo Pareto's sociology*, in «Revue européenne des sciences sociales», 117/2000.

Buss, Andreas, *The concept of adequate causation and Max Weber's comparative sociology of religion*, in «The British Journal of Sociology», 2/1999.

Buttny, Richard, *Social Accountability in Communication*, Sage, London 1993.

Buxton, William, *The Marshall Lectures and Social-Scientific Practice*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Caiani, Manuela, *Social Network Analysis*, in *Methodological Practices in Social Movement Research*, a cura di Donatella della Porta, Oxford University Press, New York 2010.

Calloni, Marina, *La divergente unità della «cosiddetta» Scuola di Francoforte*, in *Forme e spazi della teoria critica*, a cura di Luca Corchia, Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1-2/2020.

Campelli, Enzo, *Da un luogo comune. Elementi di metodologia delle scienze sociali*, Carocci, Roma 1999.

Campelli, Enzo, *Il metodo e il suo contrario. Sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, Franco Angeli, Milano 1997.

Canfora, Luciano, *Cultura, consenso, costruzione del «blocco storico»*, in «Studi Storici», 3/1987.

Cantoni, Remo, *Introduzione* a Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa, Edizioni di Comunità, Milano 1963.*

Cardano, Mario, *La ricerca etnografica*, in *La ricerca qualitativa*, a cura di Luca Ricolfi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

Cardano, Mario, *La ricerca qualitativa*, il Mulino, Bologna 2011.

Carneiro, Robert L., *Structure, Function, and Equilibrium in the Evolutionism of Herbert Spencer*, in «Journal of Anthropological Research», 2/1973.

Carneiro Robert L., Perrin, Robert G., *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, in «Annals of Science», 3/2002.

Carr, Edward H., *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966.

Carroll, William K., *«You Are Here». Interview with Dorothy E. Smith*, in «Socialist Studies», 2/2010.

Cassina, Cristina, *Il bonapartismo o la falsa eccezione. Napoleone III, i francesi e la tradizione illiberale*, Carocci, Roma 2001.

Cassina, Cristina, *Per un lessico del pensiero politico: la "sociocrazia" di Auguste Comte*, in «Storia del pensiero politico», 2/2014.

Cavalli, Alessandro, *Introduzione* a Georg Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998.

Cavalli, Alessandro, *La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1981.

Cavalli, Alessandro, Perucchi, Lucio, *Introduzione* a Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, Ledizioni, Milano 2019.

Cavalli, Luciano, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, il Mulino, Bologna 1981.

Cavalli, Luciano, *Sociologie del nostro tempo*, il Mulino, Bologna 1973.

Cecinini, Sofia, *Le sanguinarie. Storie di donne e di terrore*, LUISS University Press, Roma 2018.

Cerroni, Umberto, *Teoria della società di massa*, Editori Riuniti, Roma 1983.

Cerulo, Massimo, *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2018.

Charlton, Donald G., *Positivist Thought in France During the Second Empire 1852-1870*, Greenwood, Greenwood Westport (CT) 1976.

Chomsky, Noam, *Aspects of the Theory of Sintax*, MIT Press, Cambridge (MA) 1969.

Ciacci, Margherita, *Significato e interazione: dal behaviorismo sociale all'interazionismo simbolico* in *Interazionismo simbolico*, a cura di Margherita Ciacci, il Mulino, Bologna 1983.

Cicourel, Aaron V., *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*, Free Press, New York 1974.

Cicourel, Aaron V., *The social organization of juvenile justice*, Wiley, New York 1968.

Cipriani, Roberto, *Sociology of Religion: An Historical Introduction*, Routledge, London and New York 2017.

Coleman, James S., *Equality of Educational Opportunity [summary report]*, U.S. Dept. of Health, Education, and Welfare, Office of Education, Washington 1966.

Coleman, James S., *Fondamenti di teoria sociale* (1990), il Mulino, Bologna 2005.

Coleman, James S., *Social Capital in the Creation of Human Capital*, in «American Journal of Sociology», vol. 94, 1988.

Coleman, James S., *The Adolescent Society: the Social Life of the Teenager and Its Impact on Education*, Free Press of Glencoe, New York 1961.

Collins, Randall, *Micro and Macro Causes of Violence*, in «International Journal of Conflict and Violence"», 1/2009.

Collins, Randall, *Tre tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Zanichelli, Bologna 1987.

Collins, Randall, *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton University Press, Princeton 2008.

Collins, Randall, *Violenza. Un'analisi sociologica* (2008), a cura di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

Collins, Randall, *Weber's last theory of capitalism: a systematization*, in «American Sociological Review», 6/1980.

Collins, Randall, *Weberian sociological theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Comte, Auguste, *Catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, Paris 1966.

Comte, Auguste, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, 2 voll., Utet, Torino,1979, vol. I.

Comte, Auguste, *Discorso sullo spirito positivo*, a cura di Antonio Negri, Laterza, Roma-Bari 2001.

Comte, Auguste, *Dizionario delle idee. Scienza, politica, morale*, a cura di Stefania Mariani, Editori Riuniti, Roma 1999.

Comte, Auguste, *Lettera a Clotilde de Vaux del 6 giugno 1845*, cit. in Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Comte, Auguste, *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Sansoni, Firenze 1969.

Comte, Auguste, *Synthèse subjective*, Fayard, Paris 2000.

Comte, Auguste, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris 1851-1854.

Conti, Ettore, *Dal taccuino di un borghese*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio 1946.

Conti, Fulvio, Silei, Gianni, *Breve storia dello Stato sociale*, Carocci, Roma 2013.

Cooley, Charles H., *Reflections upon the Sociology of Herbert Spencer*, in «American Journal of Sociology», 2/1920.

Cooley, Charles Horton, *Human Nature and the Social Order*, Scribner's, New York 1902.

Cooley, Charles Horton, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Scribner's, New York 1924.

Corbetta, Piergiorgio, *La ricerca sociale. Metodologia e tecniche*, 4 voll., il Mulino, Bologna 2015.

Coser, Lewis A. (a cura di), *Georg Simmel: Makers of Modern Social Science*, NJ: Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1965.

Coser, Lewis A., *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1983.

Coser, Lewis A., *Introduzione* a *Georg Simmel: Makers of Modern Social Science*, a cura di Lewis A. Coser, NJ: Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1965.

Coser, Lewis A., *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967.

Cox, Robert W., *Gramsci: Hegemony and International Relations: An Essay in Method*, in «Millennium: Journal of International Studies», 2/1983.

Crehan, Kate, *Gramsci, cultura e antropologia*, Argo, Lecce 2010.

Crespi, Franco, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna 1999.

Crespi, Isabella, *Il problema dell'ordine sociale in Talcott Parsons e Harold Garfinkel*, in «Studi di Sociologia», 3/2008.

Croce, Benedetto, *Le elezioni e il ritorno alla vita politica normale*, in «Corriere italiano», 1 febbraio 1924.

Croce, Benedetto, *Pagine sparse*, 3 voll., Ricciardi, Napoli 1943.

Croly, Herbert, *Progressive Democracy*, Macmillan, New York 1914.

Cummings, Stephen, Bridgman, Todd, Brown, Kenneth G. , *Unfreezing change as three steps: Rethinking Kurt Lewin's legacy for change management*, in «Human Relations», 1/2016.

Dahrendorf, Ralf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale* (1957), Laterza, Roma-Bari 1971.

Dahrendorf, Ralf, *Essays in the Theory of Society*, Routledge & Kegan Paul, London 1968.

Dal Lago, Alessandro, Giglioli, Pier Paolo (a cura di), *Etnometodologia*, il Mulino, Bologna 1983.

Dal Lago, Alessandro, *Introduzione* a Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983.

Dal Pra, Mario, *La dialettica in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1977.

Darwin, Charles, *L'origine delle specie*, a cura di Giuliano Pancaldi, Rizzoli, Milano 2009.

Dawson, Lorne L., *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna 2005.

Dawson, Lorne L., *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford 1998.

de Bonald, Louis, *Le leggi naturali dell'ordine sociale. Sovranità, governanti e governati*, D'Ettoris, Crotone 2020.

De Boni, Claudio (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, 2 voll., Firenze University Press, Firenze 2009-2010.

De Boni, Claudio, *Comte oggi*, in «Il pensiero politico: rivista di storia delle idee politiche e sociali», 2/2005.

De Boni, Claudio, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Mimesis, Udine 2013.

De Felice, Renzo, *Breve storia del fascismo*, Mondadori, Milano 2002.

De Feo, Nicola, *Weber e Lukács*, De Donato, Bari 1971.

de Maistre, Joseph, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane* (1814), Scheiwiller, Milano 1975.

De Nardis, Paolo, *L'equivoco sistema. Soggetti, istituzioni e struttura sociale nelle prospettive funzionalistiche*, Franco Angeli, Milano 1988.

De Ruggiero, Guido, *Sine ira*, in «Rinascita liberale», 5 febbraio 1925.

De Sanctis, Gaetano, *Problemi di storia antica*, Laterza, Bari 1932.

De Simone, Antonio, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Milella, Lecce 1985.

de Wolf, Jan Jacob, *Wundt and Durkheim. A Reconsideration of a Relationship*, in «Anthropos», 1-3/1987.

Deer, Cecile, *Bourdieu on Higher Education: The Meaning of the Growing Integration of Educational Systems and Self-Reflective Practice*, in «British Journal of Sociology of Education», 2/2003.

della Porta, Donatella, *Clandestine Political Violence*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

della Porta, Donatella, *Social Movements, Political Violence, and the State. A Comparative Analysis of Italy and Germany*, Cambridge University Press, New York 1995.

Demerath, Nicholas J., Peterson, Richard A. (a cura di), *System, Change and Conflict. A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate Over Functionalism*, The Free Press, New York 1967.

Di Maggio, Paul, *Culture and Cognition*, in «Annual Review of Sociology», 1/1997.

Di Nuoscio, Enzo, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo. Evoluzionismo e individualismo metodologico in Herbert Spencer*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

Di Nuoscio, Enzo, *Il mestiere dello scienziato sociale. Un'introduzione all'epistemologia delle scienze sociali*, Liguori, Napoli 2006.

Di Nuoscio, Enzo, *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.

Di Nuoscio, Enzo, *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

Di Paola, Furio, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984.

Di Rienzo, Eugenio, *Benedetto Croce. Gli anni del fascismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021.

Diana, Paolo, Montesperelli, Paolo, *Analizzare le interviste ermeneutiche*, Carocci, Roma 2005.

Dilthey, Wilhelm, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Carucci, Assisi-Roma 1972.

Doherty, Gary, Gray, Tim S., *Herbert Spencer and the relation between economic and political liberty* in «History of Political Thought», 3/1993.

Dohrenwend, Bruce P., *Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types*, in «American Sociological Review», 4/1959.

Dolci, Danilo, *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1956.

Donati, Pierpaolo, *Libertà e ordine nell'azione sociale: ripensare la lezione di Parsons*, in *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, Bruno Mondadori, Milano 1998.

Donati, Pierpaolo, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2003.

Donzelli, Maria, *Critica della democrazia e "sociocrazia" in Auguste Comte*, in *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, a cura di Maria Donzelli e Regina Pozzi, Donzelli, Roma 2003,

Donzelli, Maria, Pozzi, Regina (a cura di), *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, Donzelli, Roma 2003,

Douglas, Jack D., *Investigative Social Research. Individual and Team Field Research*, Sage, Beverly Hills 1976.

Douglas, Jack D., *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, Princeton 1967.

Dugatkin, Lee Alan, *Cooperation Among Animals. An Evolutionary Perspective*, Oxford University Press, New York 1997.

Dugatkin, Lee Alan, *How to Tame a Fox (and Build a Dog). Visionary Scientists and a Siberian Tale of Jump-Started Evolution*,

University of Chicago Press, Chicago and London 2017.

Dugatkin, Lee Alan, *Mr. Jefferson and the Giant Moose. Natural History in Early America*, University of Chicago Press, Chicago and London 2009.

Dugatkin, Lee Alan, *Prefazione* a Pëtr Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Eleuthera, Milano 2020.

Duncan, David, *Life and Letters of Herbert Spencer*, 2 voll., Appleton New York 1908.

Durkheim, Émile, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, a cura di Giovanni Paoletti, ETS, Pisa 2009.

Durkheim, Émile, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino 2008.

Durkheim, Émile, *La divisione del lavoro sociale* (1893), il Saggiatore, Milano 2016.

Durkheim, Émile, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

Durkheim, Émile, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Durkheim, Émile, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2008.

Duverger, Maurice, *Sociologia della politica. Elementi di scienza politica*, Sugarco, Milano 1998.

Eisen, Sydney, *Spencer and the Spectre of Comte*, in «Journal of British Studies», 1/1967.

Elias, Norbert, *La civiltà delle buone maniere* (1939), il Mulino, Bologna 1998.

Elias, Norbert, *La società di corte* (1969), il Mulino, Bologna 2010.

Elias, Norbert, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 2011.

Elias, Norbert, *What Is Sociology?*, Hutchinson, London 1978.

Elster, Jon, *Introduzione* a *Rational Choice*, a cura di Jon Elster, New York University Press, New York 1986.

Elster, Jon, *La spiegazione del comportamento sociale*, il Mulino, Bologna 2010.

Emerson, Richard M., *Exchange Theory, Part I: A Psychological Basis for Social Exchange* e *Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks* in *Sociological Theories in Progress, Vol. 2*, a cura di J. Berger, M. Zelditch Jr., e B. Anderson, Houghton Mifflin, Boston 1972.

Emerson, Richard M., *Power-Dependence Relations* in «American Sociological Review», 27/1962.

Engels, Friedrich, *AntiDühring*, Editori Riuniti, Roma 1968.

Engels, Friedrich, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1967.

Engels, Friedrich, *L'origine della famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1976.

Engels, Friedrich, *Sulla tomba di Marx*, in AA.VV., *Ricordi su Marx*, Rinascita, Roma 1951.

Etzioni, Amitai, *Socio-Economics Revisited*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Evans-Pritchard, Edwar Evan, *The Sociology of Comte: An Appreciation*, Manchester University Press, Manchester 1970.

Faris, Ellsworth, *Review of An Introduction to Pareto. His Sociology*, in «The American Journal of Sociology», 5/1935.

Fasanella, Antonio, *Concettualizzazione e spiegazione sociologica. Il modello nomologico-inferenziale e la sua applicabilità alle scienze sociali*, Franco Angeli, Milano 1995.

Fayol, Henri, *Direzione industriale e generale: programmazione, organizzazione, comando, coordinamento, controllo* (1949), Franco Angeli, Milano 1961.

Febbrajo, Alberto, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè Milano 1975.

Febbrajo, Alberto, *Regolazione giuridica e autoregolazione sociale*, in «Sociologia del diritto», 2-3/1986.

Fele, Giolo, *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, Carocci, Roma 2002.

Femia, Joseph V., Marshal, Alasdair J. (a cura di), *Vilfredo Pareto. Beyond disciplinary boundaries*, Routledge, New York 2016.

Fernandez, Manny, Blinder, Alan, Schmitt, Eric, Pérez-Peña, Richard, *In Chattanooga, a Young Man in a Downward Spiral*, «The New York Times,» July 20, 2015.

Ferraresi, Franco, Spreafico, Alberto (a cura di), *La burocrazia*, il Mulino, Bologna 1975.

Ferrarotti, Franco, *Introduzione* in Auguste Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di Franco Ferrarotti, 2 voll., UTET, Torino,1979, vol. I, p. 179.

Ferrarotti, Franco, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982.

Ferrarotti, Franco, *Trattato di sociologia*, UTET, Torino 1968.

Fiorot, Dino, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1969.

Fitzi, Gregor, Marcucci, Nicola, *Durkheim in Germany: the performance of a classic*, in «Journal of Classical Sociology», 4/2017.

Fletcher, Ronald, *Auguste Comte and the Making of Sociology*, Athlone Press, London 1966.

Forel, Auguste, *The Social World of the Ants Compared with that of the Man*, 2 voll., G. B. Putnam's Sons, London and New York 1928.

Forni, Gugliemo, *Il soggetto e la storia*, il Mulino, Bologna 1972.

Foucault, Michel, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione* (1975), Einaudi, Torino 1976.

Foucault, Michel, *Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 1963.

Foucault, Michel, *Storia della sessualità* (1976-2018), 4 voll., Feltrinelli, Milano 1985.

Fourier, Charles, *Il nuovo mondo amoroso*, a cura di Paolo Caruso, SE, Milano 2019.

Fourier, Charles, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso e altri scritti sul lavoro, l'educazione, l'architettura nella società d'Armonia*, a cura di Italo Calvino, Einaudi, Torino 1971.

Fox, Renée C., *Talcott Parsons, My Teacher*, in «The American Scholar», 3/1997.

Frankel, Benjamin, *Restating the realist case: an introduction*, in «Security Studies», 3/1996.

Freud, Sigmund, *A general introduction to psychoanalysis*, Garden City Publishing Co., New York 1938.

Freud, Sigmund, *Group Psychology and the analysis of the Ego*, The Hogarth Press, London 1948.

Freund, Julien, *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Laterza, Roma-Bari 1976.

Freund, Julien, *Sociologia di Max Weber. Introduzione al «Marx della borghesia»*, il Saggiatore, Milano 1976.

Frisby, David, *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1985.

Frisby, David, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Heinemann, London 1981.

Frisina, Annalisa, *Focus group. Una guida pratica*, il Mulino, Bologna 2010.

Fromm, Erich, *Anima e società*, Mondadori, Milano 1996.

Fromm, Erich, *Avere o essere* (1976), Mondadori, Milano 2000.

Fromm, Erich, *Disobedience as a Psychological and Moral Problem*, in Clara Urquhart, *A Matter of Life*, Jonathan Cape, London 1963.

Fromm, Erich, *Fuga dalla libertà* (1941), Mondadori, Milano 2001.

Fromm, Erich, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

Fromm, Erich, *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1992.

Fromm, Erich, *La rivoluzione della speranza* (1968), Etas Kompass, Milano 1969.

Fromm, Erich, *Marx e Freud* (1962), Il Saggiatore, Milano 1995.

Fromm, Erich *et al.*, *Psicoanalisi e marxismo*, Samonà e Savelli, Roma 1972.

Fukuyama, Francis, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

Galanter, Marc, *Culti: psicologia delle sette contemporanee*, SugarCo, Cornago 1993.

Gane, Mike, *Auguste Comte*, Routledge, London 2006.

Gane, Mike, *Journey to «Isidore»: Auguste's Comte Utopian Method*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», 2/2016.

Garfinkel, Harold, *Agnese*, a cura di Roberta Sassatelli, Armando, Roma 2000.

Garfinkel, Harold, *Che cos'è l'etnometodologia,* in *Etnometodologia*, a cura di Alessandro Dal Lago, Pier Paolo Giglioli, il Mulino, Bologna 1983.

Garfinkel, Harold, *Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. In and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies*, in «Sociological Theory», 1/1988.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1967.

Garfinkel, Harold, *Studies of the routine grounds of everyday activities*, in *Studies in Social Interaction*, a cura di David Sudnow, The Free Press, New York 1972.

Garfinkel, Harold, Sacks, Harvey, *On Formal Structures of Practical Actions*, in *Theoretical Sociology. Perspectives and Development*, a cura di John C. McKinney, Edward A. Tiryakian, Appleton-Century-Crofts, New York 1970.

Gartman, David, *The Strength of Weak Programs in Cultural Sociology: A Critique of Alexander's Critique of Bourdieu*, in «Theory and Society», 5/2007.

Gaupp, Otto, *Erberto Spencer*, Remo Sandron Editore, Milano 1910.

Gay, Peter, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari 1978.

Geertz, Clifford, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York 1973.

Geiger, Theodor, *Saggi sulla società industriale*, a cura di Paolo Farneti, UTET, Torino 1970.

Gentile, Emilio, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Gerhardt, Uta, *Confrontations and Controversies in the Theory of Talcott Parsons*, in «Sociologický Časopis/Czech Sociological Review», 3 (2017).

Gerhardt, Uta, *Parsons' Analysis of the Social Community*, in *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociol-*

ogy, a cura di A. Javier Treviño, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2001.

Gerhardt, Uta, *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Gerhardt, Uta, *The Social Thought of Talcott Parsons. Methodology and American Ethos*, Routledge, London 2011.

Geymonat, Ludovico, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-1972.

Gianturco, Giovanna, Viola, Rossella, *Introduzione* a Jean-Claude Passeron, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico, scomparsa di un pensatore*, a cura di Giovanna Gianturco e Rossella Viola, Armando, Roma 2016.

Giddens, Anthony, *Durkheim*, il Mulino, Bologna 1998.

Giddens, Anthony, *La costituzione della società* (1984), Edizioni di Comunità, Milano 1990.

Giddens, Anthony, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.

Giddens, Anthony, *Review of Talcott Parsons and American Sociology by Guy Rocher*, in «The British Journal of Sociology», 2/1976.

Giglioli, Pier Paolo, *Etnometodologia*, in «Enciclopedia delle scienze sociali», Istituto Italiano dell'Enciclopedia, Roma 1993, vol. III.

Ginsberg, Morris, *Sociology*, Oxford University Press, London 1934.

Giorgi, Chiara, Pavan, Ilaria, *Storia dello Stato sociale in Italia*, il Mulino, Bologna 2021.

Girton, George D., *Kung Fu: toward a praxiological hermeneutic of the martial arts*, in AA. VV., *Ethnomethodological Studies of Work*, a cura di Harold Garfinkel, Routledge, London and New York 1986.

Gobo, Giampietro, *Doing Ethnography*, Sage, Los Angeles 2010.

Gobo, Giampietro, Marcheselli, Valentina, *Sociologia della scienza e della tecnologia*, Carocci, Roma 2021.

Goffman, Alice, *On the Run: Fugitive Life in an American City*, University of Chicago Press, Chicago 2015.

Goffman, Erving, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino 2003.

Goffman, Erving, *Forme del parlare* (1981), il Mulino, Bologna 1987.

Goffman, Erving, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), il Mulino, Bologna 1969.

Goffman, Erving, *Relazioni in pubblico*, a cura di Davide Zoletto, Raffello Cortina, Milano 2008.

Goffman, Erving, *Stigma. L'identità negata* (1963), Ombre Corte, Verona 2007.

Goffman, Erving, *The Interaction Order*, in «American Sociological Review», 1/1983.

Goldhagen, Daniel, *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto*, Mondadori, Milano 1997.

Gonos, George, *The Class Position of Goffman's Sociology: Social Origins of an American Structuralism* in *The View from Goffman*, a cura di Jason Ditton, Palgrave MacMillan, London 1980.

Gorman, Robert A., *The Dual Vision, Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London 1977.

Gould, Mark, *Parsons' Economic Sociology: A Failure of Will*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Gouldner, Alvin W., *La crisi della sociologia*, il Mulino, Bologna 1972.

Gramsci, Antonio, *La settimana politica. I rivoluzionari e le elezioni*, in «L'Ordine Nuovo. Rassegna settimanale di cultura socialista», anno 1, n. 26, 15 novembre 1919.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, 4 voll., a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2001.

Gramsci, Antonio, *Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1966.

Gray, Tim S. , *Herbert Spencer: Individualist or Organicist?*, in «Political Studies», 2/1985.

Gray, Tim S., *Herbert Spencer on Women: A Study in Personal and Political Disillusionment* in «International Journal of Women's Studies», 3/1984.

Gray, Tim S., *Herbert Spencer's Liberalism: From Social Statics to Social Dynamics* in *Victorian liberalism – 19th Century Political Thought and Practice*, a cura di R. Bellamy, Routledge, London 1989.

Gray, Tim S., *Herbert Spencer's Social Contract Theory* in «Studies in Political Thought», 2/1992.

Gray, Tim S., *Herbert Spencer's Theory of Social Justice – Desert or Entitlement?* In «History of Political Thought», 1/1981.

Gray, Tim S., *Is Herbert Spencer's Law of Equal Freedom a Utilitarian or a Rights-based Theory of Justice?* in «Journal of the History of Philosophy», 2/1988.

Gray, Tim S., *Spencer, Steiner and Hart on the equal liberty principle* in «Journal of Applied Philosophy», 1/1993.

Gray, Tim S., *The political philosophy of Herbert Spencer*, Avebury, Aldershot 1996.

Green, Lucie, *Viaggio al centro del Sole. Storia e segreti della nostra stella*, Il Saggiatore, Milano 2018.

Grimes, William, *Ralf Dahrendorf, Sociologist, Dies at 80*, in «The New York Times», June 22, 2009.

Gurr, Ted R., *Persisting Patterns of Repression and Rebellion: Foundations for a General Theory of Political Coercion*, in *Persistent Patterns and Emergent Structures in a Waning Century*, a cura di Margareth P. Karns, Praeger, New York 1986.

Gurr, Ted R., *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton 1970.

Guston, David H. , *The Essential Tension in Science and Democracy*, in «Social Epistemology», 1/1993.

Habermas, Jürgen, *A Reply*, in *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas's Theory of Communicative Action*, a cura di Axel Honneth and Hans Joas, The MIT Press, Cambridge (MA) 1991.

Habermas, Jürgen, *Conoscenza e interesse* (1968), Laterza, Bari 1970.

Habermas, Jürgen, *Etica del discorso* (1983), a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1989.

Habermas, Jürgen, *Georg Simmel on Philosophy and Culture. Postscript to a Collection of Essays*, in «Critical Inquiry», 3/1996.

Habermas, Jürgen, *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in Jürgen Habermas-Niklas Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, Etas, Milano 1973.

Habermas, Jürgen, *Prefazione* a *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano 1994.

Habermas, Jürgen, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), Laterza, Bari-Roma 2005.

Habermas, Jürgen, *Talcott Parsons: Problems of Theory Construction*, in «Sociological Inquiry», 3-4/1981.

Habermas, Jürgen, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986.

Habermas, Jürgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1971.

Habermas, Jürgen, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978.

Halbwachs, Maurice, *La sociologia di Émile Durkheim*, a cura di Teresa Grande e Lorenzo Migliorati, Franco Angeli, Milano 2018.

Hamilton, Peter, *Talcott Parsons*, il Mulino, Bologna 1989.

Hammersley, Martyn, Atkinson, Paul, *Ethnography. Principles in Practice*, Routledge, London-New York 2019.

Hanks, William F., *«Indessicalità»*, in *Culture e discorso: un lessico per le scienze umane*, a cura di Alessandro Duranti, Meltemi, Roma 2002.

Harari, Yuval Noah, *Sapiens. Da animali a dèi*, Bompiani, Milano 2017.

Harmand, Sonia, Lewis, Jason E., Feibel, Craig S. et al., *3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya* in «Nature» 521 (2015).

Harp, Gillis, *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865–1920*, Penn State University Press, University Park (PA) 1995.

Harris, Scott R., *An Invitation to the Sociology of Emotions*, Routledge, New York and London 2015.

Hartl, Péter, Tuboly, Adam Tamas (a cua di), *Science, Freedom, Democracy*, Routledge, London 2021.

Harvey Sacks, *Come la polizia valuta la moralità delle persone basandosi sul loro aspetto*, in *Etnometodologia*, a cura di Alessandro Dal Lago, Pier Paolo Giglioli, il Mulino, Bologna 1983.

Hawkins, Mike, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945. Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Hayles, Katherine, Luhmann, Niklas, Rasch, William, Knodt, Eva, Wolfe, Cary, *Theory of a Different Order: A Conversation with Katherine Hayles and Niklas Luhmann*, in «Cultural Critique», n. 31, 1995.

Hedström, Peter, Ylikoski, Petri, *Causal Mechanism in the Social Sciences*, in «Annual Review of Sociology», 36/2010.

Heilbron, Johan, *Auguste Comte and Modern Epistemology*, in «Sociological Theory», 2/1990.

Hekman, Susan, *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited*, in «Signs», 2/1997.

Hempel, Carl G., Antiseri, Dario, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1997.

Heritage, John, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, New York 1984.

Herz, John, *Idealist internationalism and the security dilemma*, in «World Politics», 2/1950.

Hesse, David Maria, *George Eliot and Auguste Comte. The Influence of Comtean Philosophy on the Novel of George Eliot*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

Heyl, Barbara S., *The Harvard «Pareto's Circle»*, in «Journal of The History of the Behavioral Sciences», 4/1968.

Hill, Richard J., Crittenden, Kathleen Stones (a cura di), *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Institute for the Study of Social Change. Department of Sociology, Purdue University, Purdue Research Foundation, Lafayette 1968.

Hiller, Ernest Theodore, *Principles of Sociology*, Harper&Bros, New York 1933.

Hiller, Ernest Theodore, *The Strike: A Study in Collective Action*, University of Chicago Press, Chicago 1928.

Hirschman, Albert O. , *Lealtà, defezione, protesta. Rimedi alle crisi delle imprese, dei partiti e dello Stato*, il Mulino, Bologna 2017.

Hobsbawm, Eric, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1991.

Höffe, Otfried, *Strategien der Humanität*, Alber, Freiburg 1975.

Hoffman, Bruce, *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York 2006.

Holmström, Susanne, *Niklas Luhmann: Contingency, risk, trust and reflection*, in «Public Relations Review», 2/2007.

Holton, Robert J., *Talcott Parsons and the Integration of Economic and Sociological Theory*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Homans, George C., *Coming to My Senses: The Autobiography of a Sociologist*, Transaction Books, New Brunswick 1984.

Homans, George C., *Le forme elementari del comportamento sociale* (1961), Franco Angeli, Milano 1975.

Homans, George C., *The Human Group*, Harcourt, Brace & Co., New York 1950.

Homans, George C., Curtis, Charles P., *An Introduction to Pareto. His Sociology*, Knopf, New York 1934.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

Howerth, Ira Woods, *Natural Selection and The Survival of the Fittest*, in «The Scientific Monthly», 3/1917.

Hughes, Stuart, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino 1967.

Humphreys, Laud, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*, Aldine, Chicago 1970.

Husserl, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954) a cura di Walter Biemel, il Saggiatore, Milano 1961.

Hymes, Dell, *«On Erving Goffman»*, in «Theory and Society», 5/1984.

Infantino, Lorenzo, *Cercatori di libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

Infantino, Lorenzo, *Individualismo, mercato e storia delle idee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

Infantino, Lorenzo, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008.

Izzo, Alberto, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1994.

Jacobsen, Michael Hviid, Kristiansen, Sören, *The Social Thought of Erving Goffman*, Sage. Los Angeles 2015.

James, William, *Principi di psicologia*, Società Editrice Libraria, Milano 1901.

Janowitz, Morris, *Sociological Theory and Social Control*, in «American Journal of Sociology», 1/1975.

Jasanoff, Sheila, *Technologies of Humility: Citizen Participation in Governing Science*, in «Minerva», 3/2003.

Jaspers, Karl, *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Jay, Martin, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979.

Jedlowski, Paolo, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2019.

Jedlowski, Paolo, *Introduzione* a Georg Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 2012.

Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*, Routledge, London 1992.

Jeynes, William H., *Race, Racism and Darwinism*, in «Education and Urban Society», 5/2011.

Johnson, John M., *Doing Field Research*, The Free Press, New York 1978.

Jonas, Friedrich, *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970.

Kalberg, Stephen, *Leggere Max Weber*, il Mulino, Bologna 2008.

Kalberg, Stephen, *Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History*, in «American Journal of Sociology», 5/1980.

Katsaros, Laure, *A New World of Love*, in «The Massachusetts Review», 3/2012.

Kennedy, James G., *Herbert Spencer*, Twayne Publishers, Boston 1978.

King, Michael, Thornhill, Chris, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Palgrave Macmillan, New York 2003.

Kleinman, Daniel Lee (a cura di), *Science, Technology and Democracy*, State University of New York Press, Albany 2000.

Kołakowski, Laszek, *Positivist Philosophy*, Penguin, London 1972.

Kołakowski, Leszek, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1974.

Kotek, Joël, Rigoulot, Pierre, *Il secolo dei campi. Detenzione, concentramento e sterminio: 1900-2000*, Mondadori, Milano 2002.

Krauthammer, Charles, *The Unipolar Moment*, in «Foreign Affairs», 1/1990.

Kropotkin, Pëtr, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, Eleuthera, Milano 2020.

Kruglanski, Arie, Bélanger, Jocelyn J., Gunaratna, Rohan, *The Three Pillars of Radicalization. Needs, Narratives, and Networks*, Oxford University Press, New York 2019.

Kupchan, Charles A., *La fine dell'era americana. Politica estera americana e geopolitica nel ventunesimo secolo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

La Spina, Antonio, *Mafia, Legalità debole e sviluppo del Mezzogiorno*, il Mulino, Bologna 2005.

Lanaro, Giorgio, *Spencer e la polemica verso Comte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1/1981.

Larizza Lolli, Mirella, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna 1999.

Lederer, Emil, Marschak, Jacob, *The New Middle Classes*, in *The New Middle Classes. Life-Styles, Status Claims and Political Orien-*

tations, a cura di Arthur J. Vidich, New York University Press, New York 1995.

Lee Alan Dugatkin, *Principles of Animal Behavior*, University of Chicago Press, Chicago and London 2020;

Lee, Daniel, *The Society of Society: The Grand Finale of Niklas Luhmann*, in «Sociological Theory», 2/2000.

Lee, Elizabeth M., Kramer, Rory, *Out with the Old, In with the New? Habitus and Social Mobility at Selective Colleges*, in «Sociology of Education», 1/2013.

Lenin, Vladimir Il'iè, *Che fare?* (1902), Editori Riuniti, Roma 1972.

Lenin, Vladimir Il'iè, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, Newton Compton, Roma 1973.

Lenin, Vladimir Il'iè, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955-1970.

Leonardi, Laura, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Leopardi, Giacomo, *Epistolario. Nuova edizione ampliata con lettere dei corrispondenti e con note illustrative*, a cura di Francesco Moroncini, 7 voll., Le Monnier, Firenze 1934-1941.

Lepre, Aurelio, *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Levine, Donald N., *The Organism Metaphor in Sociology*, in «Social Research», 2/1995.

Lewin, Kurt, *Resolving Social Conflict: Selected Papers on Group Dynamics*, a cura di Gertrud Weiss Lewin, Harper & Brothers, New York 1948.

Lewis-Beck, Michael S., Bryman, Alan, Liao, Tim Futing (a cura di), *The SAGE Encyclopedia of Social Science Research Methods*, Sage, Thousands Oaks 2004.

Leydesdorff, Loet, *Luhmann, Habermas and the Theory of Communication*, in «Systems Research and Behavioral Science», 3/2000.

Lofland, John, Snow, David A., Anderson, Leon, Lofland, Lyn H., *Analyzing Social Setting. A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadsworth, Belmont 2006.

Löwith, Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1998.

Luhmann, Niklas, *Che cos'è la comunicazione?* a cura di Alberto Cevolini, Mimesis, Milano-Udine 2018.

Luhmann, Niklas, *Comunicazione ecologica: può la società moderna adattarsi alle minacce ecologiche?* (1986), Franco Angeli, Milano 1989.

Luhmann, Niklas, *Generalized media and the problem of contingency*, in *Exploration in general theory of social science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, a cura di Jan J. Loubser, Rainer C. Baum, Andrew Effrat e Victor M. Lidz, Free Press, New York 1976.

Luhmann, Niklas, *Illuminismo sociologico* (1970), a cura di Reinhard Schmidt, il Saggiatore, Milano 1983.

Luhmann, Niklas, *Introduzione alla teoria dei sistemi* (2011), a cura di Dirk Baecker, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2018.

Luhmann, Niklas, *Introduzione alla teoria della società* (2009), a cura di Dirk Baecker, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2014.

Luhmann, Niklas, *L'economia della società*, Franco Angeli, Milano 2020.

Luhmann, Niklas, *La fiducia* (1968), il Mulino, Bologna 2002.

Luhmann, Niklas, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, a cura di Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi e Elena Esposito, Franco Angeli, Milano 2002.

Luhmann, Niklas, *Modern Systems Theory and the Theory of Society*, in *Modern German Sociology*, a cura di Volker Meja, Dieter Misgeld e Nico Stehr, Columbia University Press, New York 1987.

Luhmann, Niklas, *Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milano 1982.

Luhmann, Niklas, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali* (1996), a cura di Kai-Uwe Hellmann, Mimesis, Milano-Udine 2017.

Luhmann, Niklas, *Social systems*, Stanford University Press, Stanford, CA. 1995.

Luhmann, Niklas, *Sociologia del rischio* (1991), Bruno Mondadori, Milano 1996.

Luhmann, Niklas, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.

Luhmann, Niklas, *The Differentiation of Society*, in «The Canadian Journal of Sociology», 1/1977.

Luhmann, Niklas, *The Paradoxy of Observing Systems*, in «Cultural Critique», n. 31, 1995.

Luhmann, Niklas, *Theory of Society* (1997), 2 voll., Stanford University Press, Stanford 2012.

Luhmann, Niklas, *Universalità e motivabilità della teoria del sistema*, in Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale. Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?* (1971), Etas Compass, Milano 1983.

Luhmann, Niklas, De Giorgi, Raffaele, *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano 1996.

Lukács, György, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Einaudi, Torino 1974.

Lukács, György, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959.

Lukács, György, *Storia e coscienza di classe*, a cura di G. Piana, Sugarco, Milano 1967.

Lukács, György, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1991.

Lukács, György, *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, a cura di Paolo Pullega, Cappelli, Bologna 1981.

Lukács, György, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1997.

Lukes, Steven, *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Stanford University Press, Stanford 1985.

Lundberg, James M., *Horace Greeley. Print, Politics, and the Failure of American Nationhood*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2019.

Lynch, Michael, *Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge* in «Theory, Culture and Society», 3/2000.

Lynch, Michael, Sharrock, Wes (a cura di), *Harold Garfinkel*, 4 voll., Sage, Thousand Oaks 2003.

MacLeod, Roy, *Science and Democracy: Historical Reflections on Present Discontents*, in «Minerva», 4/1997.

Maffettone, Sebastiano, *Marx in the 21st Century. A Critical Introduction*, Routledge, London and New York 2021.

Malinowski, Bronisław, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 1984; trad. it. Bronisław Malinowski, *Argonauti del Pacifico occidentale*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Malinowski, Bronisław, *Coral Gardens and Their Magic: a Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Allen & Unwin, London 1935.

Malinowski, Bronisław, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge & Sons, London 1927; trad. it., Malinowski, Bronisław, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Malinowski, Bronisław, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi di antropologia*, PGreco, Milano 2013.

Malinowski, Bronisław, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea,* Routledge & Sons, London 1929; tr. it., Malinowski, Bronisław, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

Mameli, Matteo, Del Savio, Lorenzo, *Darwin, Marx e il mondo globalizzato*, Meltemi, Milano 2018.

Mancini, Tiziana, *Sé e identità. Modelli, metodi e problemi in psicologia sociale*, Carocci, Roma 2011.

Maniscalco, Maria Luisa, *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, Franco Angeli, Milano 1994.

Maniscalco, Maria Luisa, *Spirito di setta e società. Significato e dimensioni sociologiche delle forme settarie*, Franco Angeli, Milano 1998.

Mannheim, Karl, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna 1957.

Mannheim, Karl, *Sociologia della conoscenza* (1952), il Mulino, Bologna 2000.

Manuel, Frank E., A *Requiem for Karl Marx*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1995; tr. it. Manuel, Frank E., *Requiem per Carlo Marx*, il Mulino, Bologna 1998.

Manuel, Frank E., *From Equality to Organicism*, in «Journal of the History of Ideas», 1/1956.

Manuel, Frank E., *The Prophets of Paris*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1962.

Marconi, Diego, *Filosofia del linguaggio. Da Frege ai nostri giorni*, UTET Università, Torino 2008.

Marcuse, Herbert, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969.

Marcuse, Herbert, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999.

Marcuse, Herbert, *Some Social Implications of Modern Technology*, in «Studies in Philosophy and Social Sciences», 3/1941.

Marradi, Alberto, *Metodologia delle scienze sociali*, a cura di Rita Pavsic e Maria Concetta Pitrone, il Mulino, Bologna 2007.

Marshall, Alasdair J., *Vilfredo Pareto's sociology. A framework for political pshychology*, Routledge, New York 2016.

Martindale, Don, *Talcott Parsons' Theoretical Metamorphosis from Social Behaviorism to Macrofunctionalism*, in «Alfa Kappa Delta», 1/1959.

Martino, Vittorio, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Dedalo, Bari 1978.

Marx, Karl, *Critica al programma di Gotha*, Samonà e Savelli, Roma 1968.

Marx, Karl, *Il capitale. Critica dell'economia politica* (1867), a cura di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1975.

Marx, Karl, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1997.

Marx, Karl, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Marx, Karl, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Editori Riuniti, Roma 1962.

Marx, Karl, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Marx, Karl, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1970.

Marx, Karl, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1973.

Marx, Karl, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Editori Riuniti, Roma 1998.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Manifesto del partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1973.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Rinascita, Roma 1949.

Massimilla, Edoardo, *Il caso e la possibilità: Max Weber tra von Kries e Rickert*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 3/2009.

Mathieu, Vittorio, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Armando, Roma 1992.

Maturana, Humberto, Varela, Francisco, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 2001.

Maturana, Humberto, Varela, Francisco, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1999.

Mazumdar, Sanjoy, Mazumdar, Shampa, *Religious traditions and domestic architecture: a comparative analysis of Zoroastrian and Islamic houses in Iran*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 3/1997.

McCauley, Clark, Moskalenko, Sophia, *Friction. How Conflict Radicalizes Them and Us*, Oxford University Press, New York 2017.

McCauley, Clark, Moskalenko, Sophia, *Friction. How Radicalization Happens Between Them and Us*, Oxofrd University Press, New York 2011.

McHoul, Alec, *Semiotic Investigation: Towards an Effective Semiotic*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996.

Mead, George Herbert, *Mente, sé e società* (1934), Giunti, Firenze 2010.

Mead, Margaret, *Sex and Temperament in three Primitive Societies*, Routledge, London 1935.

Mearsheimer, John J., *The tragedy of great power politics*, Norton & Company, New York 2014.

Mearsheimer, John J., *Verità e bugie nella politica internazionale* (2010), LUISS University Press, Roma 2018.

Mearsheimer, John J., Walt, Stephen M., *The case for offshore balancing. A superior U.S. grand strategy*, in «Foreign Affairs», July-August 2016.

Mearsheimer, John J., *Why the Ukraine Crisis is the West's Fault*, in «Foreign Affairs», September/October 2014.

Melotti, Umberto, *Introduzione alla sociologia*, Unicopli-Centro Studi Terzo Mondo, Milano 1980.

Melotti, Umberto, *Marx e il terzo mondo*, il Saggiatore, Milano 1972.

Melotti, Umberto, *Marx*, Vallecchi, Firenze 1974.

Melotti, Umberto, *Marx. Passato, presente, futuro*, Meltemi, Milano 2021.

Merton, Robert K., *Teoria e struttura sociale. Teoria sociologica*, 3 voll., il Mulino, Bologna 2000.

Meyer, Samantha, Gibson, Barry, Ward, Paul, *Niklas Luhmann: Social Systems Theory and the Translation of Public Health Research*, in *The Palgrave Handbook of Social Theory in Health, Illness and Medicine*, a cura di Fran Collyer, Palgrave Macmillan, New York 2015.

Miano, Maria, *La famiglia nel pensiero dei sociologi classici*, Franco Angeli, Milano 2010.

Michael Howard, *The Franco-Prussian War*, Routledge, London 2021.

Michels, Robert, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, il Mulino, Bologna 1966.

Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Tavistock, London 1974.

Mill, John Stuart, *Auguste Comte e il positivismo* (1865), Unicopli, Milano 1987.

Mill, John Stuart, *On Bentham and Coleridge*, a cura di F. R. Leavis, G. W. Stewart, New York 1951.

Mill, John Stuart, *Sistema di logica raziocinativa e induttiva. Esposizione comprensiva dei principi d'evidenza e dei metodi d'investigazione scientifica* (1843), Ubaldini, Roma 1968.

Mills, Charles Wright, *L'immaginazione sociologica* (1959), il Saggiatore, Milano 1995.

Mills, Charles Wright, *La élite del potere*, Feltrinelli, Milano 1966.

Ming, Chen, *Nubi nere s'addensano. L'autobiografia clandestina di un sopravvissuto alla persecuzione*, Marsilio, Venezia 2006.

Mingers, John, *Can Social Systems Be Autopoietic? Assessing Luhmann's Social Theory*, in «The Sociological Review», 2/2002.

Moghadam, Assaf, *Failure and Disengagement in the Red Army Faction*, in «Studies in Conflict and Terrorism», 2/2012.

Montaldi, Danilo, *Autobiografie della leggera*, Einaudi, Torino 1961.

Montesperelli, Paolo, *L'intervista ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 1998.

Montini, Luigi, *Vilfredo Pareto e il fascismo*, Volpe, Roma 1974.

Morgan, Diane, *Saint-Simon, Fourier, and Proudhon: «Utopian» French Socialism,* in *The History of Continental Philosophy*, 8 voll., a cura di Alan D. Schrift, University of Chicago Press, Chicago 2011.

Morgenthau, Hans J., *Politica tra le nazioni: la lotta per il potere e la pace*, il Mulino, Bologna 1997.

Morlino, Leonardo, *Come analizzare le trasformazioni della democrazia*, in *Eguaglianza, libertà, democrazia. L'Europa dopo la grande recessione*, a cura di Leonardo Morlino, il Mulino, Bologna 2021.

Morlino, Leonardo, *Comunicazione politica e media*, in *Scienza politica. Una prospettiva globale*, a cura di Leonardo Morlino, Dirk Berg-Schlosser, Bertrand Badie, UTET Università, Torino 2018.

Mornati, Fiorenzo, *Una biografia intellettuale di Vilfredo Pareto*, 3 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2020.

Mosca, Gaetano, *Elementi di scienza politica*, a cura di Giorgio Sola, UTET, Torino 1982.

Mosse, George L., *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1997.

Mouffe, Chantal, *Hegemony and Ideology in Gramsci*, in *Gramsci and Marxist Theory*, a cura di Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, London 1979.

Müller-Doohm, Stefan, *Habermas: A Biography*, Polity Press, Cambridge 2016.

Münch, Richard, *Talcott Parsons and the Theory of Action. I. The Structure of the Kantian Core*, in «American Journal of Sociology», 4/1981.

Münch, Richard, *Talcott Parsons and the Theory of Action. II. The Continuity of the Development*, in «American Journal of Sociology», 4/1982.

Münch, Richard, *Theory of Action. Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons*, Routledge Kegan & Paul, London 1988.

Muzzetto, Luigi, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, Franco Angeli, Milano 2006.

Muzzetto, Luigi, *L'intersoggettività e la sfera «emozionale-affettiva». Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva*, in «Società Mutamento Politica», 4/2011.

Naidoo, Rajani, *Fields and Institutional Strategy: Bourdieu on the Relationship between Higher Education, Inequality and Society*, in «British Journal of Sociology of Education», 4/2004.

Nardi, Peter M., *Reclaiming the Importance of Laud Humphreys's «Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places»*, in *Public Sex/ Gay Space*, a cura di William L. Leap, Columbia University Press, New York 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, 1885-1887*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1975.

Nietzsche, Friedrich, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1965.

Nisbet, Robert A., *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1981.

Nord, Philip G., *The Party of Conciliation and the Paris Commune*, in «French Historical Studies», 1/1987.

O'Rourke, Lindsey, *Covert regime change. America's secret cold war*, Cornell University Press, Ithaca 2018.

Oldroyd, David R., *Darwinian Impacts: An Introduction to the Darwinian Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1980.

Omodeo, Adolfo, *Studi sull'età della restaurazione. La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino 1970.

Opler, Morris E., *Themes as Dynamic Forces in Culture*, in «American Journal of Sociology», 3/1945.

Orbuch, Terri L., *People's Accounts Count: The Sociology of Accounts*, in «Annual Review of Sociology», 1/1997.

Orsina, Giovanni, *Antipolitica. Populisti, tecnocrati e altri dilettanti allo sbaraglio*, Luiss University Press, Roma 2021.

Orsina, Giovanni, *La politica del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018.

Orsini, Alessandro, *A day among the diehard terrorists. The psychological costs of doing ethnographic research*, in «Studies in Conflict and Terrorism», 4/2013.

Orsini, Alessandro, *Anatomia delle brigate rosse. Le radici ideologiche del terrorismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Orsini, Alessandro, *Anatomy of the Red Brigades. The Religious Mind-set of Modern Terrorists*, Cornell University Press, Ithaca and London 2011.

Orsini, Alessandro, *Are Terrorists Courageous? Microsociology of Extreme Left Terrorism*, in «Studies in Conflict and Terrorism»; 3/2015.

Orsini, Alessandro, *Bruno Rizzi e la teoria delle élites*, Franco Angeli, Milano 2004.

Orsini, Alessandro, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, in «Nuova Storia Contemporanea», 2/2019.

Orsini, Alessandro, *Comte, Mill e la nascita del metodo storico-sociologico*, in «Nuova Storia Contemporanea», 2/2020.

Orsini, Alessandro, *Ethnography with extremists. Living in a fascist militia*, in *Stories from the field*, a cura di Peter Krause-Ora Szekely, Columbia University Press, New York 2020.

Orsini, Alessandro, *Gramsci e Makarenko come guide spirituali*, in «Nuova Storia Contemporanea», 4/2012.

Orsini, Alessandro, *Gramsci e Turati. Le due sinistre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

Orsini, Alessandro, *Il rivoluzionario benestante. Strategie cognitive per sentirsi migliori degli altri*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Orsini, Alessandro, *In difesa della sociologia storica*, Franco Angeli, Milano 2005.

Orsini, Alessandro, *Interview with a Terrorist by Vocation. A Day Among the Diehard Terrorists, part II*, in «Studies in Conflict and Terrorism» 8/2013.

Orsini, Alessandro, *Introduzione* a Guglielmo Ferrero, *Le due rivoluzioni francesi*, a cura di Alessandro Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

Orsini, Alessandro, *Introduzione* a John Mearsheimer, *La tragedia delle grandi potenze*, LUISS University Press, Roma 2019.

Orsini, Alessandro, *Isis. I terroristi più fortunati del mondo e tutto ciò che è stato fatto per favorirli*, Rizzoli, Milano 2016.

Orsini, Alessandro, *Karl Marx e la teoria delle élites*, in «il Dubbio. Rivista di analisi politica e sociale», 2-3/2003.

Orsini, Alessandro, *L'Isis non è morto, ha solo cambiato pelle*, Rizzoli, Milano 2018.

Orsini, Alessandro, *Le origini del capitalismo. Storia e interpretazioni*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2008.

Orsini, Alessandro, *L'eretico della sinistra. Bruno Rizzi élitista democratico*, FrancoAngeli, Milano 2004.

Orsini, Alessandro, *Mutamento sociale e relazioni internazionali: il realismo politico e il problema della guerra*, in *Aspetti del mutamento sociale contemporaneo*, a cura di Alfredo Agustoni, Aracne, Roma 2008.

Orsini, Alessandro, *Ripensare la nazione*, Seam, Roma 2002.

Orsini, Alessandro, *Sacrifice. My Life in a fascist militia*, Cornell University Press, Ithaca and London 2017.

Orsini, Alessandro, *Sociologia e storia. Le ragioni epistemologiche di un conflitto*, in «Nuova Storia Contemporanea», 1/2019.

Orsini, Alessandro, *Sociologia politica e scienza politica. I due paradigmi*, in «Quaderni di Scienza Politica», 2-3/2006.

Orsini, Alessandro, *Viva gli immigrati! Gestire la politica migratoria per tornare protagonisti in Europa*, Rizzoli, Milano 2019.

Orsini, Alessandro, *What Everybody Should Know About Radicalization and the DRIA Model*, in «Studies in Conflict and Terrorism», March 2020.

Ortega y Gasset, José, *Concord and Liberty*, Norton & Co., New York 1946.

Ostinelli, Marcello (a cura di), *Modernità, scienza e democrazia*, Carocci, Roma 2020.

Outhwaite, William, *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2009.

Owens, B. Robert, *Producing Parsons' Reputation: Early Critiques of Talcott Parsons' Social Theory and the Making of a Caricature*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 2/2010.

Paci, Massimo, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna 2013.

Palmerio, Giovanni, *Economia politica*, Le Monnier, Firenze 1979.

Panebianco, Angelo, *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna 2009.

Paolucci, Gabriella, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Bari-Roma 2011.

Papini, Giovanni, *Vilfredo Pareto*, in «Il Resto del Carlino», 21 gennaio 1917.

Pareto, Vilfredo, *Epistolario. 1890-1923*, a cura di Giovanni Busino, 2 voll., Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1973.

Pareto, Vilfredo, *I sistemi socialisti*, a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino 1987.

Pareto, Vilfredo, *Il discorso di Treves*, «Il Secolo», 17 agosto 1922.

Pareto, Vilfredo, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, a cura di Gabriele De Rosa, 3 voll., Banca Nazionale del Lavoro, Roma 1960.

Pareto, Vilfredo, *Manuale di economia politica*, Bizzarri, Roma 1965.

Pareto, Vilfredo, *Scritti politici*, a cura di Giovanni Busino, 3 voll., UTET, Torino 1988.

Pareto, Vilfredo, *Scritti sociologici minori*, a cura di Giovanni Busino, UTET, Torino 1980.

Pareto, Vilfredo, *The Mind and society. Trattato di sociologia generale*, a cura di Arthur Livingston, Harcourt, Brace and Company, New York 1935.

Pareto, Vilfredo, *Trattato di sociologia generale*, a cura di Giovanni Busino, 4 voll., UTET, Torino 1988.

Park, Robert E., *La folla e il pubblico* (1904), Armando, Roma 1996.

Parkin, Frank, *Disuguaglianza di classe e ordinamento politico*, Einaudi, Torino 1976.

Parkin, Frank, *Max Weber*, il Mulino, Bologna 1984.

Parsons, Talcott, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, New York 1978.

Parsons, Talcott, *American Society. A Theory of the Social Community*, a cura e con introduzione di Giuseppe Sciortino, Routledge, London 2011.

Parsons, Talcott, *An Outline of the Social System*, in *Classical Sociological Theory*, a cura di Craig Calhoum *et al.*, Blackwell, Malden 2007.

Parsons, Talcott, *An Outline of the Social System*, in *Theories of Society*, 2 voll., a cura di Talcott Parsons, Edward A. Shils, Kaspar G. Naegele e Jesse R. Pitts, The Free Press, New York 1961.

Parsons, Talcott, *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, a cura di Giuseppe Sciortino, Franco Angeli, Milano 1994.

Parsons, Talcott, *Department and Laboratory of Social Relations: The First Decade, 1946-1956*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.

Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, The Free Press, Chicago 1949.

Parsons, Talcott, *Evolutionary Universals in Society*, in «American Sociological Review», 3/1964.

Parsons, Talcott, *Il sistema sociale* (1951), Edizioni di Comunità, Milano 1965.

Parsons, Talcott, *La classe scolastica come sistema sociale*, in *Sociologia dell'educazione. Testi e documenti*, a cura di Vincenzo Cesareo, Hoepli, Milano 1977.

Parsons, Talcott, *La struttura dell'azione sociale* (1937), il Mulino, Bologna 1987.

Parsons, Talcott, *On Building Social System Theory: A Personal History*, in «Daedalus», 4/1970.

Parsons, Talcott, *Sistema politico e struttura sociale*, Edizioni PGreco, Milano 2014.

Parsons, Talcott, *Sistemi di società*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1971-1973.

Parsons, Talcott, *Social Systems and Evolution of Action Theory*, The Free Press, New York,1977.

Parsons, Talcott, *Società e dittatura*, il Mulino, Bologna 1956.

Parsons, Talcott, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York 1967.

Parsons, Talcott, *Some Considerations on the Theory of Social Change*, in «Rural Sociology», 3/1961.

Parsons, Talcott, *Teoria sociologica e società moderna* (1967), Etas, Milano 1979.

Parsons, Talcott, *Teoria sociologica e società moderna*, PGreco, Milano 2015.

Parsons, Talcott, *The Integration of Economic and Sociological Theory, The Marshall Lectures* (1953), in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Parsons, Talcott, *The School Class as a Social System. Some of Its Functions in American Society*, in «Harvard Educational Review», 29/1959.

Parsons, Talcott, *The School Class as a Social System. Some of its Functions in American Society*, in *Education, Economy and Society. A Reader in the Sociology of Education*, a cura di A. H. Halsey, Jean E. Floud e C. Arnold Anderson, The Free Press, New York 1961.

Parsons, Talcott, *The Social System*, Routledge, London 1991.

Parsons, Talcott, Bales, Robert F., *Famiglia e socializzazione* (1955), Mondadori, Milano 1974.

Parsons, Talcott, Bales, Robert F., *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York 1955.

Parsons, Talcott, Bales, Robert F., Shils, Edward A., *Working Papers in the Theory of Action*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1953.

Parsons, Talcott, Shils, Edward A., *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge 1951.

Parsons, Talcott, Shils, Edward A., *Toward a General Theory of Action*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2007.

Parsons, Talcott, Shils, Edward A., *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Routledge, London and New York 2017.

Parsons, Talcott, Smelser, Neil J., *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1956.

Pasqualini, Jean, *Prisonnier de Mao*, Gallimard, Paris 1977.

Paul Honigsheim, *The Time and Thought of the Young Simmel, in Georg Simmel, 1858-1918: a collection of essays,* Ohio State University Press, Columbus 1959.

Pellicani, Luciano, *Dinamica delle rivoluzioni. Il ruolo delle guerre di classe nella nascita del mondo moderno*, Sugarco, Milano 1974.

Pellicani, Luciano, *I rivoluzionari di professione*, Franco Angeli, Milano 2008.

Pellicani, Luciano, *Introduzione a Marx*, Cappelli, Bologna 1969.

Pellicani, Luciano, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2006.

Pellicani, Luciano, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Etas, Milano 1995.

Pellicani, Luciano, *La sociologia come metodologia della storiografia* in Id., *Dalla società chiusa alla società aperta*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002

Pellicani, Luciano, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

Pellicani, Luciano, *Le sorgenti della vita. Modi di produzione e forme di dominio*, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2005.

Petersen, Roger, *Emotions and Backlash in US Society and Politics*, in «The British Journal of Politics and International Relations», 4/2020.

Petersen, Roger, *Emotions as the Residue of Lived Experience*, in «Political Science & Politics», 4/2017.

Petersen, Roger, *Resistance and Rebellion. Lessons from Eastern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Petersen, Roger, *Undertsanding Ethnic Violence. Fear, Heatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Petersen, Roger, *Western Intervention in the Balkans: The Strategic Use of Emotion in Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

Petrucciani, Stefano, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari-Roma 2000.

Pettit, Philip, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford University Press, New York 1993.

Pianciola, Cesare (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx*, Loescher, Torino 1986.

Pickering, Mary, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Pilati, Katia, *Movimenti sociali e azioni di protesta*, il Mulino, Bologna 2018.

Pisati, Maurizio, *Voto di classe. Posizione sociale e preferenze politiche in Italia*, il Mulino, Bologna 2010.

Pitts, Jesse R., *Talcott Parsons: The Sociologist as the Last Puritan*, in «The American Sociologist», 2/1980.

Pizzorno, Alessandro, *Introduzione* a Robert E. Park, Ernest W. Burge, Roderick D. McKenzie, *La città* (1925), Edizioni di Comunità, Milano 1979.

Poggi, Gianfranco, *Calvinismo e spirito del capitalismo. Contesti della «tesi di Weber»*, il Mulino, Bologna 1984.

Poggi, Gianfranco, *Denaro e modernità. La «Filosofia del denaro» di Georg Simmel*, il Mulino, Bologna 1998.

Poggi, Gianfranco, *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna 2003.

Poggi, Gianfranco, *Immagini della società. Saggi sulle teorie sociologiche di Tocqueville, Marx e Durkheim*, il Mulino, Bologna 1973.

Poggi, Gianfranco, *Incontro con Max Weber*, il Mulino, Bologna 2004.

Poggi, Stefano, *Introduzione a Il positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Pogliani, Filippo, «Feticismo della merce», in *Dizionario Marx Engels*, a cura di Fulvio Papi, Zanichelli, Bologna 1983.

Pollner, Melvin, *Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity*, in «American Sociological Review», 3/1991.

Pollner, Melvin, *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

Popitz, Heinrich, *Fenomenologia del potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, il Mulino, Bologna 2001.

Popper, Karl R., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* (1972), Armando, Roma 2002.

Popper, Karl R., *Il gioco della scienza*, Armando, Roma 1997.

Popper, Karl R., *La logica delle scienze sociali*, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di Heinz Maus e Friedrich Fürstenberg, Einaudi, Torino 1972.

Popper, Karl R., *La logica delle scienze sociali e altri saggi*, Armando, Roma 2005.

Popper, Karl R., *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 1974.

Popper, Karl R., *Miseria dello storicismo* (1944-45), Feltrinelli, Milano 2003.

Popper, Karl R., *Miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975.

Portinaro, Pierpaolo (a cura di), *Vilfredo Pareto. A cent'anni dal Trattato di sociologia generale*, Accademia delle scienze di Torino 2017.

Posen, Barry R., *The Sources of Military Doctrine: France, Britain, and Germany between the World Wars*, Cornell University Press, Ithaca 1984.

Powers, Charles H., *Vilfredo Pareto*, Sage, Newbury Park 1987.

Pozzi, Enrico, *Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori, Napoli 1992.

Prandini, Riccardo, *Introduzione a Niklas Luhmann. Esistono ancora norme indispensabili?*, a cura di Riccardo Prandini, Armando, Roma 2011.

Price, Roger, *Le rivoluzioni del 1848*, il Mulino, Bologna 2004.

Privitera, Walter, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996.

Radcliffe-Brown, Alfred, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West Ltd., London 1952.

Rafter, Nicole, *Criminalization of mental retardation*, in *Mental retardation in America. A Historical Reader*, a cura di Steven Noll e James W. Trent Jr., New York University Press, New York 2004.

Ramello, Stefano, *Le regole del gioco. Il parco e la sauna: la struttura degli incontri occasionali fra uomini*, in «Rassega Italia di Sociologia», 1/2010.

Randall Collins, *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 1992.

Randall Collins, *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna 2006.

Raub, Werner (a cura di), *Theoretical Models and Empirical Analysis*, E. S. Publications, Utrecht 1982.

Rawls, Anne Warfield, *Introduction*, in Harold Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Oxford 2002.

Rensi, Giuseppe, *Postfazione* a Georg Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999.

Rickert, Heinrich, *Il fondamento delle scienze della cultura*, Longo, Ravenna 1979.

Ricoeur, Paul, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 2002.

Ringer, Fritz, *Max Weber's methodology. The unification of the cultural and social sciences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997.

Ritter, Gerhard A., *Storia dello Stato sociale*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Ritzer, George, *Contemporary Sociological Theory and its Classical Roots*, Sage, Los Angeles 2019.

Ritzer, George, *Talcott Parsons' Marshall Lectures: Contemporary, but Flawed*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Ritzer, George, *Teoria sociologica*, UTET Università, Torino 2020.

Rizzi, Bruno, *La bureaucratisation du monde*, édité per l'Ateur (Les Presses Modernes), Paris 1939.

Rocher, Guy, *Introduzione alla sociologia generale. L'azione e l'organizzazione sociale. Il cambiamento sociale*, Sugarco, Milano 1992.

Rocher, Guy, *Talcott Parsons e la sociologia americana*, Sansoni, Firenze 1972.

Romania, Vincenzo, *Le cornici dell'interazione. La comunicazione interpersonale nei contesti della vita quotidiana*, Liguori, Napoli 2008.

Rosenberg, Seymour, *Self and Others: Studies in Social Personality and Autobiography*, in *Advances in Experimental Social Psychology*, a cura di Leonard Berkowitz, Academic Press, New York 1988, vol. XXI.

Rosenham, David, *On Being Sane in Insane Places*, in «Science», January 19, 1973.

Ross, Edward Alsworth, *The Principles of Sociology*, The Century Co., New York 1920.

Rossi, Paolo (a cura di), *L'età del positivismo*, il Mulino, Bologna 1986.

Rossi, Paolo, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Rossi, Pietro (a cura di), *Positivismo e società industriale*, Loescher, Torino 1973.

Rossi, Pietro, *Max Weber e la metodologia delle scienze storico-sociali*, in «Giornale degli economisti e annali dell'economia», 1/1957.

Rossi, Pietro, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, il Saggiatore, Milano 1982.

Rossi, Pietro, Mori, Massimo, Trinchero, Mario (a cura di), *Il problema della spiegazione sociologica*, Loescher, Torino 1975.

Roth, Guenther, *History and Sociology in the Work of Max Weber*, in «The British Journal of Sociology», 3/1976.

Rummel, Rudolph J., *Stati assassini. La violenza omicida dei governi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Rusconi, Gian Enrico, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1968.

Ruse, Michael, *The Evolution Wars: A Guide to the Debates*, ABC Clio, Santa Barbara, CA 2000.

Rutigliano, Enzo, *All'ombra di Nietzsche: Max Weber tra Kultur* e *Zivilisation*, in «Quaderni di Sociologia», 75/2017.

Rutigliano, Enzo, *Teorie sociologiche classiche*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Rutigliano, Enzo, *Introduzione* a Georg Simmel, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici,* a cura di Pasquale Alferj e Enzo Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Sageman, Marc, *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

Sageman, Marc, *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

Salomon, Albert, *Max Weber's political ideas*, in «Social Research», 3/1935.

Sanderson, Stephen K., *Evolutionism and Its Critics. Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*, Paradigm Publishers, Boulder-London 2007.

Santoro, Marco, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1/2014.

Santoro, Marco, *How «not» to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy (1966-2009)*, in «Sociologica», 2-3/2009.

Santucci, Antonio (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Feltrinelli, Milano 1982.

Sartori, Giovanni, *Democrazia. Cosa è*, Rizzoli, Milano 1997.

Sassatelli, Roberta, *Presentazione* in Harold Garfinkel, *Agnese*, a cura di Roberta Sassatelli, Armando, Roma 2000.

Sbisà, Marina, *How To Read Austin*, in «Pragmatics», 3/2007.

Scharff, Robert C., *Comte After Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Schatzman, Leonard, Strauss, Anselm L., *Field Research. Strategies for a Natural Sociology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973.

Schelling, Thomas S., *La strategia del conflitto*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Schmid, Michael, *The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture*, in *Theory of Culture*, a cura di Richard Münch e Neil J. Smelser, University of California Press, Berkeley 1992.

Schmidt, Alfred, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1973.

Schnädelbach, Herbert, *Transformations of the Concept of Reason*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 1/1998.

Schnädelbach, Herbert, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992.

Schopenhauer, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., Laterza, Bari 1968.

Schrift, Alan D. (a cura di), *The History of Continental Philosophy*, 8 voll., University of Chicago Press, Chicago 2011.

Schuetz, Alfred, *The Homecomer*, in «American Journal of Sociology», 5/1945.

Schuetz, Alfred, *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, in «American Journal of Sociology», 6/1944.

Schumpeter, Joseph A., *Epoche di storia delle dottrine e dei metodi. Dieci grandi economisti*, UTET, Torino 1953.

Schütz, Alfred, *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale* (1971), a cura di Giuseppe Riconda,

Rosemberg & Sellier, Torino 1975.

Schütz, Alfred, *Saggi sociologici*, a cura di Alberto Izzo, UTET, Torino 1979.

Sciortino, Giuseppe, *A Blueprint for Inclusion: Talcott Parsons, the Societal Community and the Future of Universalistic Solidarities*, in «The American Sociologist», November 2020.

Sciortino, Giuseppe, *Sul concetto di ordine normativo nella teoria dell'azione*, in *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, Bruno Mondadori, Milano 1998.

Sciortino, Giuseppe, Bortolini, Matteo, *Bibliografia degli scritti di Talcott Parsons*, in *Talcott Parsons*, a cura di Riccardo Prandini, Bruno Mondadori, Milano 1998.

Sclavi, Marianella, *La signora va nel Bronx*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Scotellaro, Rocco, *Contadini del sud*, Laterza, Bari 1954.

Scott, John Finley, *The Changing Foundations of the Parsonian Action Scheme*, in «American Sociological Review», 5/1963.

Scramaglia, Rosantonietta, *Analisi degli studi successivi a Durkheim*, in Émile Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 2007.

Searle, John R., *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Segre, Sandro, *Le teorie sociologiche contemporanee*, Carocci, Roma 2019.

Segre, Sandro, *Nazionalismo, politica di potenza e teoria dell'imperialismo in Max Weber*, in «il Politico», 3/1981.

Segre, Sandro, *Talcott Parsons: un'introduzione*, Carocci, Roma 2009.

Seidl, David, *Luhmann's theory of autopoietic social systems*, in «Munich Business Research», 2/2004.

Seidl, David, Schoeneborn, Dennis, *Niklas Luhmann's Autopoietic Theory of Organisations: Contributions, Limitations, and Future Prospects*, IOU Working Paper No. 105, February, 2010.

Sena, Barbara, *Etnometodologia e sociologia in Garfinkel. L'indicalità inevitabile*, Franco Angeli, Milano 2011.

Shilling, Chris, *Sociology and the Body: Classical Tradition and New Agendas*, in «The Sociological Review», 1/2007.

Shilling, Chris, *The Body and Social Theory*, Sage, London 2003.

Siegle, Robert, *The Politics of Reflexivity: Narrative and Constitutive Poetics of Culture*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1986.

Silei, Gianni, *Lo Stato Sociale in Italia. Storia e Documenti*, 2 voll., Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2003-2004.

Silverman, David, *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, Carocci, Roma 2007.

Simmel, Georg, *Filosofia del denaro*, a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, UTET, Torino 1984.

Simmel, Georg, *Filosofia del denaro*, a cura di Alessandro Cavalli e Lucio Perucchi, Ledizioni, Milano 2019.

Simmel, Georg, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983.

Simmel, Georg, *I problemi della filosofia della storia*, a cura di Vittorio D'Anna, Marietti, Genova 2001.

Simmel, Georg, *Il conflitto della civiltà moderna*, SE, Milano 1999.

Simmel, Georg, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni, Roma 1976.

Simmel, Georg, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, a cura di Lucio Perucchi, il Mulino, Bologna 1985.

Simmel, Georg, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1938.

Simmel, Georg, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Gabriella Antinolfi, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.

Simmel, Georg, *Kant. Sedici lezioni berlinesi* (1904), Unicopli, Milano 2004.

Simmel, Georg, *La differenziazione sociale* (1890), a cura di Bruno Accarino, Laterza, Roma-Bari 1998.

Simmel, Georg, *La moda*, a cura di Anna Maria Curcio, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Simmel, Georg, *Le metropoli e la vita dello spirito*, a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma 2012.

Simmel, Georg, *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma 1993.

Simmel, Georg, *Schopenhauer and Nietzsche* (1907), University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1991.

Simmel, Georg, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995.

Simmel, Georg, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998.

Simmel, Georg, *Sull'amore*, SE, Milano 2018.

Simmel, Georg, *The sociology of conflict*, in «American Journal of Sociology», 4/1904.

Simmel, Georg, *Ventura e sventura della modernità. Antologia degli scritti sociologici*, a cura di Pasquale Alferj e Enzo Rutigliano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Simon, Herbert, *Models of Bounded Rationality*, 2 voll., MIT Press, Cambridge (MA) 1982.

Simon, Walter M., *Herbert Spencer and the «Social Organism»*, in «Journal of the History of Ideas», 2/1960.

Simon, Walter M., *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, il Mulino, Bologna 1980.

Simpson, George, *Conflict and Community. A Study in Social Theory*, T. S. Simpson, New York 1937.

Sini, Carlo, *Introduzione* a *La fenomenologia*, a cura di Carlo Sini, Garzanti, Milano 1965.

Sini, Carlo, *Introduzione alla fenomenologia*, ShaKe Edizioni, Milano 2012.

Skocpol, Theda, *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, il Mulino, Bologna 1981.

Small, Albion W., *Review of Albert Schäffle, Bau und Leden des Socialen Körpes* [Structure and Life of the Social Body], in «American Journal of Sociology», 2/1896.

Smelser, Neil J., *La comparazione nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1982.

Smelser, Neil J., *Manuale di sociologia*, il Mulino, Bologna 2011.

Smelser, Neil J., *The Marshall Lectures and Economy and Society*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Smith, Adam, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, 2 voll., ISEDI, Milano 1973.

Smith, Dorothy E., *A Berkeley Education*, in *Gender and the Academic Experience: Berkeley Women Sociologists*, a cura di Kathryn P. Meadow Orlans, Ruth A. Wallace, University of Nebraska Press, Lincoln 1994.

Smith, Dorothy E., *Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*, Routledge, New York 1990.

Smith, Dorothy E., *The Conceptual Practice of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press, Boston 1990.

Smith, Leonard V., Audoin-Rouzeau, Stéphane, Becker, Annette, *France and the Great War, 1914-1918*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Snow, David A., «Frame», in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, a cura di George Ritzer, Blackwell., Oxford 2007

Snow, David A., Rochford, E. Burke, Jr., Worden, Steven K., Benford, Robert D., *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, in «American Sociological Review» 4/1986.

Sola, Giorgio, *La teoria delle élites*, il Mulino, Bologna 2000.

Soleri, Marcello, *Memorie*, Einaudi, Torino 1949.

Sombart, Werner, *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?* Bruno Mondadori, Milano 2006.

Sorokin, Pitirim, *Sociological Theories of Today*, New York 1966; Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York 1970.

Speckhard, Anne, Shaikh, Mubin, *Undercover Jihadi*, Advances Press, McLean (VA) 2014.

Spencer, Herbert, *An Autobiography*, 2 voll., Williams and Norgate, London 1904.

Spencer, Herbert, *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, 3 voll., D. Appleton and Company, New York 1891.

Spencer, Herbert, *L'ipotesi dello sviluppo*, in Id., *Il progresso umano*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1908.

Spencer, Herbert, *L'uomo contro lo Stato* (1884), a cura di Alberto Mingardi, Liberilibri, Macerata 2016.

Spencer, Herbert, *Principi di sociologia,* 2 voll., a cura di Franco Ferrarotti, UTET, Torino 1988.

Spencer, Herbert, *Principi primi*, Ermanno Bruciati & C., Milano 1915.

Spencer, Herbert, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of Mister Comte and Other Essays* (1864), Glendessary Press, Berkeley 1969.

Spencer, Herbert, *Social Statics or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, Chapman, London 1851.

Spencer, Herbert, *Specialized Administration*, in «The Fortnightly Review», 10/1871.

Spencer, Herbert, *Structure, Function and Evolution*, a cura Stanilslav Andreski, Joseph, London 1971.

Spencer, Herbert, *The Development Hypothesis*, in «The Leader», 3 (1852).

Spencer, Herbert, *The Principles of Biology*, Williams and Norgate, London and Edinburgh 1864.

Spencer, Herbert, *The Principles of Biology*, D. Appleton and Co., New York 1898.

Spencer, Herbert, *The Social Organism*, in «The Westminster Review», January 1860.

Spencer, Walter Baldwin, Gillen, Francis J., *The native tribes of central Australia,* MacMillan, London 1899.

Spradley, James P., *Participant Observation*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1980.

Statera, Gianni, *Logica dell'indagine scientifico-sociale*, Franco Angeli, Milano 1997.

Stedman Jones, S. G., *Charles Renouvier and Émile Durkheim: «Les Règles de La Méthode Sociologique»*, in «Sociological Perspectives», 1/1995.

Stouffer, Samuel A., *The American Soldier*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1949.

Stouffer, Samuel A. *et al.*, *The American Soldier. Combat and Its Aftermath*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1950.

Sudnow, David, *Reati normali: aspetti sociologici del codice penale nella difesa d'ufficio*, in *Etnometodologia*, a cura di Alessandro Dal Lago, Pier Paolo Giglioli, il Mulino, Bologna 1983.

Susca, Emanuela, *Recidere il «nodo gordiano»: ancora su Vilfredo Pareto e il fascismo*, in «Studi Urbinati», 2010.

Sutherland, Edwin H., *White Collar Crime*, Dryden Press, New York 1949.

Swanson, Guy E., *Review of Working Papers in the Theory of Action*, in «American Sociological Review», 1/1954.

Swedberg, Richard, *Introduction to Talcott Parsons' Marshall Lectures*, in «Sociological Inquiry», 1/1991.

Swidler, Ann, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «American Sociological Review», 2/1986.

Swidler, Ann, *La cultura in azione: simboli e strategie* in *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, a cura di Marco Santoro e Monica Sassatelli, il Mulino, Bologna 2009.

Sztompka, Piotr, *Robert Merton: An Intellectual Profile*, Palgrave Macmillan, London 1986.

Talmon, Jacob L., *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000.

Taylor Fravel, M. *et al.*, *China Is Not An Enemy*, in «The Washington Post», 3 luglio 2019.

Taylor, Frederick W., *Principi di organizzazione scientifica del lavoro* (1911), Franco Angeli, Milano 1975.

Tega, Walter (a cura di), *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, il Mulino, Bologna 1984.

ten Have, Paul, *The Notion of Member is the Heart of the Matter: On the Role of Membership Knowledge in Ethnomethodological Inquiry*, in «Historical Social Research», 1/2005.

Tessitore, Fulvio, *Introduzione a lo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Thomas, William I., Thomas, Dorothy Swaine, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Alfred A. Knopf, New York 1928.

Thomas, William I., Znaniecki, Florian, *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, 5 voll., The Gorham Press, Boston 1918-1920; trad. it., William I. Thomas, Florian Znaniecki, *Il contadino polacco in Europa e negli Stati Uniti*, Edizioni di Comunità, Milano 1968.

Tolman, Edward C., *Purposive Behaviour in Animals and Men*, Century, New York 1932.

Tomasi, Luigi, *The Tradition of the Chicago School of Sociology*, Routledge, London 1998.

Tommasi, Claudio, *Avvertenza alla traduzione* a Georg Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano 1983.

Tönnies, Ferdinand, *Comunità e società* (1887), Edizioni di Comunità, Milano 1963.

Tort, Patrick, *L'effet réversif de l'évolution: fondements de l'anthropologie darwinienne*, in *Darwinisme et Sociéte*, a cura di Patrick Tort, Presses Universitaires de France, Paris 1992.

Toscano, Mario A., *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Feltrinelli, Milano 1980.

Tosi, Vincenzo, *Carlo Fourier e il suo falansterio*, Luigi Brizio, Savona 1921.

Trasher, Frederic M., *The Gang. A Study of 1,313 Gangs in Chicago*, The University of Chicago Press, Chicago 1927.

Trigilia, Carlo, *Introduzione* a James S. Coleman, *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna 2005.

Turner, Jonathan H., *Herbert Spencer a Renewed Appreciation*, Sage, Beverly Hills 1985.

Turner, Jonathan, *The Structure of Sociological Theory*, Dorsey Press, Homewood, Ill., 1985.

Turner, Jonathan, Stets Jan E., *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2005.

Udehn, Lars, *Methodological Individualism. Background, History, and Meaning*, Routledge, London 2001.

Vallini, Edio, *Operai del Nord*, Laterza, Bari 1957.

Vander, Fabio, *«Cadornismo politico» e rivoluzione in Occidente. Antonio Gramsci tra Caporetto e Ottobre sovietico*, in «Materialismo Storico», 2/1917.

Vanderstraeten, Raf, *Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency*, in «Journal of Classical Sociology», 1/2002.

Veblen, Thorstein, *La teoria della classe agiata* (1899), Edizioni di Comunità, Torino 1999.

Venkatesh, Sudhir Alladi, *Gang Leader for a Day: a Rogue Sociologist Takes to the Streets*, The Penguin Press, New York 2008.

Venturini, Riccardo, *La terza via di Cicourel. Le radici della sociologia cognitiva tra fenomenologia sociologica ed etnometodologia*, Franco Angeli, Milano 2008.

Vico, Giambattista, *Principi di scienza nuova* (1744), 2 voll., Gaspare Truffi, Milano 1831.

Visconti, Simone, *L'educazione rivoluzionaria di un romagnolo in Svizzera*, in *Mussolini socialista*, a cura di Emilio Gentile e Spencer Di Scala, Laterza, Roma-Bari 2015.

Volpe, Giorgio, *"The Elites Vogue": la ricezione di Michele, Mosca, e Pareto negli Stati Uniti*, in «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci», 1/2015.

Volpe, Giorgio, *We, the Elite. Storia dell'etilismo negli Stati Uniti dal 1920 al 1956*, Federico II University Press, Napoli 2019.

von Bertalanffy, Ludwig, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* (1968), Isedi, Milano 1975.

von Foerster, Heinz, *Sistemi che osservano*, a cura di Massimo Ceruti e Umberta Telfener, Astrolabio, Roma 1987.

von Hayek, Friedrich, *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*, The Free Press, Glencoe (IL) 1952.

Vozza, Marco, *Introduzione a Simmel*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Wallace, Ruth A., Wolf, Alison, *La teoria sociologica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2008.

Waltz, Kenneth N., *Teoria della politica internazionale*, il Mulino, Bologna 1987.

Waltz, Kenneth N., *Theory of International Politics*, Random House, New York 1979.

Waltz, Kenneth N., *Why Iran should get the bomb. Nuclear balancing would mean stability*, in «Foreign Affairs», July-August 2012.

Walzer, Michael, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2004.

Wang, Xiaoling, *L'allodola e il drago. Sopravvissuta nei gulag della Cina*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

Waterhouse, David M. (a cura di), *The Origins of Himalayan Studies. Brian Houghton Hodgson in Nepal and Darjeeling (1820-1858)*, Routledge, London 2014.

Weber, Marianne, *Max Weber, Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995.

Weber, Max, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, 5 voll., Edizioni di Comunità, Torino 1999.

Weber, Max, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.

Weber, Max, *La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.

Weber, Max, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

Weber, Max, *Parlamento e governo* (1918), Laterza, Roma-Bari 2002.

Weber, Max, *Scritti politici*, Giannotta, Catania 1970.

Weber, Max, Sociologia delle religioni, a cura di Chiara Sebastiani, UTET, Torino 1976.

Weber, Max, *Storia economica. Sommario di storia economica e sociale universale*, a cura di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Torino 2003.

Weikart, Richard, *Was Darwin or Spencer the Father of Laissez-Faire Social Darwinism?*, in «Journal of Economic Behavior & Organization», 71/2009.

Weingartner, Rudolph H., *Form and content in Simmel's philosophy of life*, in *Essays on sociology philosophy and aesthetics*, a cura di K. Wolff, Harper Torchbooks, New York 1959.

Wendt, Alexander, *Teoria sociale della politica internazionale* (1999), Vita e Pensiero, Milano 2007.

Wernick, Andrew, *Auguste Comte and the Religion of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Wheen, Francis, *Marx. Vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano 2001.

Wieder, Lawrence, *Language and social reality. The Case of Telling the Convict Code*, Mouton, The Hague 1974.

Wiener, Norbert, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, John Wiley, New York 1948.

Wiggershaus, Rolf, *La scuola di Francoforte. Storia. Sviluppo teorico. Significato politico*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Wiktorowicz, Quintan, *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 2005.

Williams, Simon J., *Parsons revisited: from the sick role to...?* in «Health. An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine», 2/2005.

Williams, Terry *et al.*, *Personal Safety in Dangerous Places*, in «Journal of Contemporary Ethnography», 3/1992.

Wilson, Edward Osborn, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978.

Wilson, Edward Osborn, *Sociobiology*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1980.

Wilson, Edward Osborn, *The Diversity of Life*, Harvard University Press, Cambridge 2010.

Wilson, Edward Osborn, *The Insect Societies*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge 1972.

Windelband, Wilhelm, *Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*, a cura di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1947.

Wirth, Louis, *Il ghetto* (1928), Edizioni di Comunità, Milano 1968.

Wirth, Louis, *Il ghetto. Il funzionamento psicologico e sociale della segregazione*, Res Gestae, Milano 2014.

Wolff, Kurt H. (a cura di), *The sociology of Georg Simmel*, The Free Press, New York 1950.

Woolgar, Steve, *Interests and Explanation in the Social Study of Science*, in «Social Studies of Science», 11/1981.

Woolgar, Steve, *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, London 1988.

Wright, Terence R., *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Wundt, Wilhelm, *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Enke, Stuttgart 1886.

Ylikoski, Petri, *Thinking with the Coleman Boat*, The IAS Working Paper Series, Linköping University Electronic Press, 2016.

Young, Lung-Chang, *Altruistic Suicide: A Subjective Approach*, in «Sociological Bulletin», 2/1972.

Zanfi, Caterina, *Bergson e la filosofia tedesca (1907-1932)*, Quodlibet, Macerata 2013.

Zangheri, Renato, *Blocco storico*, in *Gramsci, le sue idee nel nostro tempo*, a cura di Carla Ricchini, Eugenio Manca, Luisa Melagrani,

Editrice l'Unità, Roma 1987.

Zaretti, Alessia, *Religione e modernità in Max Weber. Per un'analisi comparata dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 2003.

Zaslavsky, Victor, *Storia del sistema sovietico. L'ascesa, la stabilità, il crollo*, Carocci, Roma 2001.

Zelditch, Morris, *La differenziazione dei ruoli nella famiglia nucleare: studio comparativo*, in Talcott Parsons, Robert F. Bales, *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano 1974.

Zimbardo, Philip, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, Rider, London 2009.

Zimmerman, Don H., *On Conversation: The Conversation Analytic Perspective*, in *Annals of the International Comunication Association*, 1/1988.

Zimmerman, Don H., Pollner, Melvin, *Il mondo quotidiano come fenomeno,* in *Etnometodologia*, a cura di Alessandro Dal Lago, Pier Paolo Giglioli, il Mulino, Bologna 1983.

Indice analitico

A priori (Simmel), 245, 246
Abitualizzazione, 511, 512, 514
Accoppiamento
  lasco, 351, 352
  stretto, 351, 352
Accumulazione
  di capitale, 105-107
  originaria, 105, 106, 108
Accountability, 519, 532, 533, 659
Action Theory and the Human Condition (Parsons), 288, 638
Adattamento
  graduale, 337
  sociale, cinque tipi di, 331
Adeguatezza
  postulato dell', 497
  unica, 519, 538-540
Adolescent Society, The (Coleman), 547, 662
Affettività vs neutralità affettiva, 292
AGIL (o LIGA), schema, 286, 287, 299, 300, 301, 303, 344, 637, 640
Agire
  comunicativo, 354, 407, 408, 410-414, 418, 450, 650
  strategico, 407, 412, 414, 416, 452
Agglomerazione, 143, 145
Alchimismo morale, 339-341
Alcune categorie della sociologia comprendente (Weber), 170, 624-626
Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia (Marcuse), 393
Alienazione, 94, 95, 468
Alternative funzionali, 319
Altro generalizzato, 439-441, 448, 515
Altruismo (Comte), 11, 13, 32, 48
Ambiente (Luhmann), 345
American Soldier, The (Stouffer), 595, 647, 664
An Outline of the Social System (Parsons), 287, 301, 302, 638, 640
Analisi
  comparata, punti deboli dell', 149
  della cultura, 281
  funzionale, 316, 318, 320, 329, 330, 623
  della religione, 321, 317
  livelli di, 570
Analogia organica, 38, 43
Anomia, 130-133, 136, 330, 334, 337, 573
  e altruismo, 137
  e individualismo, 137
Anti-Dühring (Engels), 79
Antiriduzionismo, 123, 622
Approccio
  drammaturgico, 450
  ecologico, 435
  empirico, 435
Appropriazione, 81, 84, 179
Approvvigionamento, mezzi materiali di, 179
Argonauti del Pacifico occidentale (Malinowski), 280, 282, 502, 636
Aristocrazia carismatica, 188
Aristocrazie
  circolazione delle, 224

defezione delle, 221
Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza (Goffman), 449, 456, 457, 654
Aspettative
complementarietà delle, 296
di ruolo, 292, 295, 297, 298
reciprocità delle, 293, 352
Astrolatria, 17-19
Atteggiamento
critico, 399
naturale, 492
Atto linguistico
illocutorio, 411, 412
locutorio, 411, 412
perlocutorio, 411, 412
Atti linguistici,
teoria degli, 410, 650
Attore
in Durkheim, 299
in Parsons, 291, 298, 311
Autoemancipazione, XIV
Auto-organizzazione, 348
Autopoiesi, 347, 348, 643
Auto-produzione, 348
Autoreferenza, 343, 344, 347-349
Autorità
morale, 468, 656
revoca dell', 547, 548
Avalutatività, 157, 169, 178, 192, 199, 224, 394
in Rickert, 167
Avere o essere (Fromm), 399, 648
Azione sociale, 160, 162
affettiva, 162
razionale rispetto allo scopo, 162
razionale rispetto al valore, 162
tradizionale, 162
Azioni
logiche, 203-206, 212, 213, 215
militarizzazione delle, 568
non-logiche, 205, 207, 209, 213- 215
classificazione delle, 205

Banalizzazione, 348
Barriera della paura dello scontro, 484
Basi morali di una società arretrata, Le (Banfield), 433, 466, 656
Bilanciamento d'oltremare, 603, 604
Bisogno, 43
Borghesia, 96, 97
Boss, 322
Buon senso, 645
Buone maniere, XV
Burocrati, 370
Burocratizzazione del mondo, La (Rizzi), 102
Burocratizzazione universale, 191

Calvinismo, 180, 181, 183, 201
Cambiamento
di equilibrio, 305
di struttura, 305
sociale, 305, 592
Campo (Bourdieu), 420
Capitale
costante (Marx), 85, 86, 98, 218
in Bourdieu, 421
scomposizione del (Dahrendorf), 367, 368, 373
sociale,
variabile (Marx), 85, 86, 98, 218
Capitale. Critica dell'economia politica, Il (Marx), 93, 211, 218, 619, 621
Capitalismo
degenerazione del, 193
degradazione antropologica del, 86, 87
per Weber, 178
paria, 178, 179
predatorio, 178
razionale, 178, 179
tradizionale, 178
Case for Offshore Balancing, The. A Superior U.S. Grand Strategy, The (Walt), 604, 665
Catechismo degli industriali (Saint-Simon), 28
Catechismo positivista (Comte), 48, 611
Causalità
generativa, 567
in Weber, 177
Causazione
accidentale,174-177, 625
adeguata, 174, 177, 625
reciproca, 434, 435

Cerchie sociali, 252
Ceto (Weber), 184
Checking out, 463, 655
Chiusura, 233, 348
Cibernetica, 302, 303, 305
Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine (Wiener), 302, 641
Clandestine Political Violence (Della Porta), 567, 569, 663
Classe scolastica come sistema sociale, La (Parsons), 293, 314, 639, 642
Classe
coscienza di, 93, 94, 96, 199, 364, 373
egemonica, 362
eletta, 220, 238, 629
in Weber, 194
non eletta, 220, 229
sociale, 332
Classi e conflitto di classe nella società industriale (Dahrendorf), 366, 367, 373, 374, 377, 390, 645, 646
Clima, 39, 40, 49, 59
Codice, 347, 349, 351
Coerenza logica, postulato della, 496, 497
Coesione, 117
sociale e suicidio, 123
Coinvolgimento
fondamentale, 457
laterale, 457
Coleman boat (nave di Coleman), 562, 563, 565-567, 663
Collected Papers (Schütz), 495
Collettivismo metodologico, 147
Collettività, 305
Come fare cose con le parole (Austin), 410, 650
Com'è possibile la società (Simmel), 246
Coming to My Senses (Homans), 576, 664
Commercializzazione dell'economia, 179
Compartimentazione dell'organizzazione, 568
Competizione, 55, 391
Complessità, 345-347
Complicità, 430
Comportamentismo, 441
rifiuto del, 442
sociale, 441
Comportamento sistemico, 560, 561, 563, 567
Comportamento in pubblico, Il (Goffman), 456
Comprensione, 164, 353
esplicativa, 155
immediata, 155
interpretativa, 156
Comunicazione, 347, 353, 355, 356, 375
concetti fondamentali della, 454
in Mead, 437
Comunità primitiva,81, 82
Concetto e tragedia della cultura (Simmel), 246, 270, 632, 635
Concorrenza, 50, 120
Condizione discorsiva ideale, 408, 409
Condizioni empiriche di organizzazione, 374
Confine, 345, 349
Conflitti
connessione dei, 277, 378
pluralismo dei, 377
sovrapposizione dei, 277, 378
Conflitto,
centralità del, 80, 81, 288
come legame tra gli antagonisti, 389
e competizione, 391
e ideologia, 387
e interazione sociale, 381
di classe, istituzionalizzane del, 372, 373
funzione unificatrice del, 392
gruppi di, 374, 375, 377-379
in Blau, 591, 595
in Bourdieu, 426
in Dahrendorf, 366, 376, 377
nei gruppi primari, 382
oggettivazione del, 388, 389
personalizzazione del, 388
repressione del, 382
sui problemi di principio, 383
sui problemi secondari, 383
Conflitto della civiltà moderna, Il (Simmel), 242, 245, 632, 633
Conformità, 331
Conoscenza (Berger-Luckmann), 505
Consenso (Blau), 591
Conservatorismo (Durkheim), 150
Considerazioni filosofiche sulle scienze e sugli uomini (Comte), 6, 608, 609

Contadini del sud (Scotellaro), 480, 656
Contadino polacco in Europa e negli Stati Uniti, Il (Thomas-Znaniecki), 480, 656
Contesto
fisico, 461
sociale, 461
Contingenza, 343-347
doppia, 352, 353, 644
Contraddizione, 250, 272
Contro la riflessività come virtù accademica e fonte privilegiata di conoscenza (Lynch), 536
Contro-mito dei conservatori, 337
Controllo sociale, 298
Cooperazione tra gli animali (Dugatkin), 63
Corso di filosofia positiva (Comte), 6, 9-12, 17, 26, 28, 29, 608-612
Cose dette. Verso una sociologia riflessiva (Bourdieu), 420, 428, 651, 652
Così parlò Zarathustra (Nietzsche), 169, 625
Cosmopolitismo, 266
Costituzione della società, La (Giddens), 423, 652, 654
Criminalizzazione del ritardo mentale (Rafter), 53
Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, La (Husserl), 493, 657
Critica al programma di Gotha (Marx), 99, 620
Critica soggettiva, 21, 22
Critici
ideologici, 311
metodologici, 311
Cultura
oggettiva, 268-271
per Habermas, 413
per Weber, 168
scienze della, 166
tragedia della, 268-270, 286
Cultura in azione: simboli e strategie, La (Swidler), 311, 641

Dal taccuino di un borghese (Conti), 232, 630
Darwinismo sociale, 48, 52-54, 615
Debole intelligenza, 12
Democrazia
mito della, 222, 131
totalitaria, 100
Densità, 45
morale o dinamica, 119, 120, 621
materiale, 119, 120, 621
Derivazioni, 207-209
Determinismo
economico, 364, 365, 394
in Durkheim, 299
Devianza, 332
Dialettica
in Hegel, 91
in Marx, 91, 92, 94, 97
Dialettica della natura (Engels), 75, 619
Dialettica della razionalizzazione (Habermas), 406, 649
Dialettica dell'illuminismo (Horkheimer-Adorno), 395, 648
Dialettica negativa (Adorno), 393, 648
Differentiation of Society, The (Luhmann), 350, 644
Differenziazione, 39, 46, 71, 347, 350
centro-periferia, 350
funzionale, 350, 351
per stratificazione, 350
segmentaria, 350
teorie della, 44
Differenziazione sociale, La (Simmel), 242, 266, 274, 350, 635
Dilemma del prigioniero, 544, 545, 662
Dinamica della burocrazia, La (Blau), 581, 664
Dinamica sociale, 11, 15, 92
Diritti civili, ruolo dei, 371
Diritto razionale, 179
Discorso filosofico della modernità, Il (Habermas), 407
Discorso sullo spirito positivo (Comte), 5, 28, 29, 607, 612
Dispotismo, 82, 385, 386
Distinzione, principio della, 464
Distinzione. Critica sociale del gusto, la (Bourdieu), 425, 651, 652
Distruzione della ragione, La (Lukács), 274, 627, 633, 635
Divisione del lavoro, *vedi*, Lavoro, divisione del
Divisione del lavoro sociale, La (Durkheim), 43, 111, 117, 146, 149, 264, 273, 614, 621, 634
Documento, definizione, 480
Doing Ethnography (Gobo), 522, 654, 655, 658, 659, 661
Dominio maschile, Il (Bourdieu), 428, 652

Dominio, 430
globale, 604
Dottrina della sorte, 334
DRIA, modello, 466, 479, 574, 655
Dualismo
in Durkheim, 251
in Simmel, 250, 251, 273
sacro-profano, 138, 142, 143
Dubbio, 399

Economia e società (Weber), 160, 164, 623, 624, 626, 627
Economy and Society (Parsons - Smelser), 287, 637
Educazione (Durkheim), 111
Effervescenza collettiva, 139, 143, 323, 641
Effetti perversi, 545
Effetto di reciprocità, 243
Ego *vs* collettività, 293
Egoismo e altruismo, 137
Élite del potere, La (Mills), 402, 649
Élites
circolazione delle, 221, 224, 234, 404
decadenza delle, 222-224
teoria delle, XIV, 219, 225, 227, 285
Emissione, 353
Emigrazione interna, 548
Enunciati
constativi, 411
performativi, 410, 411
Epoché, 492, 493, 495, 496, 540
Equality of Educational Opportunity (Coleman), 547, 662
Equilibrio
di sistema, 42, 44
in Pareto, 225, 229-231
sociale, 286
Équipe, 455, 456
Equivalente/i funzionale/i, 319, 327
Esclusione, 254, 272
Esplorazione, 446, 447
Espressività, 451
Essay in Sociological Theory Pure and Applied (Parsons), 287, 638
Essays in the Theory of Society (Dahrendorf), 366, 646
Essere blasé, 263, 265
Esteriorizzazione (Berger-Luckmann), 506, 514
Eterogenesi dei fini, 247, 633
Etica dei principi, 170
Etica del discorso (Habermas), 407, 412, 650
Etica protestante e lo spirito del capitalismo, L' (Weber), 178, 180, 200, 262, 285, 626, 627
Etnocentrismo, 306, 308
Etnografi
eticisti, 459
utilitaristi, 459
Etnografia partecipativa, 459
Etnometodologia, 252, 311, 491, 518-521, 524, 525, 528, 531, 532, 534, 540, 541, 659, 661
e maschilismo, 527
Etnometologia (Dal Lago-Giglioli), 519, 634, 659
Evoluzione
legge dell', 38, 42, 51, 71
per Comte, 10, 15
per Spencer, 41, 52, 56
sociale, 40, 41, 44, 637
Exchange and Power in Social Life (Blau), 584, 595, 664
Exchange Theory, Part I: A Psycological Basis for Social Exchange (Emerson), 596, 664
Exchange Theory, Part II: Exchange Relations and Networks (Emerson), 596

Facciata, 454-456
Falansterio, 33
Famiglia
in Comte, 14
in Merton, 337
teoria sociologica della, 13
Famiglia e socializzazione (Parsons-Bales), 287, 296, 300, 302, 313, 637, 639, 640, 642
Family, Socialization and Interaction Process (Parsons-Bales), 287, 637
Fascismo (Pareto), XIV, 231-237
Fatti sociali, 111
Teoria dei, 111-113, 117, 442, 514
Fattori
inorganici, 39
organici, 39
Fauna, 39, 41, 59
Fedeltà, principio della, 465

Fenomenologia, 345, 422, 491-493, 495
Fenomenologia del mondo sociale, La (Schütz), 495
Feticismo della merce, 86
Filosofia della prassi, 363
Filosofia del denaro (Simmel), 242, 260, 632-634
Fisica sociale, 6
Flora, 39, 41, 59
Follia (Comte), 26, 30
Fondamenti di teoria sociale (Coleman), 547, 662, 663
Forma vs vitalità, 244
Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia (Simmel), 242, 244, 248, 271, 273, 632-635
Forme elementari del comportamento sociale (Homans), 576, 579, 664
Forme elementari della vita religiosa, Le (Durkheim), 111, 139, 140, 143, 273, 484, 543, 622, 658
Forza
  della verità, 399
  e violenza, 229
  ruolo della, 227, 298
Forze produttive, 76-83, 92-94, 97
Fotografia, La. Usi e funzioni sociali di un'arte media (Bourdieu), 427, 652
Frame
  allineamento dei, 482, 483
  amplificazione del, 483
  analysis, 481
  collegamento dei, 483
  estensione del, 483
  funzioni del, 482
  trasformazione del, 483
Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation (Snow, Burke Rochford, Worden, Benford), 482, 656, 657
Frame Analysis (Goffman), 433, 481, 482, 656, 657
Framing
  diagnostico, 483
  motivazionale, 483
  prognostico, 483
Framing Processes and Social Movements (Benford-Snow), 483, 656, 657
Fuga dalla libertà (Fromm), 393, 400, 648
Funzionalismo, XIII, 238, 279-281, 283, 300, 309, 310, 316, 321, 372, 379, 623, 636
  assoluto, 279, 280
  per Merton, 314, 315, 642
  strutturale, 356
  tre articoli di fede del, 316, 319
  universale, postulato del, 317-321
Funzione
  in Boudon, 617
  in Spencer, 42, 43, 45, 47, 61
Funzioni
  aggregative religiose, 323
  latenti, 322-327, 329, 330
  manifeste, 323-325, 330
Funzioni del conflitto sociale, Le (Coser), 270, 380, 647

Gaia scienza, La (Nietzsche), 169, 532, 625
Genesi del capitalismo e le origini della modernità, La (Pellicani), 201, 627, 629
Gerarchia familiare, 13
Gioco
  organizzato, 438-440
  semplice, 438
Giudizi
  di fatto, 140, 157, 159
  di valore, 157, 159, 167
  di possibilità oggettiva, 173, 174, 625
Governo, 14
Gnosi rivoluzionaria, 104
Grande Essere, 24, 25, 32
Gruppi di potere, ruolo dei, 310
Gruppi/o primari/o, 324, 382, 434, 503
Guerra
  di movimento, 360-362, 364, 365
  di posizione, 360, 361, 363, 364, 645
Gusto culturale, 425

Habitus, 419-423, 425
Homo Academicus (Bourdieu), 427, 652
Homo duplex, 141
Human Group, The (Homans), 576, 664
Human Nature and the Social Order (Cooley), 434, 435, 652

Idealtipo (o tipo ideale), 184-186
Identità sociale
  disintegrazione dell', 466, 467

ricostruzione dell', 466, 467
Ideologia, 90, 91
in Lukács, 365
in Marx, 90
tecnocratica, 414, 415
Ideologia tedesca, L' (Marx-Engels), 78, 87, 101, 527, 619, 620
Idiotismo trascendente, 12
Imitazione, 438
Immaginazione, 15, 16, 18, 121, 122, 608
monopolio dell', 337
simpatetica, 155
Immaginazione sociologica (Mills), 404, 623, 649
Immagini originali, 443
Imperativi (o requisiti) funzionali, 299-302
Impression management (o management delle impressioni), 456
Imputazione causale, 168, 172-174, 177, 184, 185, 193
In-group/s, 339-341
Incapsulamento
ideologico, 569
sociale, 27, 28
Indicalità, 519, 535, 538-540, 661
Indipendenza fondata sui principi, 397
Indirizzo del Comitato della lega [comunista] del marzo 1950 (Marx), 101, 620
Indispensabilità, postulato dell', 319, 320
Individualismo, 21, 22
egoistico, 127
metodologico, 64-67, 70, 182, 423, 560, 566, 617
in Boudon, 67, 70, 423
in Spencer, 64-66
in Weber, 182
religioso, 124, 125
Individuazione di leggi e regolarità, 283
Individuo
centralità dell', 156
in Coleman, 552
Industria
culturale, 395, 401, 404
meccanizzazione dell', 97, 99
Inevitabilità, 337
Informazione, 343, 353, 354, 356
Ingegneria sociale, 329, 330
Innovazione, 331, 338
Integrazione sociale, 296, 520
Intellettuale organico, 362, 363
Intellettualismo, 261, 263, 265
Intenzionalità, 506, 544
Interazioni
formali, 461, 462
informali, 461, 462
Interazionismo simbolico, XIII, 252, 284, 422, 433, 435, 436, 442-446, 458, 535, 540, 541, 653
metodologia dell', 445, 446
Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo (Blumer), 442, 445, 653-655
Interdisciplinarietà, 288, 289
Interesse (Pareto), 214, 215
Interessi
latenti, 373, 374
manifesti, 373-376
Interiorizzazione (Berger-Luckmann), 506, 514
Interpretazione dell'azione umana da parte del senso commune e della scienza, L' (Schütz), 496, 657
Interpretazione
metodo documentario d', 529, 660
soggettiva, postulato dell', 497
Intersoggettività, 497
Intervista
a osservatori privilegiati, 479
casuale, 462
clinica, 479
di gruppo (o focus group), 479
non direttiva, 479
per mezzo del commento, 462
qualitativa, 476
semi-strutturata, 476-478
strutturata, 476
Introduzione alle scienze dello spirito (Dilthey), 165, 624
Intuizione della vita (Simmel), 246, 275, 632, 633
«Io», 440, 441, 447, 448
Ipotesi dello sviluppo, L' (Spencer), 44, 614
Isolazionismo, 603
Ispezione, 446, 447
Isteresi, 250, 419, 422, 529
Istinto alla socialità (o socialità), 11, 25
Istituzionalizzazione, 304
Istituzione totale, 475

Kula, 281, 282, 636

Language and Social Reality (Weider), 537, 661
Lavoro
differenziazione del, 367, 369, 373
divisione del, 14, 71, 77, 79, 80, 117, 120, 122, 268-270, 283, 383, 385, 387, 512
e spiegazione della frequenza dei suicidi, 119
in Durkheim, 43, 44, 111, 117-121, 123, 145, 149, 621, 623
in Marx, 78, 87, 102
in Smith, 118
in Spencer, 618
libero, 179
necessario, 85, 97
soverchio, 85, 85
specializzazione del,
Legittimazione, 513, 514
Libertà di mercato, 179
Linguaggio, 307, 308, 437, 508, 515
in Berger - Luckmann, 507
in Spencer, 69, 70
Livelli/o di analisi, 570
macro, 570, 571
meso, 571
micro, 571
Logica della situazione, 68, 161, 618
Lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato, La (Marcuse), 393
Lotte di classe in Francia, Le (Marx), 94, 620
Lukács vs Simmel, 274

Macchina politica, 322-330
Male dell'infinito, 136
Man and Society (Blumer), 433, 652
Manifesto della microsociologia, 252
Manifesto del partito comunista (Marx-Engels), 81, 94, 96, 99, 101, 103, 104, 177, 196, 197, 610, 620
Manoscritti economico-filosofici (Marx), 76, 94, 95, 620
Manuale di economia politica (Pareto), 206, 230, 627-630
Marx e Freud (Fromm), 401, 648
Marx vs Durkheim, 151
Marx vs Weber, 186
Marxista, teoria, 79, 364, 370
Materialismo storico, XIV, XV, 23, 75-79, 81, 91, 93, 94, 103, 104, 196, 218, 220, 363
critica al, 196, 197
«Me», 440, 441, 447, 448
Meccanismi generativi, 543
Meccanismo di azione e retroazione, 45
Mediatore culturale, 460, 479
Memorie (Soleri), 232, 630
Mente, sé e società (Mead), 436, 442, 653
Mercato, anarchia del, 98, 194
Metodo
della sperimentazione indiretta, 146
delle approssimazioni successive, 218, 219
delle variazioni concomitanti, 144, 146, 149, 623
del sospetto, 105
logico-sperimentale, 217
positivista, 608
sociologico, regole del, 113
Metodo e compito di una psicologia sociale analitica (Fromm), 393
Metropoli, 260-263
aspetti positivi della, 266
logica antivitale della, 264
per Simmel, 264-267
Metropoli e la vita dello spirito, La (Simmel), 264, 269
Micro-fondazione, 561, 566, 663
Micro-riduzione, 566, 663
Microsociologia, 253
in Simmel, 484, 634
Militanti, chiusura dei, 569
Miseria della filosofia (Marx), 81, 619
Mito virtuista e la letteratura immorale, Il (Pareto), 210, 211, 237, 628, 629
Mobilità sociale, 370, 371, 373
Moda
circolo della, 255
e classi sociali, 257
gioco della, 255, 425
Moda, La (Simmel), 254, 633-635
Mondo vitale, 408, 412, 413, 492, 495
colonizzazione del, 407, 408, 415, 419
Mondo come volontà e rappresentazione, Il (Schopenhauer), 243, 632
Moneta (Spencer), 65, 69, 70
Monoteismo, 16, 18, 20, 21

Morale
collettiva, 115
normale, 116
Mutamento storico, teoria del, 92, 98
Mutua dipendenza dei fenomeni, legge della, 231
Mutuo appoggio, 62-64
Mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione, Il (Kropotkin), 62, 617

Natura umana, 11, 15, 250, 251, 272, 342, 400, 510, 638
Nazionalismo (Weber), 197
Neutralità oggettiva, 261
Non-burocrati, 370
Norme, 305
interiorizzazione delle, 115, 296, 540
Nuova classe media, 370
Nuovo mondo amoroso, Il (Fourier), 33, 613

Oggettivazione, 87, 95, 96, 506, 514-518
del carisma, 190
del conflitto, 388, 389
in Berger - Luckmann, 506, 514
delle istituzioni, 512
Oggettivismo, 291, 422, 423, 505, 507
Oggettività (Weber), 170, 171, 173, 182
«Oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, L' (Weber), 159, 624-627
Olismo
di Comte, 68
individualistico, 566
On the Run (Alice Goffman), 449, 655
Opening the members up, 563
Opuscoli di filosofia sociale (Comte), 9, 11, 607-609, 612
Organismo sociale, L' (Spencer), 38, 65, 618
Originalità, ruolo dell', 114
Origine della specie, L' (Darwin),
Origini culturali del Terzo Reich, Le (Mosse), 48, 615
Osservazione
partecipante, 280, 294, 429, 435, 442, 445, 449, 457-460, 463, 480, 539, 653
rispetto per l', 283
Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa (Habermas), 408, 650
Out-group/s, 339, 341

Paradigma weberiano dell'azione, 67
Particolarismo vs universalismo, 293
Partito (Weber), 195, 196
Per la critica della filosofia del diritto di Hegel (Marx), 90, 620
Per la critica dell'economia politica (Marx), 84, 619
Perlocuzione, 410-412, 414, 650
Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo? (Sombart), 68, 618
Perdita del feedback negativo, 26
Personalità autoritaria, La (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford), 395, 397, 648
Plus-lavoro, 85, 86, 106
Plus-valore, 84-86, 94, 96, 98, 104
assoluto, 97
relativo, 97
Policontesturale, 351
Politeismo, 16-21, 23
dei valori, 168-170
Politicizzazione della teoria sociologica, XIV, XV, 416
Positivismo, 5, 7-9, 22, 32-34, 155, 169, 264, 291, 292, 313, 394, 417, 494, 611, 613
tipi di, 32
Potenza (*Macht*), 186
Potere (*Herrschaft*), 186
burocratico, 186, 189, 191
carismatico, 187, 189
in Dahrendorf, 366
in Foucault, 402
in Mills, 402
in Parsons, 366
per la Scuola di Francoforte, 401
razionale-legale, 186
teoria del, 580, 591
tradizionale, 189
Power-Dependence Relations (Emerson), 596, 664
Prassi, 92, 364
filosofia della, 363
Pretese di validità, 408, 409
Preludi. Saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia (Windelband), 166, 624
Prenozioni, 113, 114
Previsione razionale, 5
Principe, Il (Machiavelli), 225, 595
Principi del comportamento animale, I (Dugatkin), 63

Principi di biologia (Spencer), 44, 45
Principi di psicologia (James), 442, 653
Principi di psicologia, I (Spencer), 37
Principi di scienza nuova (Vico), 66, 617
Principi di sociologia (Spencer), 37
Principia (Newton), 203
Privazione
aspirazionale, 549, 550
decrementale, 549, 550
progressiva, 549, 551
relativa, 315, 549, 551, 563, 595, 596, 664
Problema della rilevanza, Il (Schütz), 495, 657
Problemi della filosofia della storia, I (Simmel), 274, 635
Processo di astrazione, 174
Produzione
modo di, 81, 102
asiatico, 81-83
capitalistico, 83, 93, 96, 98, 106
feudale, 81, 83, 93, 106
Profano, 138, 142, 143, 147, 148
Profezia che si autoadempie, La (Merton), 338
Progresso: sua legge e sua causa (Spencer), 39, 614
Progresso
della ragione, 226
per Comte, 9, 10, 15-19, 23, 32, 48, 56, 57
per Marx, 23
per Spencer, 39, 48, 55, 59
Proletariato, dittatura del, 92, 99-102, 104
Proliferazione nucleare, 603
Proprietà privata, abolizione, 102, 190
Proscenio (front stage), 454, 455
Proselitismo, reazione al, 157, 158
Psicologia sociale comportamentista, 436

Quaderni del carcere (Gramsci), 360, 363-365
Questa non è un'autobiografia (Bourdieu), 419, 651, 652

Radicalizzazione
le tre «N» della, 574, 575
processo di, 574
Ragione soggettiva, 22
Ragioni per dissentire dalla filosofia di Mister Comte (Spencer), 48
Rapporti
di produzione, 78, 79, 81, 92-94, 96, 97, 220, 222
faccia a faccia, 503, 504
stretti, 503
Rappresentazione (Simmel), 257
Razionalismo vs tradizionalismo, 179
Razionalità, 545
tipi di, 191, 193, 628
Realtà (Berger-Luckmann), 505, 506
Realtà come costruzione sociale, La (Berger-Luckmann), 505, 514, 518, 658
Realismo
difensivo, 599
offensivo, XIV, 543, 598-602, 605
Realizzazione
in Habermas, 417
vs attribuzione, 293
Reclutamento strutturale, 375
Reciprocità, 586, 587
Reduce, Il (Schütz), 502, 504
Reflection, 344
Reflexivity, 344
Regole del gioco, Le (Ramello), 480, 656
Regole dell'arte, Le (Bourdieu), 420, 424, 651, 652
Regole del metodo sociologico, Le (Durkheim), 111, 112, 144, 621-623
Reificazione, 364, 517, 518
Relazioni
affettive, 261, 262
consce, 435
inconsce, 435
informali, indice dell'entità delle, 583
intellettuali, 262
internazionali, proposizioni fondamentali sulle, 597
Relazioni in pubblico (Goffman), 456, 654
Religione
come disciplina, 141
critica della, 90, 321
e filosofia, 125
in Comte, 613
in Durkheim, 138
in Marx, 321
in Merton, 321
in Pareto, 209
positiva, 8, 30, 32

dell'umanità, 9, 24-26, 30, 613, 615
Rendimenti decrescenti, legge dei, 284, 585, 588
Residui, 207-209, 211, 224
Retroscena, 454, 456, 460
Ribellione, 336, 338
Ricerca qualitativa, 433, 449, 458, 476-478, 480
Ricompense, classificazione delle, 587
Riduzionismo, 303, 356
Riflessione (*reflection*), 344
Riflessività, 344
endogena, 536, 537
in Garfinkel, 536
in Mead e Bourdieu, 535
referenziale, 537
Riforma
intellettuale, 7, 8, 10
protestante, 106, 201, 229
Rinuncia, 335, 338
Riproduzione, La. Per una teoria dei sistemi di insegnamento (Passeron), 425, 426, 652
Riproduzione dell'ordine sociale,
Rischio, 345, 346
Risentimento, 336, 338, 428
Riti, 143
Ritualismo, 334, 335
Rivoluzione e controrivoluzione in Germania (Marx-Engels), 94, 620
Rivoluzione
concezione elitista della, 96
francese, 7, 8, 167, 216, 551, 554, 555, 557
proletaria, 99
teoria della, 102, 285, 549, 552, 559
Rivoluzione della speranza, La (Fromm), 400, 645
Rivoluzioni, studio delle, 547
Rottura, esperimento di, 522, 523, 531
Routine, 654
familiare, 502, 523
Ruoli/o, 305, 380

Sacro, 140, 142, 143, 168
Saggi sociologici (Schütz), 495, 498, 657
Sanzioni, 298, 621
Scala del pregiudizio etnico, 396
Scambio
equo, 586, 591
sociale, 589, 593, 594
Schema AETR, 142, 143, 145
Schiavitù
coloniale, 24
elogio della, 79
generale, 82
rifiuto della, 24
Scienza (Weber), 159
Scienza come professione, La (Weber), 158, 624, 627
Scienze
della natura, 165, 166
dello spirito, 165, 166
Scioglimento dell'organizzazione, 570
«Sé», 437, 440, 449
formazione del, 436, 438
riflesso, 434
specchio, 434
Segmentazione, 303, 304, 350
Segreti (Goffman), 456, 463
Selezione, 345-347, 353
Senso comune, 362, 495, 645
in Gramsci, 421, 426
Sentimentalità, 261
Shadowing, 480
Sicurezza, dilemma della, 543, 597, 598, 600
Significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche, Il (Weber), 199, 625
Significato e fine della storia (Löwith), 103, 620
Significazione, 508
Sindrome del ritualista, 333, 334
Sistema,
centralità del concetto di, 288
culturale, 304, 305
di istruzione, 20
equilibrio o equilibramento di, 42, 44, 46, 47
in Habermas, 414
in Luhmann, 345
sociale, 286, 289, 292, 297, 304, 305, 352
autoreferenzialità del, 343, 344, 348
contingenza del, 343, 344, 348
definizione, 297
Sistema di filosofia sintetica (Spencer), 37
Sistema di logica raziocinativa e induttiva (Mill), 165, 623, 624
Sistema di politica positiva (Comte), 9, 23, 24, 26, 28

Sistema politico e struttura sociale (Parsons), 287, 637
Sistema sociale, Il (Parsons), 287, 288, 292, 294, 295, 300, 305, 312, 638, 639, 641
Sistemi
flessibili, 384, 389
rigidi, 384, 389
Sistemi di società (Parsons), 287-289, 309, 637, 638, 640, 641
Sistemi socialisti, I (Pareto), 211, 216, 219, 627-630
Situazione
in Merton, 451
in Thomas, 481
Social Capital in the Creation of Human Capital (Coleman), 599, 663
Social Organization (Cooley), 434, 652
Social Space and Symbolic Power (Bourdieu), 419, 421, 426, 651, 652
Social Statics (Spencer), 44, 51, 54-57, 615-618
Social Structure and Personality (Parsons), 287
Social Systems (Luhmann), 342, 347, 643
Socializzazione, 295-300, 304, 337, 634
primaria, 515
secondaria, 515, 516
Sociazione, 242, 244
Società
capitalista, 285, 367, 372
civile, 361
comunista, 99-101, 103
del tardo-capitalismo, 415
familiare, 124, 126
influenza della, 133
industriale, 48, 255, 367, 368, 373, 405, 406, 615, 646,
membro della, 534
militare, 48, 124, 615
per Habermas, 407, 413
per Homans, 579
politica, 124, 361
postulato dell'unità funzionale della, 316, 317, 319
religiosa, 124, 126
scientifico-industriale, 9, 10, 32
segmentaria, 119
socialista, 99
tecnologica, 393, 405, 406
teologico-militare, 9, 10
teoria organica della, 43
vs individuo, 147
Società e dittatura (Parsons), 287, 288, 638, 641
Società dei giusti, La (Pellicani), 104, 620
Socievolezza, 246, 248-250, 633
Sociocrazia, 23, 31, 611
Sociologia
analitica, 567
cognitiva, 519
comprendente, 155-157, 160-162, 185, 194, 204, 472, 295, 624
del conflitto, 270, 271, 419, 592
della coscienza, 508
fenomenologica, 505
formale in Simmel, 250, 251, 253
per Weber, 157
statica, 11, 14, 15
Sociologia (Simmel), 242, 244, 251, 632-635
Sociologia del partito politico nella democrazia moderna, La (Michels), 247, 633
Sociologia delle emozioni, 664
Sociologia fenomenologica, 345, 491, 492, 498, 505, 650
Sociologie totali, 314
Sociologo paretiano, 204
Sofferenze dell'inventore, Le (Balzac), 400
Soggettività, 544, 545, 597
Solidarietà
meccanica, 117, 118, 146, 295
organica, 117, 118, 145, 146, 295
Sopravvivenza del più adatto, 44
Sorvegliare e punire (Foucault), 402, 649
Sostituti funzionali, 319
Sottomissione all'autorità, 397
Sottrazione della causazione adeguata, 170-172, 182
Sources of Military Doctrine, The (Posen), 599, 665
Sovrastruttura, 88, 89, 361
Specificazione, 303, 304
Specificità vs diffusione, 293
Spiegazione
causale, 144, 145, 165, 167, 309
tipi di, 164
funzionale, 144, 145
Squilibrio motivazionale, 572, 573
Stadi o stati, legge dei tre, 15, 23

Stadio
metafisico, 15, 21, 22, 610
positivo,16, 23
teologico, 15, 16, 22
Statica sociale, 11, 13, 14, 48, 610
Stato e anarchia (Bakunin), 100, 620
Stato psichico, 213-216
Stato (Gramsci), 360
Stigma. L'identità negativa (Goffman), 459, 655
Storia
legame con la sociologia, 6
per Marx, 219
per Pareto, 219, 225
per Weber, 195
segmentata, 119
Storia della follia nell'età classica (Foucault), 402, 649
Storia della sessualità (Foucault), 402, 649
Storia e coscienza di classe (Lukács), 364, 365, 620, 645
Straniero, Lo (Schütz), 499, 500
Stratificazione sociale, teoria della, 220
Struttura, 42, 81, 88
di personalità, 413
in Parsons, 305
sociale, 42, 43
carismatica, 188, 189
Struttura dell'azione sociale, La (Parsons), 284, 285, 287-291
Struttural-funzionalismo, 279, 314, 316, 356, 455, 530, 636
Strutturalismo vs costruttivismo, 422
Studies in Etnomethodology (Garfinkel), 520, 527, 538, 541, 641, 660, 661
Subalterno, 363
Subordinazione
dei sessi, 13
delle età, 13
Successione carismatica, modalità di, 190
Suicidio/i, 123
altruistico, 124, 127-130, 133, 137, 149
obbligatorio, 128, 130, 135
anomico, 124, 130, 132-134, 136, 137, 148
collerico, 134, 136
critiche alla ricerca del, 148
e società familiare, 126
egoistico, 124-127, 133-137, 148
epicureo, 134, 135
eroico, 128, 130
facoltativo, 128, 130
fatalista, 134
malinconico, 134
misti, 137
Suicidio, Il. L'educazione morale (Durkheim), 111, 148, 622, 623
Sull'amore (Simmel), 248, 632, 633
Superficie, 39, 40, 59

Tappe del pensiero sociologico (Aron), 235, 607, 608, 613, 624, 626, 631
Tatto, 249, 250
Tearoom Trade (Humphreys), 460, 655
Tecnica razionale, 179
Tecniche
difensive, 453
protettive (o tatto), 453
Teoria
critica della società, 359, 392, 404
dei gruppi di riferimento, 315
dei sistemi, XV, 280, 287, 342-345, 347, 354-357, 413, 535
del conflitto, XIII, 284, 359, 367, 380, 654
della classe agiata, 325, 326
della colonizzazione del mondo vitale, 407
della conoscenza, 211, 213
della devianza, 330
della frustrazione, 547, 549, 551, 562
della possibilità oggettiva, 173
della privazione relativa, 315, 549, 551, 595, 596
della richiesta di significato, 572, 574, 575
della scelta razionale, XIII, 185, 238, 543-547, 551, 575, 579, 597, 604, 663
delle emozioni, 576
dell'egemonia culturale, 360, 361, 363
dell'organizzazione industriale, 369
dello scambio, 252, 284, 576, 584, 588, 589, 596
dello squilibrio motivazionale, 572
dello Stato imperialista delle multinazionali (SIM), 285
del punto di vista, 527
freudiana, integrazione della, 295

microsociologica, 477, 484
Teoria dei quattro movimenti (Fourier), 33, 613
Teoria della classe agiata, La (Veblen), 325, 642
Teoria dell'agire comunicativo (Habermas), 393, 394, 407, 416, 441, 530, 647, 648, 650, 651, 653, 657, 660
Teoria e struttura sociale (Merton), 314, 321, 333, 638, 642
Teoria scientifica della cultura (Malinowski), 280, 636
Teoria sociologica e società moderna (Parsons), 287, 288, 297, 637-641
Teorie
della frustrazione, 551, 552, 554
del potere, 552, 554
di medio raggio, 279, 314-316
Testing out, 463, 655
Terrorismo, meccanismi del, 567
Three Pillars of Radicalization, The (Kuglanski), 572, 663, 664
Tipificazione, 596, 504, 506, 508, 509
Totem, 140-143
Toward a General Theory of Action (Parsons-Shils), 287, 288, 293, 297, 298, 311, 312, 637-640, 644, 664
Tragedia delle grandi potenze, La (Mearsheimer), 597, 599, 600, 605, 665
Trasferimento dell'aggressività, 337
Trasformazione della democrazia (Pareto), 215, 216, 226, 237, 628, 629, 631
Trattato di sociologia generale (Pareto), 203, 205, 208, 212, 214, 215, 218, 219, 221, 225, 226, 238, 616, 628-631
Triade, 271, 272
Triangolo di Pareto, 212

Umanesimo, 399
Unanimità, 455
Undercover Jihadi (Shaikh), 467, 656
Unità del metodo scientifico, 6, 165
Universali evolutivi, 306-308, 641
Universali evolutivi della società (Parsons), 287, 306
Uomo
colto, 270
comune, 91, 163, 174, 183, 193, 211, 319, 322, 345, 397, 400, 447, 492, 495-500, 505, 507, 509, 521, 530, 532, 552, 553
tipizzazione dell', 495
conflittuale, 529
consensuale, 529
duplice, 141
in Horkheimer e Adorno, 395
in Marx, 204
in Pareto, 204
Uomo a una dimensione, L' (Marcuse), 393, 404, 405, 649
Uomo contro lo Stato, L' (Spencer), 48, 51, 54, 56, 615-617
Utilità
marginale, 576-579, 586
sociologica, misurazione dell', 215
teoria della, 577, 597, 664
totale, 577-579

Valore della disobbedienza, 398, 399
Valori
culturali (Parsons), 285, 288
nella teoria economica, 290
riferimento ai, 159, 289
Variabili strutturali, 292
schema delle, 288, 292, 294, 295, 530, 532, 552, 553, 639
Variazioni concomitanti, 145
metodo delle, 144, 146, 149, 623
Verso una teoria generale dell'azione (Parsons-Shils), 287, 288
Vilfredo Pareto e il fascismo (Montini), 236, 631
Violenza
simbolica, 419, 422, 426, 430
vigliacca, 477
Vita (Simmel), 242
Vita quotidiana come rappresentazione, La (Goffman), 450, 451, 454, 643, 654
Volenterosi carnefici di Hitler, I (Goldhagen), 397, 648
Volontà vitale, 242, 243
Volontarismo, 291, 299, 639

Why Men Rebel (Gurr), 549, 595, 662, 664
Why Iran Should Get the Bomb (Waltz), 603, 665
Why the Ukraine Crisis is the West's Fault (Mearsheimer), 601, 665
Working Papers in the Theory of Action (Bales, Parsons, Shils), 287, 300, 637, 639, 640

Indice dei nomi

Abbagnano, Nicola, 31, 32, 37, 85, 613, 614, 619, 633
Abdulazeez, Mohammad Youssuf, 467
Abramo, 104
Accarino, Bruno, 635
Acevedo, Gabriel A., 622
Addario, Nicolò, 644
Adorno, Theodor W., 359, 392, 393, 395-398, 401, 404, 406, 407, 648, 649
Agazzi, Emilio, 649, 650
Agnoli, Maria Stella, 625
Agustoni, Alfredo, 665
Airoldi Namer, Fulvia, 622
al-Assad, Bashar, 602
al-Baghdadi, 516
Alberoni, Francesco, 478, 656
Albert, Mathias, 643
Albert, Michel, 649
Albright, Madaleine, 604
Aleo, Salvatore, 625
Alessandro II, 38
Alexander, Jeffrey, 284, 313, 423, 640-642, 652
Alferj, Pasquale, 632, 633
Alighieri, Dante, 612
Allison, Graham, 599, 665
Amerio, Paolo, 654
Anderson, Benedict, 123, 468, 621, 656, 665
Anderson, C. Arnold, 639
Anderson, Leon, 654, 655
Anderson, Nels, 436, 653
Andreski, Stanilslav, 614, 616
Antinolfi, Gabriella, 633
Antiseri, Dario, 147, 611, 618, 623, 624
Applebaum, Anne, 619
Aquarone, Alberto, 232, 630
Aquino, Corazon, 548
Archimede, 612
Ardigò, Roberto, 34, 38, 613
Aristotele, 612
Arminen, Ilkka, 661
Aron, Raymond, XIV, 6, 9, 31, 177, 235, 607, 608, 613, 624, 626, 631
Art, Robert J., 603, 665
Ashmore, Malcolm, 535, 660
Atkinson, Paul 458, 655
Atta, Mohamed 574
Audoin-Rouzeau, Stéphane, 624
Austin, John L., 406, 410-412, 431, 650
Avineri, Shlomo, 619
Axelos, Kostas, 619

Bacone, Francesco, 472
Baecker, Dirk, 643
Baert, Patrick, XIV, XV, 540, 607, 654, 660-662
Bagnasco, Arnaldo, 663
Bakraoui, fratelli, 575
Bakunin, Michail A., 100, 102, 620
Baldwin, Alfred, 641
Baldwin Spencer, Walter, 138, 622
Bales, Robert F., 287, 296, 300, 637, 639-642
Balzac, Honoré, 400
Banfi, Antonio, 624, 632, 633

Banfield, Edward, 433, 466, 472, 473, 475, 476, 480, 489, 522, 656
Bar-Hillel, Yehoshua, 538, 539, 661
Baraldi, Claudio, 343, 351, 643
Barbagli, Marzio, 148, 149, 623
Barbera, Filippo, 663
Barbieri, Giovanni, 630, 631
Barrotta, Pierluigi, 611
Bates, Thomas R., 363, 644, 645
Bateson, Gregory, 640
Battistelli, Fabrizio, 661
Baum, Rainer C., 643
Baumgart, Winfried, 613
Baxter, Hugh, 413, 650
Baxter, Richard, 181
Beahr, Peter, 624
Bechelloni, Giovanni, 651
Becker, Annette, 624
Becker, Howard S., 436, 653, 659
Bedeschi, Giuseppe, 619, 620, 635, 645, 648
Beetham, David, 198, 627
Bélanger, Jocelyn J., 572, 575, 663, 664
Bellah, Robert, 284
Bellamy, R., 618
Bendix, Reinhard, 626
Benford, Robert D., 481, 483, 656, 657
Benjamin, Walter, 393
Bentham, Jeremy, 33
Benyettou, Farid, 468
Beonio-Brocchieri, Vittorio, 608
Berger, Bennett M., 481, 491, 500, 505-515, 517, 518, 542, 656
Berger, Peter L., 658
Bergson, Henri, 254, 634
Berkowitz, Leonard, 654
Berlin, Isaiah, 619, 620
Bernard, Chester 387, 647
Bertolini, Sonia, 663
Bettanini, Antonio, 657
Bianco, M.L., 663
Bichat, Marie François-Xavier, 612
Biemel, Walter, 657
Bierce, Ambrose, 332
Bismarck, Otto, 32, 150, 171, 173, 174, 192
Black, Max, 641
Blau, Peter, 543, 579, 581-596, 606, 664, 665
Blau, Reva, 664
Blee, Kathleen M., 463, 656
Blinder, Alan, 656
Block, Joseph, 88
Bloom, Mia, 663
Blumer, Herbert, XIV, 433, 435, 442-447, 458, 460, 479, 480, 489, 652-655
Bobbio, Norberto, 102, 226, 620, 630
Boden, Deirdre, 519, 659
Boehm, Ulrich, 343, 353-355, 643, 644
Bonaparte, Luigi Napoleone, 28, 30, 234, 612, 613
Bonaparte, Napoleone, 174
Bonetti, Paolo, 630
Bonomi, Andrea, 661
Boriani, Francesco, 611
Bortolini, Matteo, 637
Boudon, Raymond, 59, 67, 69, 73, 205, 423, 545, 566, 576, 609, 615, 617, 618, 623, 624, 628, 652
Bouglé, Célestin, 632
Boumeddiene, Hayat, 468
Bourdieu, Pierre, XIV, 7, 223, 250, 360, 362, 401, 419-431, 651-653
Bourget, Paul, 424
Bourricaud, François, 59, 313, 615, 617, 624, 641
Bousquet, Georges-Henri, 235, 631
Bravo, Giangiacomo, 663
Breed, Warren, 622
Brentano, Franz, 492
Bresci, Gaetano, 237
Bridgman, Todd, 612
Brinton, Crane, 286, 637
Brisbane, Albert, 33, 613
Brisbane, Redelia, 613
Brown, Kenneth G., 612
Brown, Mark B., 611
Bruno, Antonio, 627
Bryman, Alan, 661
Bunge, Mario, 663
Buonarroti, Michelangelo, 251, 259, 273
Burges, Ernest W., 436
Burke, Edmund, 8, 608, 656, 657
Bush, George W., 602, 604
Busino, Giovanni, 238, 628, 630, 631
Buss, Andreas, 625

Buttny, Richard, 660
Buxton, William, 639

Cadorna, Luigi, 645
Caiani, Manuela, 664
Calhoum, Craig, 638
Calloni, Marina, 647, 648
Calvino, 180
Calvino, Italo, 613
Campelli, Enzo, 624, 625, 658
Canfora, Luciano, 645
Cantimori, Delio, 619, 621
Cantoni, Remo, 622
Cardano, Mario, 458, 460, 623, 654, 655
Carlo I Stuart, 181, 200
Carlo Magno, 612
Carneiro, Robert L., 44-46, 60, 61, 614-617
Carr, Edward H., 66, 617
Carroll, William K., 660
Cartesio, 612
Caruso, Paolo, 613
Cassina, Cristina, 611, 613
Cattaneo, Carlo, 33
Cavalli, Alessandro, 625, 626, 632, 633
Cavalli, Luciano, 188, 626, 629
Cecinini, Sofia, 663, 664
Cerroni, Umberto, 643
Cerulo, Massimo, 608, 651, 664
Cesare, 612, 625
Cesareo, Vincenzo, 639
Cevolini, Alberto, 643, 644, 651
Charlton, Donald G., 6, 608
Chen Ming, 619
Choate, Angelica, 449
Chomsky, Noam, 402, 649, 650
Ciacci, Margherita, 653
Cicourel, Aaron V., 519, 525, 540, 659, 660
Cipriani, Roberto, 623
Cirillo, Nathan, 468, 516
Clemenceau, Georges, 216
Clinton, Bill, 604
Clinton, Hillary, 604
Coleman, James S., 543-549, 551-567, 576, 590, 597, 606, 662-664
Colli, Giorgio, 626
Collins, Randall, XIV, XV, 186, 252, 309-311, 433, 447, 477, 484, 485, 489, 491, 519, 520, 538, 541, 590-592, 625, 626, 634, 641, 642, 644, 654, 656, 657, 659-662, 664
Collyer, Fran, 643
Comte, Auguste, XIII, XIV, 5-35, 47, 48, 56, 57, 59, 60, 66, 68, 165, 225, 286, 296, 588, 607-613, 615, 616, 623
Considérant, Victor, 613
Conti, Ettore, 630
Conti, Fulvio, 613
Cooley, Charles Horton, 433-436, 441-443, 450, 489, 492, 503, 614, 652, 653
Corbetta, Piergiorgio, 458, 476, 479, 654-657
Corchia, Luca, 648
Corsi, Giancarlo, 343, 349, 643
Cortina, Raffaello, 636, 652, 654
Coser, Lewis A., 24, 26-29, 251, 270, 274, 359, 380-392, 431, 588, 612-614, 634, 635, 647, 648
Coulibaly, Amedy, 468
Cox, Robert W., 645
Crehan, Kate, 645
Crespi, Franco, 640
Crespi, Isabella, 661
Crittenden, Kathleen Stones, 659
Croce, Benedetto, 232, 233, 630, 631
Croly, Herbert, 642
Cromwell, Oliver, 65
Cummings, Stephen, 612
Curcio, Anna Maria, 633
Curtis jr., Charles P., 286, 637

D'Anna, Vittorio, 635
D'annunzio, Gabriele, 234
Dahrendorf, Ralf, XIV, 359-380, 384, 390, 403, 419, 420, 426, 431, 447, 645, 647
Dal Lago, Alessandro, 519, 634, 659
Dal Pra, Mario, 620
Darwin, Charles, 34, 44, 48, 52, 53, 62, 76, 120, 274, 306, 320, 321, 446, 615, 616
Dawson, Lorne, 27, 612, 656
de Bonald, Louis, 8, 608
De Boni, Claudio, 613
De Chateaubriand, François-René, 136
De Felice, Renzo, 630

De Feo, Nicola, 627
de Fontenelle, Bernard, 472
De Giorgi, Raffaele, 644
de Lamartine, Alphonse, 135
de Maistre, Joseph, 8, 608
De Nardis, Paolo, 640
De Rosa, Gabriele, 630
De Ruggiero, Guido, 630
de Saint-Simon, Claude-Henri, 28-30, 33, 612
De Sanctis, Gaetano, 65, 66, 617
De Simone, Antonio, 633
de Vaux, Clotilde, 29, 30, 613
de Wolf, Jan Jacob, 623
Deer, Cecile, 652
Del Savio, Lorenzo, 619
della Porta, Donatella, 543, 567-571, 663, 664
Demerath, Nicholas J., 636
DeVoto, Bernard, 286
di Cristofaro Longo, Gioia, 659
Di Maggio, Paul, 659
Di Nuoscio, Enzo, 64, 617-619, 624
Di Paola, Furio, 645, 672
Di Rienzo, Eugenio, 630
Di Scala, Spencer, 631
Diana, Paolo, 656
Dickens, Charles, 332
Dilthey, Wilhelm, 164-167, 624
Ditton, Jason, 657
Doherty, Gary, 618
Dohrenwend, Bruce P., 622
Dolci, Danilo, 480, 656
Donati, Pierpaolo, 637, 640
Donne, John, 663
Donzelli, Maria, 611
Douglas, Jack D., 458, 460, 461, 463, 623, 654-656
Douhet, Giulio, 645
Dugatkin, Lee Alan, 63, 617
Duncan, David, 614
Duranti, Alessandro, 661
Durkheim, André, 150
Durkheim, Émile, XIII, XV, 43-45, 59, 60, 111-153, 155, 156, 160, 165, 182, 192, 195, 241, 251, 264, 271, 273, 279, 283, 286, 287, 290, 291, 295, 299, 313, 317, 323, 330, 373, 406, 422, 439, 441, 449, 484, 505, 507, 514, 520, 521, 541, 542, 543, 573, 589, 608, 614, 621-623, 634, 635, 641, 656, 658
Dutschke, Rudi, 415
Duverger, Maurice, 629, 645

Edoardo III, 107
Effrat, Andrew, 643
Eisen, Sydney, 615
Elias, Norbert, XV, 6, 8, 607, 608, 633, 641
Elster, Jon, 546, 597, 662
Emerson, Richard M., 596, 652, 664
Engels, Friedrich, 75, 76, 78-83, 88, 89, 92-94, 99, 101, 103, 109, 151, 197, 231, 401, 527, 619, 620, 623
Enrico VIII, 107
Esposito, Elena, 343, 344, 349, 643
Etzioni, Amitai, 638
Evans-Pritchard, Edward, 6, 607
Eve, M., 663

Fabre, Jean-Henri, 205
Facta, Luigi, 630
Fani, Vincenzo, 234
Faris, Ellsworth, 637
Farneti, Paolo, 646
Farook, Syed Rizwan, 575
Farruggia, Francesca, 661
Fasanella, Antonio, 626
Fayol, Henri, 369, 646
Febbrajo, Alberto, 357, 643, 645
Federico Guglielmo IV, 166
Federico II di Prussia, 612
Feibel, Craig S., 619
Fele, Giolo, 520, 533, 541, 659-662
Femia, Joseph V., 631
Fernandez, Manny, 656
Ferraresi, Franco, 627
Ferrarotti, Franco, 608, 614, 616, 624
Ferrero, Guglielmo, 620
Feuerbach, Ludwig, 92
Fiorot, Dino, 628, 629
Fitzi, Gregor, 623
Fletcher, Ronald, 6, 607
Floud, Jean E., 639
Forel, Auguste, 63, 617
Fornero, Giovanni, 32, 37, 85, 613, 614, 619
Forni, Guglielmo, 657

Foucault, Michel, 359, 401, 402, 404, 419, 426, 649, 651
Fourier, Charles, 33, 613
Fox, Renée C., 636
Frankel, Benjamin, 599, 665
Frazer, James, 283
Frazier, Franklin 341
Frenkel-Brunswik, Else, 395-397, 648
Freud, Sigmund, XIII, 287, 291, 295, 358, 382, 393, 398, 399, 441, 636, 647, 648
Freund, Julien, 225, 226, 229, 231, 624, 627, 630
Friedrichs, Robert W., 639
Frisby, David, 632-634
Frisina, Annalisa, 657
Fritsch, Werner von, 340
Fromm, Erich, 359, 392, 393, 398-401, 530, 648, 649
Fukuyama, Francis, 600, 665
Funt, Allen, 522
Fürstenberg, Friedrich, 618
Futing Liao, Tim, 661

Gadamer, Hans-Georg, 407
Galanter, Marc, 27, 612
Galilei, Galileo, 5, 22
Gall, Franz Joseph, 11
Gane, Mike, 6, 607, 609
Gangemi, Lello, 631
Garfinkel, Harold, 311, 491, 496, 500, 502, 518-525, 527, 529-542, 642, 658-662
Gaupp, Otto, 614, 616
Gay, Peter, 647
Geertz, Clifford, 464, 631, 655
Gehlen, Arnold, 644
Geiger, Theodor, 372, 646
Gentile, Emilio, 630, 631
Gerhardt, Uta, 313, 642
Gerratana, Valentino, 645
Geymonat, Ludovico, 613
Gheddafi, Mu'ammar, 603
Giannini, Giorgio, 613
Gianturco, Giovanna, 652
Gibson, Barry 643
Giddens, Anthony, XV, 150, 192, 284, 423, 502, 623, 627, 633, 637, 652, 654
Giglioli, Pier Paolo, 519, 525, 659, 660
Gillen, Francis J., 138, 622
Gilli, Gian Antonio, 640
Ginsberg, Morris, 374, 646
Giolitti, Giovanni, 233, 234
Giorgi, Chiara, 613
Girton, George D., 539, 661
Gobo, Giampietro, 458, 459, 466, 504, 505, 522, 612, 654, 655, 658, 659, 661
Godin, André, 33
Goethe, Johann Wolfgang, 177, 258, 268
Goffman, Alice, 449, 463, 656
Goffman, Erving, XV, 433, 435, 447-459, 463-465, 480-484, 489, 501, 519, 589, 653-657, 659
Goffman, Max, 449
Goldhagen, Daniel, 397, 648
Gonos, George, 481, 657
Gorman, Robert A., 498, 657
Gould, Mark, 638
Gouldner, Alvin, 299, 312, 594, 640
Gramsci, Antonio, 233, 236-238, 359-366, 389, 392, 395, 419-421, 426, 428, 431, 631, 645
Grande, Teresa, 621
Gray, Tim S., 618
Greeley, Horace, 33, 613
Green, Lucie, 617
Grillo, Enzo, 619
Grimes, William, 645
Grube, Wilhelm, 182
Grünberg, Karl, 393
Guglielmo I, 150
Guglielmo II, 192
Guglielmo III d'Orange, 106
Gunaratna, Rohan, 572, 575, 663, 664
Günter, Gotthard, 351
Gurr, Ted R., 549, 551, 595, 662, 664
Guston, David H., 611
Gutenberg, Johannes, 612

Habermas, Jürgen, XIII, 241, 284, 313, 354, 355, 359, 393, 394, 406-419, 431, 441, 442, 450, 491, 530, 607, 632, 636, 644, 647-651, 653, 654, 657, 660
Halbwachs, Maurice, 117, 621
Halsey, A.H., 639
Hamilton, Peter, 286, 287, 313, 637-640, 642
Hammersley, Martyn, 458, 655
Hanks, William F., 661

Harari, Yuval Noah, 619
Harmand, Sonia, 619
Harp, Gillis, 6, 608
Harris, Scott R., 664
Hartl, Péter, 611
Have, Paul ten, 519, 660
Hawkins, Mike, 616
Hayek, Friedrich, 6, 607
Hayles, Katherine, 643
Hedström, Peter, 567, 664
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 91, 92, 152, 406
Heidegger, Martin, 492
Heilbron, Johan, 6, 25, 608, 612
Hekman, Susan, 660
Hempel, Carl G., 618
Henderson, Lawrence J., 286, 637
Heritage, John, 519, 538, 659, 661
Herz, John, 598, 665
Hesse, David, 6, 608
Heyl, Barbara S., 286, 637
Hill, Richard J., 659
Hiller, Ernest T., 391, 647
Hirschman, Albert O., 69, 618
Hitler, Adolf, 232, 274, 309, 392, 397, 581, 647
Hobbes, Thomas, 71
Hobsbawm, Eric, 631
Hodgson, Brian Houghton, 49, 615
Höffe, Otfried, 414, 650
Hoffman, Bruce, 648
Holmström, Susanne, 643
Holton, Robert J., 638
Homans, George C., 286, 312, 543, 576, 577, 579-581, 585, 586, 592, 606, 637, 664
Honigsheim, Paul, 635
Honneth, Axel, 650
Horkheimer, Max, 359, 392, 393, 395, 398, 401, 404, 407, 648, 649
Howard, Michael, 613
Howerth, Ira Woods, 615
Hughes, Stuart, 624
Humphreys, Laud, 459, 460, 655
Hussein, Saddam, 603
Husserl, Edmund, 345, 406, 491-496, 505, 542, 650, 658
Hymes, Dell, 654
Infantino, Lorenzo, 611, 615, 617, 624
Isacco, 104
Izzo, Alberto, 148, 496, 613, 623, 657

Jacobsen, Michael Hviid, 449, 654
James, William, 442, 498, 653
Janowitz, Morris, 640
Janukovyč, Viktor, 601
Jasanoff, Sheila, 611
Jaspers, Karl, 197, 627
Jay, Martin, 647
Jedlowski, Paolo, 626, 632, 634, 653
Jenkins, Richard, 652
Jeynes, William H., 53, 54, 616
Joas, Hans, 650
Johnson, John M., 458, 655
Jonas, Friedrich, 148, 611, 623

Kalberg, Stephen, 193, 627
Kant, Immanuel, 156, 169, 244, 249, 254, 273, 274, 611
Katsaros, Laure, 613
Kautsky, Karl, 383
Kennedy, James, 44, 615
Kierkegaard, Søren, 37
Kim Jong-un, 601
King, Michael, 355, 356, 644
Kleinman, Daniel Lee, 611
Kluckhohn, Clyde, 318
Knodt, Eva, 643
Kołakowski, Laszek, 611
Kotek, Joël, 619
Kouachi, Fratelli, 468, 575
Kramer, Rory, 651
Krause, Peter, 624
Krauthammer, Charles, 600, 665
Kristiansen, Sören, 449, 654
Kropotkin, Pëtr, 62-64, 73, 617
Kropotkin, Sasha, 617
Kruglanski, Arie, XIV, 543, 572-576, 606, 663, 664
Kupchan, Charles A., 665

La Spina, Antonio, 656
Lamarck, Jean-Baptiste, 44, 616
Lanaro, Giorgio, 615
LaPiere, Richard, 321

Lazarsfeld, Paul, 652
Le Bon, Gustave, 227
Leap, William L., 655
Leavis, F.R., 647
Lederer, Emil, 370, 646
Lee, Daniel, 642, 643
Lee, Elizabeth M., 422, 651
Lenin, Vladimir, 93, 176, 274, 285, 360, 362, 363, 383, 401, 620, 637, 647
Leonardi, Laura, 646
Lepre, Aurelio, 645
Levine, Donald N., 42, 44, 614
Levinson, Daniel, 395, 648
Lewin, Kurt, 26, 388, 612, 648
Lewis-Beck, Michael S., 661
Lewis, Jason E., 619
Leydesdorff, Loet, 644
Lidz, Victor M., 643
Liefmann, Robert, 156, 642
Linaker, Arturo, 233-235
Linton, Ralph, 293
Littré, Émile, 28, 612
Livingston, Arthur, 238, 631
Lloyd Warner, W., 449
Lofland, John, 458, 462, 654, 655
Lolini, Ettore, 235
Lolli, Mirella Larizza, 612
Lord Derby, 38
Loubser, Jan J., 643
Löwenthal, Leo, 393
Löwith, Karl, 102-104, 109, 620
Luckmann, Thomas, 491, 500, 505-515, 517, 518, 530, 542, 658
Lucy, John A., 661
Luhmann, Niklas, XV, 280, 313, 342-358, 417, 418, 522, 547, 642-645, 650, 651, 659
Lukács, György, 246, 272, 274-276, 359, 364-366, 431, 517, 620, 627, 633, 635, 646
Lukes, Steven, 623
Lundberg, James M., 613
Lung-Chang Young, 622
Luzzatti, Luigi, 628
Lynch, Michael, 519, 535, 536, 539, 540, 659, 661

Machiavelli, Niccolò, 198, 225, 235, 236, 313, 362, 592, 595, 600
MacLeod, Roy, 611
Maffettone, Sebastiano, 621
Malik, Tashfeen, 575
Malinowski, Bronisław, 279-283, 285, 316, 318, 319, 340, 358, 502, 636, 647
Malthus, Thomas Robert, 33
Mameli, Matteo, 619
Mancini, Tiziana, 653
Maniscalco, Maria Luisa, 215, 626, 628
Mannheim, Karl, 529, 631, 648, 660
Manning, Philip, 482
Manuel, Frank E., 6, 102, 103, 607, 613, 620
Manzoni, Alessandro, 645
Mao Zedong, 393
Maometto, 20, 21
Marcheselli, Valentina, 612
Marconi, Diego, 650
Marcos, Ferdinand, 548
Marcucci, Nicola, 623
Marcuse, Herbert, 359, 392, 393, 398, 401, 404-406, 414, 416, 419, 561, 648, 649
Mariani, Stefania, 612
Marradi, Alberto, 625
Marschak, Jacob, 370, 646
Marshall, Alasdair J., 631
Marshall, Alfred, 290, 638
Martello, Tullio, 233
Martindale, Don, 640
Martino, Vittorio, 612
Marx, Karl, XIII, XIV, 23, 60, 75-109, 111, 151, 152, 155, 161, 177, 192, 193, 196, 197, 204, 211, 218-220, 222, 226, 252, 285-287, 289, 313, 320, 321, 359, 364, 366-373, 376, 379, 389, 393, 398, 399, 401, 405-407, 416, 484, 525, 527, 586, 590, 591, 619-621, 648
Massimilla, Edoardo, 625
Massin, Caroline, 31
Matteotti, Giacomo, 232, 360
Maturana, Humberto, 347, 644
Maus, Heinz, 618
Mayo, Elton, 286
Mazumdar, Sanjoy, 621
Mazumdar, Shampa, 621
McCall, Michal M., 659

McCauely, Clark, 570, 612, 663
McClelland, David, 663
McHoul, Alec, 661
McKenzie, Roderick D., 436, 653
McKinney, John C., 660
Mead, George Herbert, XIV, 406, 433, 436-443, 447-449, 489, 492, 505, 515, 535, 540, 653
Mead, Margaret, 640
Meadow Orlans, Kathryn P., 660
Mearsheimer, John, XIV, 543, 576, 596-606, 665
Meja, Volker, 643
Melotti, Umberto, 619, 620
Merton, Robert K., XIV, 216, 279, 280, 283, 314-323, 325-342, 358, 387, 451, 547, 581, 636, 642
Meyer, Eduard, 172, 174
Meyer, Samantha, 643
Miano, Maria, 609
Michels, Robert, 247, 631, 633, 648
Migliorati, Lorenzo, 621
Milgram, Stanley, 459, 655
Mill, James, 33
Mill, John Stuart, 26, 33, 47, 146, 149, 165, 612, 623, 624, 647
Millingville, Cartwright, 338
Mingers, John, 643
Misgeld, Dieter, 643
Moghadam, Assaf, 646
Mongardini, Carlo, 632
Montaldi, Danilo, 480, 656
Montesperelli, Paolo, 656
Montinari, Mazzino, 626
Montini, Luigi, 236, 237, 631
Morgan, Diane, 613
Morgenthau, Hans, 598, 665
Mori, Massimo, 625
Morlino, Leonardo, 380, 405, 647, 650
Mornati, Fiorenzo, 629-631
Moro, Aldo, 312, 486, 570
Moroncini, Francesco, 635
Morucci, Valerio, 570
Mosca, Gaetano, 285, 631, 637
Mosè, 612
Moskalenko, Sophia, 569, 570, 612, 663
Mosse, George L., 48, 615
Mouffe, Chantal, 645
Müller-Doohm, Stefan, 415, 649, 651
Münch, Richard, 313, 640, 642
Murray, Gilbert, 333
Musolino, Giuseppe, 234
Mussolini, Benito, 232-237, 363, 397, 599
Muzzetto, Luigi, 657
Myrdal, Gunnar, 320, 321

Naegele, Kaspar G., 638
Naidoo, Rajani, 652
Nardi, Peter M., 655
Negri, Antonio, 612
Newton, Isaac, 203
Nietzsche, Friedrich, XIII, 37, 168-170, 177, 188, 202, 254, 262, 263, 268, 336, 532, 625, 626, 632
Nisbet, Robert A., 616, 617, 632
Noll, Steven, 616
Nord, Philip G., 629

O'Rourke, Lindsey, 602, 665
Obama, Barack, 602, 603
Ohnesorg, Benno, 415
Oldroyd, David R., 616
Olds, James, 638
Omero, 612
Omodeo, Adolfo, 610
Opler, Morris, 472, 656
Orbuch, Terri L., 660
Orsina, Giovanni, 641
Orsini, Alessandro, 234, 486-488, 608, 612, 613, 617, 618, 620-627, 630, 631, 634, 655-658, 660, 663, 665
Ortega y Gasset, José, 383, 647
Ostinelli, Marcello, 611
Outhwaite, William, 650
Owens, B. Robert, 284, 311, 312, 636, 641

Paci, Massimo, 608, 624
Palach, Jan, 148
Palmerio, Giovanni, 664
Pancaldi, Giuliano, 615
Panebianco, Angelo, 663
Pantaleoni, Maffeo, 233, 234
Paoletti, Giovanni, 622
Paolucci, Gabriella, 653
Papi, Fulvio, 619

Papini, Giovanni, 628
Pareto, Vilfredo, XIII, XIV, 203-239, 285, 286, 290, 337, 359, 397, 403, 404, 520, 579, 627-631, 637
Park, Robert E., 436, 653
Parkin, Frank, 176, 199-202, 626, 627, 628
Parsons, Edward, 285
Parsons, Marianne, 285
Parsons, Talcott, XIV, 279, 283-314, 330, 342-344, 348, 352, 356-358, 366, 368, 372, 379, 380, 406, 413, 426, 436, 484, 505, 520, 525, 530, 540, 541, 547, 576, 614, 636-642, 644, 650, 661, 664
Pasqualini, Jean, 619
Passeron, Jean-Claude, 425, 651, 652
Pasteur, Louis, 203
Pavan, Ilaria, 613
Pavsic, Rita, 625
Peacock, Thomas Love, 342
Pellicani, Luciano, XIV, 29, 100, 102, 104, 105, 201, 202, 608, 611, 612, 619, 620, 623-625, 627, 629, 631, 664
Penco, Carlo, 650
Pérez-Peña, Richard, 656
Perrin, Robert L., 614-616
Perucchi, Lucio, 632-634
Petersen, Roger, 575, 576, 664
Peterson, Richard A., 636
Petrucciani, Stefano, 649, 651
Pettit, Philip, 663
Piana, Giovanni, 645
Pianciola, Cesare, 620
Pickering, Mary, 6, 8, 30, 35, 608, 612, 613
Pierce, Charles, 538
Pilati, Katia, 657
Pisati, Maurizio, 646
Pitrone, Maria Concetta, 625
Pitts, Jesse R., 636, 638
Pizzorno, Alessandro, 653
Placci, Carlo, 234, 235
Poggi, Gianfranco, 134, 145, 253, 254, 622, 623, 625-627, 632-635
Poggi, Stefano, 611
Pogliani, Filippo, 619
Pollner, Melvin, 519, 521, 525, 534, 536, 537, 659-661
Pollock, Friedrich, 393
Popitz, Heinrich, 619
Popper, Karl R., 147, 545, 607, 618, 623, 624, 662
Poroshenko, Petro, 601
Portinaro, Pierpaolo, 631
Posen, Barry, 599, 665
Powers, Charles H., 631
Pozzi, Enrico, 626
Pozzi, Regina, 611
Prabhakaran, Velupillai, 575
Prandini, Riccardo, 637, 642, 644
Price, Roger, 625
Privitera, Walter, 648, 650
Prospero, Michele, 622, 623
Proudhon, Pierre-Joseph, 33
Pullega, Paolo, 633
Putin, Vladimir, 601-603

Radcliffe-Brown, Alfred, 43, 316, 317, 614
Rafter, Nicole, 53, 616
Ramello, Stefano, 480, 656
Rasch, William, 643
Raub, Werner, 663
Rawls, Anne, 534, 660
Rembrandt, 259
Renouvier, Charles, 141
Rensi, Giuseppe, 632
Reza Pahlavi, Mohammad, 415
Ricardo, David, 33
Rickert, Heinrich, 164, 166-168, 625
Ricoeur, Paul, 620
Ricolfi, Luca, 655
Riconda, Giuseppe, 658
Rigoulot, Pierre, 619
Ringer, Fritz, 176, 624, 626
Ritter, Gerhard A., 613
Ritzer, George, XIV, 448, 536, 619, 625, 634, 638-640, 642, 654, 657, 661
Rizzi, Bruno, 102, 620
Rocher, Guy, 43, 279, 284, 614, 618, 621, 637, 641
Rochford, E. Burke, 656, 657
Rodin, Auguste, 259
Romania, Vincenzo, 654
Rosenberg, Seymour, 654
Rosenhan, David, 459
Ross, Edward Alsworth, 383, 647
Rossi, Paolo, 472, 611, 656

Rossi, Pietro, 168, 611, 624-626
Roth, Guenther, 626
Rousseau, Jean-Jacques, 22, 71, 611
Ruggero, Guido, 233
Rummel, Rudolph J., 102, 620
Rusconi, Gian Enrico, 648
Ruse, Michael, 616
Ruskin, John, 263
Rutigliano, Enzo, 225, 311, 621, 625, 629, 632, 641

Sacks, Harvey, 519, 534, 659, 660
Sageman, Marc, 568, 648, 663
Salomon, Albert, 198, 627
San Paolo, 189
Sanderson, Stephen K., 641
Sanford, Nevitt, 395, 648
Sankoff, Gillian, 449
Sant'Agostino, 22
Santambrogio, Ambrogio, 648
Santoro, Marco, 641, 651, 652
Santucci, Antonio, 611
Sartori, Giovanni, 629
Sartre, Jean-Paul, 492
Sassatelli, Monica, 641
Sassatelli, Roberta, 537, 660, 661
Sbisà, Marina, 650
Schäffle, Albert, 614
Scharff, Robert, 6, 608
Schatzman, Leonard, 458, 654
Scheler, Max, 336, 500
Schelling, Friedrich, 274
Schelling, Thomas C., 598, 665
Schmid, Michael, 640
Schmidt, Alfred, 619
Schmidt, Conrad, 89
Schmidt, Emerson Peter, 652
Schmidt, Reinhard, 644
Schmitt, Eric, 656
Schnädelbach, Herbert, 417, 651
Schoeneborn, Dennis, 644
Schopenhauer, Arthur, 37, 243, 254, 632
Schrift, Alan D., 613
Schumpeter, Joseph, 235, 286, 631
Schuschnigg, Kurt, 581
Schütz, Alfred, XIII, 650
Sciortino, Giuseppe, 637, 642
Sclavi, Marianella, 656
Scotellaro, Rocco, 480, 656
Scott, John Finley, 286, 637, 640
Scramaglia, Rosantonietta, 623
Searle, John R., 650
Sears, Robert, 644
Sebastiani, Chiara, 626
Segre, Sandro, 197, 198, 627, 642, 659
Seidl, David, 644
Sena, Barbara, 662
Shaikh, Mubin, 467, 656
Shakespeare, William, 612
Sharrock, Wes, 659
Shilling, Chris, 303, 641
Shils, Edward A., 284, 287, 288, 292, 300, 312, 637-640
Schütz, Alfred, 658
Sighele, Scipio, 227
Silei, Gianni, 613
Silverman, David, 458, 466, 655
Simmel, Georg, XIII, XV, 241-276, 286, 359, 380-392, 425, 436, 449, 450, 579, 632-635
Simon, Herbert, 617
Simon, Walter M., 6, 608, 611, 614
Simpson, George, 647
Sini, Carlo, 493, 657
Skinner, Burrhus, 579, 580, 588
Skocpol, Theda, 625
Slater, Philip E., 638
Small, Albion, 246, 436, 614, 635
Smelser, Neil J., 149, 284, 287, 288, 298, 365, 524, 525, 623, 637, 638, 640, 659
Smith, Adam, 118, 621
Smith, Dorothy E., 500, 525, 527, 528, 660
Smith, Leonard V., 624
Snow, David A., 433, 481-483, 654-657
Socrate, 116
Sola, Giorgio, 629, 637
Soleri, Marcello, 232, 630
Sombart, Werner, 68, 69, 285, 618
Sorokin, Pitirim A., 285, 576, 639
Speckhard, Anne, 656
Spencer, Herbert, XIII, XIV, 34, 37-73, 225, 274, 279, 284, 286, 288, 305, 357, 566, 614-618, 637

Spencer, Walter Baldwin, 138, 622
Spengler, Oswald, 274
Spradley, James S., 458, 654, 656
Spreafico, Alberto, 627
Stalin, 383, 393
Statera, Gianni, 625
Stedman Jones, S. G., 622
Steffens, Lincoln, 329
Stehr, Nico, 643
Stepnisky, Jeffrey, 634, 661
Stets, Jan E., 664
Stewart, G.W., 647
Stoller, Robert J., 530
Stouffer, Samuel A., 385, 595, 647, 664
Strauss, Anselm L., 458, 654
Sudnow, David, 519, 526, 659, 660
Sumner, William Graham, 339
Susca, Emanuela, 631
Sutherland, Edwin H., 332, 642
Swanson, Guy E., 640
Swedberg, Richard, 638
Swidler, Ann, 310, 311, 641
Szekely, Ora, 624
Sztompka, Piotr, 642

Talmon, Jacob L., 620
Taylor, Frederick, 369, 646
Tega, Walter, 611
Terenzio, 399
Tessitore, Fulvio, 624
Thomas, William Isaac, 338, 339, 436, 451, 480, 481, 501, 654, 657
Thornhill, Chris, 355, 356, 644
Tiryakian, Edward A., 660
Tolman, Edward C., 639
Tomasi, Luigi, 653
Tommasi, Claudio, 634
Tönnies, Ferdinand, 268, 295, 639
Tort, Patrick, 616
Toscano, Mario A., 615
Tosi, Vincenzo, 613
Trasher, Frederic M., 436, 653
Trent Jr., James W., 616
Treviño, A. Javier, 642
Trigilia, Carlo, 547, 663
Trinchero, Mario, 625
Trockij, Lev, 176, 383
Troeltsch, Ernst, 254
Trump, Donald, 601
Tsarnaev, Tamerlan, 573, 575
Tuboly, Adam Tamas, 611
Turati, Filippo, 237
Turner, Jonathan H., 357, 640, 644, 664
Turner, Roy, 519

Udehn, Lars, 663
Urmson, James Opie, 650
Urquhart, Clara, 649

Vallini, Edio, 480, 656
Vander, Fabio, 645
Vanderstraeten, Raf, 352, 644
Varela, Francisco, 347, 644
Veblen, Thorstein, 325, 326, 642
Venkatesh, Sudhir, 463, 656
Venturini, Riccardo, 659
Vico, Gianbattista, 66, 617
Vidich, Arthur J., 646
Viola, Rossella, 652
Visconti, Simone, 631
Vlassov, Andrej Andreevič, 383, 647
Volpe, Giorgio, 631
Voltaire, 611
von Below, Georg, 186
von Bertalanffy, Ludwig, 357, 644
von Foerster, Heinz, 348, 643
von Hayek, Friedrich, 6, 607
von Hoffman, Nicholas, 460
von Humboldt, Alexander, 26
von Kries, Johannes, 173, 175
Vozza, Marco, 632

Wacquant, Loic J., 651
Wallace, Ruth A., 531, 615, 661
Walt, Stephen, 604, 665
Waltz, Kenneth N., 42, 599, 603, 614, 665
Walzer, Michael, 361, 645
Ward, Paul, 643
Waterhouse, David M., 615
Weber, Marianne, 285, 627

Weber, Max, XIII, XV, 66, 155-202, 204, 218, 246, 262, 273, 274, 285-287, 291, 313, 321, 343, 346, 359, 373, 394, 406, 417, 441, 457, 461, 472, 479, 484, 495, 496, 505, 514, 520, 532, 564, 565, 623-627, 641, 648
Weikart, Richard, 52, 616
Weingartner, Rudolph H., 635
Weinstein, David, 539
Weiss Lewin, Gertrud, 647
Wendt, Alexander, 607
Wernick, Andrew, 6, 608
Wheen, Francis, 88, 619, 620
Wieder, Lawrence, 537, 661
Wiener, Norbert, 302, 641
Wiggershaus, Rolf, 647
Wiktorowicz, Quintan, 463, 639, 656
Williams, Simon J., 639
Williams, Terry, 656
Wilson, Edward Osborn, 64, 617
Windelband, Wilhelm, 164, 166-168, 436, 624
Wirth, Louis, 436, 653
Witchutraiphob, Wasita, 565
Wittgenstein, Ludwig, 540
Wolf, Alison, 531, 615, 661
Wolfe, Cary, 643
Wolff, Kurt H., 634, 635
Wolfowitz, Paul, 604
Woolgar, Steve, 535, 660
Worden, Steven K., 656, 657
Wright Mills, Charles, 312, 359, 402, 623, 649
Wright, Terence, 6, 608
Wundt, Wilhelm, 150, 247, 633
Xiaoling Wang, 619

Yeltsin, Boris, 601
Ylikoski, Petri, 563-567, 664
Young, Donald, 339, 340

Zakheim, Dov, 603
Zanfi, Caterina, 634
Zangheri, Renato, 645
Zaretti, Alessia, 626
Zaslavsky, Victor, 161, 624
Zehaf-Bibeau, Michael, 468, 516
Zelditch, Morris, 638, 640, 665
Zephanja, 273
Zijlstra, Albert, 616
Zimbardo, Philip, 459, 655
Zimmerman, Don H., 519, 521, 525, 534, 660
Zinov'ev, Grigorij Evseevič, 365
Znaniecki, Florian, 480, 657
Zoletto, Davide, 654

Teoria sociologica classica e contemporanea

Questo volume presenta il pensiero dei grandi autori della teoria sociologica classica e contemporanea. La prima parte è dedicata a Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Pareto e Simmel. La seconda parte, invece, è dedicata alle principali teorie sociologiche contemporanee: il funzionalismo, la teoria del conflitto, l'interazionismo simbolico, la fenomenologia e la teoria della scelta razionale. L'autore coniuga il rigore dell'esposizione a un linguaggio chiaro e accessibile, offrendo una panoramica, approfondita e assai estesa, delle principali problematiche che hanno attraversato la teoria sociologica dalle origini fino agli indirizzi contemporanei più consolidati. Ogni capitolo si apre con un sommario e si conclude con un questionario: un utile strumento per aiutare il lettore a districarsi tra la molteplicità di approcci, metodi e ricerche, che dividono i sociologi in scuole separate e talvolta ostili.

Alessandro Orsini è professore di Sociologia generale nel Dipartimento di Scienze politiche della LUISS, dove è direttore dell'Osservatorio sulla sicurezza internazionale. È stato Visiting Scholar presso il Department of Political Science e il Center for International Studies del Massachusetts Institute of Technology, dove è Research Affiliate dal 2011. Già membro della commissione del Governo italiano per lo studio della radicalizzazione, siede nell'Editorial Board di "Studies in Conflict and Terrorism". Il suo *Anatomia delle Brigate rosse* (Rubbettino, 2009), vincitore del Premio Acqui Storia, è stato tradotto da Cornell University Press e poi selezionato da "Foreign Affairs" tra i libri più importanti pubblicati negli Stati Uniti nel 2011. Ricordiamo anche *ISIS* (Rizzoli, 2016); *Sacrifice. My Life in a Fascist Militia* (Cornell University Press, 2017); *L'ISIS non è morto* (Rizzoli, 2018); *Viva gli immigrati* (Rizzoli, 2019); e la partecipazione al volume *Stories From the Field. A Guide to Navigating Fieldwork in Political Science* (Columbia University Press, 2020).

www.utetuniversita.it

ISBN 978-88-6008-677-8

9 788860 086778

€ 49,00